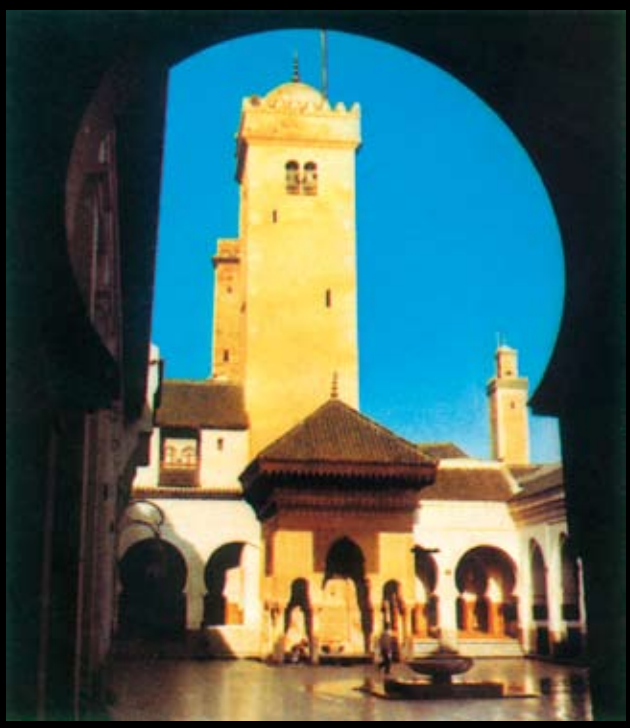
Comité scientifique international
pour la rédaction d'une Histoire générale de l'Afrique (UNESCO)

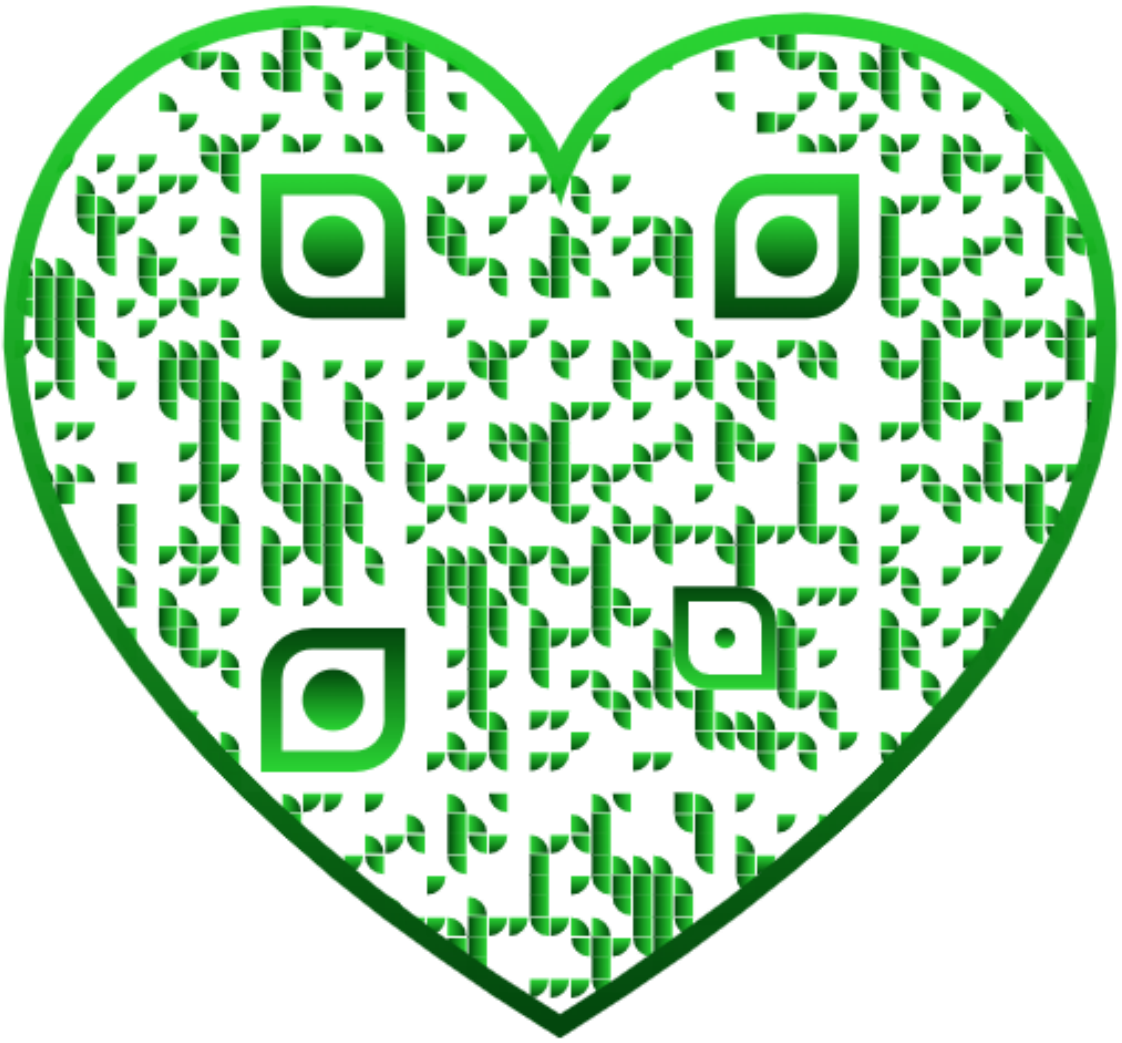
HISTOIRE GENERALE DE L'AFRIQUE

III. L'Afrique du VII^e^ au XI^e^ siècle

DIRECTEUR : M. EL FASI, CODIRECTEUR : I. HRBEK



Éditions UNESCO



HISTOIRE GÉNÉRALE DE L'AFRIQUE

Comité scientifique international pour la rédaction d'une Histoire générale de l'Afrique (UNESCO)

HISTOIRE GÉNÉRALE DE L'AFRIQUE

III

L'Afrique du VII^e^ au XI^e^ siècle

Directeur du volume
M. El Fasi
Codirecteur: I. Hrbek

UNESCO

Publié en 1990 par l'Organisation
des Nations Unies pour l'éducation,
la science et la culture
7, place de Fontenoy,
75700 Paris

ISBN 92-3-201709-1 (Unesco)
ISBN 2-7236-1061-6 (Nouvelles Éditions Africaines)
© UNESCO 1990

Table des matières

Préface 9

Chronologie 15

Chapitre premier
L'Afrique dans le contexte de l'histoire mondiale
IVAN HRBEK 21

Chapitre 2
L'avènement de l'Islam et l'essor de l'Empire musulman
Mohammed EL FASI/Ivan HRBEK 53

Chapitre 3
Étapes du développement de l'Islam et de sa diffusion en Afrique
Mohammed EL FASI/Ivan HRBEK 81

Chapitre 4
L'Islam en tant que système social en Afrique depuis le VII^e siècle
Zakari DRAMANI-ISSIFOU 117

Chapitre 5
Les peuples du Soudan: mouvements de populations
François de MEDEIROS 143

Chapitre 6
Les peuples bantuphones et leur expansion
Samwiri LWANGA-LUNYIIGO/Jan VANSINA 165

Chapitre 7
L'Égypte depuis la conquête arabe jusqu'à la fin de l'Empire fatimide (1171)
Thierry BIANQUIS 189
Chapitre 8
La Nubie chrétienne à l'apogée de sa civilisation
Stefan JAKOBIELSKI 221
Chapitre 9
La conquête de l'Afrique du Nord et la résistance berbère
Hussain MONÈS 251
Chapitre 10
L'indépendance du Maghreb
Mohamed TALBI 273
Chapitre 11
Le rôle du Sahara et des Sahariens dans les relations entre le Nord et le Sud
Tadeusz LEWICKI 303
Chapitre 12
L'avènement des Fatimides
Ivan HRBEK 341
Chapitre 13
Les Almoravides
Ivan HRBEK/Jean DEVISSE 365
Chapitre 14
Commerce et routes du trafic en Afrique occidentale
Jean DEVISSE 397
Chapitre 15
La région du Tchad en tant que carrefour
Dierk LANGE, en collaboration avec Bawaro W. BARKINDO 465
Chapitre 16
La zone guinéenne: situation générale
Thurstan SHAW 489
Chapitre 17
La zone guinéenne: les peuples entre le mont Cameroun et la Côte d'Ivoire
Bassey W. ANDAH, en collaboration avec James R. ANQUANDAH 521
Chapitre 18
Les peuples de la Guinée supérieure (entre la Côte d'Ivoire et la Casamance)
Bassey W. ANDAH 565

Chapitre 19
La corne de l'Afrique
Tekle-Tsadik MEKOURIA 595
Chapitre 20
Relations de l'Éthiopie avec le monde musulman
Enrico CERRULLI 613
Chapitre 21
La côte d'Afrique orientale et les Comores
Fidel T. MASAO/Henri W. MUTORO 625
Chapitre 22
L'intérieur de l'Afrique orientale
Christopher EHRET 657
Chapitre 23
L'Afrique centrale au nord du Zambèze
David W. PHILLIPSON 685
Chapitre 24
L'Afrique méridionale au sud du Zambèze
Thomas N. HUFFMAN 709
Chapitre 25
Madagascar
Bakoly DOMENICHINI-RAMIARAMANANA, avec des passages révisés par le Bureau du Comité scientifique international 727
Chapitre 26
La diaspora africaine en Asie
Yusof TALIB, à partir d'une contribution de Faisal SAMIR 749
Chapitre 27
Relations entre les différentes régions de l'Afrique
Abdoulaye BATHILY, en collaboration avec
Claude MEILLASSOUX 779
Chapitre 28
L'Afrique du VII^e^ au XI^e^ siècle: cinq siècles formateurs
Jean DEVISSE/Jan VANSINA 797

Notice biographique des auteurs du volume III 843
Membres du Comité scientifique international pour la rédaction d'une Histoire générale de l'Afrique 847
Abréviations et liste des périodiques 849
Bibliographie 857
Glossaire de termes étrangers 921
Index 935

Préface

par
M. Amadou Mahtar M'Bow
Directeur général
de l'UNESCO (1974-1987)

Longtemps, mythes et préjugés de toutes sortes ont caché au monde l'histoire réelle de l'Afrique. Les sociétés africaines passaient pour des sociétés qui ne pouvaient avoir d'histoire. Malgré d'importants travaux effectués, dès les premières décennies de ce siècle, par des pionniers comme Léo Frobenius, Maurice Delafosse, Arturo Labriola, bon nombre de spécialistes non africains, attachés à certains postulats, soutenaient que ces sociétés ne pouvaient faire l'objet d'une étude scientifique, faute notamment de sources et de documents écrits.

Si l'*Iliade* et l'*Odyssée* pouvaient être considérées à juste titre comme des sources essentielles de l'histoire de la Grèce ancienne, on déniait, en revanche, toute valeur à la tradition orale africaine, cette mémoire des peuples qui fournit la trame de tant d'événements qui ont marqué leur vie. On se limitait en écrivant l'histoire d'une grande partie de l'Afrique à des sources extérieures à l'Afrique, pour donner une vision non de ce que pouvait être le cheminement des peuples africains, mais de ce que l'on pensait qu'il devait être. Le « Moyen Age » européen étant souvent pris comme point de référence, les modes de production, les rapports sociaux comme les institutions politiques n'étaient perçus que par référence au passé de l'Europe.

En fait, on refusait de voir en l'Africain le créateur de cultures originales qui se sont épanouies et perpétuées, à travers les siècles, dans des voies qui leur sont propres et que l'historien ne peut donc saisir sans renoncer à certains préjugés et sans renouveler sa méthode.

De même, le continent africain n'était presque jamais considéré comme une entité historique. L'accent était, au contraire, mis sur tout ce qui pouvait

accréditer l'idée qu'une scission aurait existé, de toute éternité, entre une « Afrique blanche » et une « Afrique noire » ignorantes l'une de l'autre. On présentait souvent le Sahara comme un espace impénétrable qui rendait impossible des brassages d'ethnies et de peuples, des échanges de biens, de croyances, de mœurs et d'idées, entre les sociétés constituées de part et d'autre du désert. On traçait des frontières étanches entre les civilisations de l'Egypte ancienne et de la Nubie, et celles des peuples sud-sahariens.

Certes, l'histoire de l'Afrique nord-saharienne a été davantage liée à celle du bassin méditerranéen que ne l'a été l'histoire de l'Afrique subsaharienne, mais il est largement reconnu aujourd'hui que les civilisations du continent africain, à travers la variété des langues et des cultures, forment, à des degrés divers, les versants historiques d'un ensemble de peuples et de sociétés qu'unissent des liens séculaires.

Un autre phénomène a beaucoup nui à l'étude objective du passé africain : je veux parler de l'apparition, avec la traite négrière et la colonisation, de stéréotypes raciaux générateurs de mépris et d'incompréhension et si profondément ancrés qu'ils faussèrent jusqu'aux concepts mêmes de l'historiographie. A partir du moment où on eut recours aux notions de « blancs » et de « noirs » pour nommer génériquement les colonisateurs, considérés comme supérieurs, et les colonisés, les Africains eurent à lutter contre un double asservissement économique et psychologique. Repérable à la pigmentation de sa peau, devenu une marchandise parmi d'autres, voué au travail de force, l'Africain vint à symboliser, dans la conscience de ses dominateurs, une essence raciale imaginaire et illusoirement inférieure de *nègre*. Ce processus de fausse identification ravala l'histoire des peuples africains dans l'esprit de beaucoup au rang d'une ethno-histoire où l'appréciation des réalités historiques et culturelles ne pouvait qu'être faussée.

La situation a beaucoup évolué depuis la fin de la deuxième Guerre mondiale et en particulier depuis que les pays d'Afrique, ayant accédé à l'indépendance, participent activement à la vie de la communauté internationale et aux échanges mutuels qui sont sa raison d'être. De plus en plus d'historiens se sont efforcés d'aborder l'étude de l'Afrique avec plus de rigueur, d'objectivité et d'ouverture d'esprit, en utilisant — certes avec les précautions d'usage — les sources africaines elles-mêmes. Dans l'exercice de leur droit à l'initiative historique, les Africains eux-mêmes ont ressenti profondément le besoin de rétablir sur des bases solides l'historicité de leurs sociétés.

C'est dire l'importance de l'*Histoire générale de l'Afrique*, huit volumes, dont l'Unesco commence la publication.

Les spécialistes de nombreux pays qui ont travaillé à cette œuvre se sont d'abord attachés à en jeter les fondements théoriques et méthodologiques. Ils ont eu le souci de remettre en question les simplifications abusives auxquelles avait donné lieu une conception linéaire et limitative de l'histoire universelle, et de rétablir la vérité des faits chaque fois que cela était nécessaire et possible. Ils se sont efforcés de dégager les données historiques qui permettent de mieux suivre l'évolution des différents peuples africains dans leur spécificité socio-culturelle.

Dans cette tâche immense, complexe et ardue, vu la diversité des sources et l'éparpillement des documents, l'Unesco a procédé par étapes. La première phase (1965-1969) a été celle des travaux de documentation et de planification de l'ouvrage. Des activités opérationnelles ont été conduites sur le terrain : campagnes de collecte de la tradition orale, création de centres régionaux de documentation pour la tradition orale, collecte de manuscrits inédits en arabe et en « ajami » (langues africaines écrites en caractère arabes), inventaire des archives et préparation d'un *Guide des sources de l'histoire de l'Afrique*, à partir des archives et bibliothèques des pays d'Europe, publié depuis en neuf volumes. D'autre part, des rencontres entre les spécialistes ont été organisées où les Africains et des personnes d'autres continents ont discuté des questions de méthodologie, et ont tracé les grandes lignes du projet, après un examen attentif des sources disponibles.

Une deuxième étape, consacrée à la mise au point et à l'articulation de l'ensemble de l'ouvrage, a duré de 1969 à 1971. Au cours de cette période, des réunions internationales d'experts tenues à Paris (1969) et à Addis Abeba (1970) eurent à examiner et à préciser les problèmes touchant la rédaction et la publication de l'ouvrage : présentation en huit volumes, édition principale en anglais, en français et en arabe, ainsi que des traductions en langues africaines telles que le kiswahili, le hawsa, le fulfulde (peul), le yoruba ou le lingala. Sont prévues également des traductions en allemand, russe, portugais, espagnol, chinois[1], de même que des éditions abrégées accessibles à un plus vaste public africain et international.

La troisième phase a été celle de la rédaction et de la publication. Elle a commencé par la nomination d'un Comité scientifique international de trente neuf membres, comprenant deux tiers d'Africains et un tiers de non-Africains, à qui incombe la responsabilité intellectuelle de l'ouvrage.

Interdisciplinaire, la méthode suivie s'est caractérisée par la pluralité des approches théoriques, comme des sources. Parmi celles-ci, il faut citer d'abord l'archéologie, qui détient une grande part des clefs de l'histoire des cultures et des civilisations africaines. Grâce à elle, on s'accorde aujourd'hui à reconnaître que l'Afrique fut selon toute probabilité le berceau de l'humanité, qu'on y assista à l'une des premières révolutions technologiques de l'histoire — celle du néolithique — et qu'avec l'Egypte s'y épanouit l'une des civilisations anciennes les plus brillantes du monde. Il faut ensuite citer la tradition orale, qui, naguère méconnue, apparaît aujourd'hui comme une source précieuse de l'histoire de l'Afrique, permettant de suivre le cheminement de ses différents peuples dans l'espace et dans le temps, de comprendre de l'intérieur la vision africaine du monde, de saisir les caractères originaux des valeurs qui fondent les cultures et les institutions du continent.

On saura gré au Comité scientifique international chargé de cette *Histoire générale de l'Afrique*, à son rapporteur ainsi qu'aux directeurs et auteurs des différents volumes et chapitres, d'avoir jeté une lumière originale sur le passé

1. Le volume I est paru en arabe, espagnol, portugis, chinois, italien, et coréen ; le volume II en arabe, portugais, chinois, coréen, italien ; le volume IV en arabe, espagnol et portugais et le volume VII en espagnol

de l'Afrique, embrassée dans sa totalité, en évitant tout dogmatisme dans l'étude de questions essentielles, comme la traite négrière, cette « saignée sans fin » responsable de l'une des déportations les plus cruelles de l'histoire des peuples et qui a vidé le continent d'une partie de ses forces vives, alors qu'il jouait un rôle déterminant dans l'essor économique et commercial de l'Europe ; de la colonisation avec toutes ses conséquences sur les plans de la démographie, de l'économie, de la psychologie, de la culture ; des relations entre l'Afrique au sud du Sahara et le monde arabe ; du processus de décolonisation et de construction nationale qui mobilise la raison et la passion de personnes encore en vie et parfois en pleine activité. Toutes ces questions ont été abordées avec un souci d'honnêteté et de rigueur qui n'est pas le moindre mérite du présent ouvrage. Celui-ci offre aussi le grand avantage, en faisant le point de nos connaissances sur l'Afrique et en proposant divers regards sur les cultures africaines, ainsi qu'une nouvelle vision de l'histoire, de souligner les ombres et les lumières, sans dissimuler les divergences d'opinions entre savants.

En montrant l'insuffisance des approches méthodologiques longtemps utilisées dans la recherche sur l'Afrique, cette nouvelle publication invite au renouvellement et à l'approfondissement de la double problématique de l'historiographie et de l'identité culturelle qu'unissent des liens de réciprocité. Elle ouvre la voie, comme tout travail historique de valeur, à de multiples recherches nouvelles.

C'est ainsi d'ailleurs que, en étroite collaboration avec l'Unesco, le Comité scientifique international a tenu à entreprendre des études complémentaires afin d'approfondir quelques questions qui permettront d'avoir une vue plus claire de certains aspects du passé de l'Afrique. Ces travaux, publiés dans la collection « Histoire générale de l'Afrique : études et documents », viendront utilement compléter le présent ouvrage[2]. Cet effort sera également poursuivi par l'élaboration d'ouvrages portant sur l'histoire nationale ou sous-régionale.

Cette *Histoire générale de l'Afrique* met à la fois en lumière l'unité historique de l'Afrique et les relations de celle-ci avec les autres continents, notamment avec les Amériques et les Caraïbes. Pendant longtemps, les expressions de la créativité des descendants d'Africains aux Amériques avaient été isolées par certains historiens en un agrégat hétéroclite *d'africanismes* ; cette vision, il va sans dire, n'est pas celle des auteurs du présent ouvrage. Ici, la résistance des esclaves déportés en Amérique, le fait du « marronnage » politique et culturel, la participation constante et massive des descendants d'Africains aux luttes de la première indépendance américaine, de même qu'aux mouvements natio-

2. Onze numéros de cette série sont parus ; ils portent respectivement sur : n° 1 — le peuplement de l'Égypte ancienne et le déchiffrement de l'écriture méroïtique ; n° 2 — La traite négrière du XV^e^ au XIX^e^ siècle ; n° 3 — Relations historiques à travers l'océan Indien ; n° 4 — L'historiographie de l'Afrique australe ; n° 5 — La décolonisation de l'Afrique : Afrique australe et corne de l'Afrique ; n° 6 — Ethnonymes et Toponymes ; n° 7 — Les relations historiques et socio-culturelles entre l'Afrique et le monde arabe ; n° 8 — La méthodologie de l'histoire de l'Afrique contemporaine ; n° 9 — Le processus d'éducation et l'historiographie en Afrique ; n° 10 — L'Afrique et la seconde guerre mondiale ; n° 11 — Libya Antiqua.

naux de libération, sont justement perçus pour ce qu'ils furent: de vigoureuses affirmations d'identité qui ont contribué à forger le concept universel d'humanité. Il est évident aujourd'hui que l'héritage africain a marqué, plus ou moins selon les lieux, les modes de sentir, de penser, de rêver et d'agir de certaines nations de l'hémisphère occidental. Du sud des Etats-Unis jusqu'au nord du Brésil, en passant par la Caraïbe ainsi que sur la côte du Pacifique, les apports culturels hérités de l'Afrique sont partout visibles; dans certains cas même ils constituent les fondements essentiels de l'identité culturelle de quelques éléments les plus importants de la population.

De même, cet ouvrage fait clairement apparaître les relations de l'Afrique avec l'Asie du Sud à travers l'océan Indien, ainsi que les apports africains aux autres civilisations, dans le jeu des échanges mutuels.

Je suis convaincu que les efforts des peuples d'Afrique pour conquérir ou renforcer leur indépendance, assurer leur développement et affermir leurs spécificités culturelles, doivent s'enraciner dans une conscience historique rénovée, intensément vécue et assumée de génération en génération.

Et ma formation personnelle, l'expérience que j'ai acquise comme enseignant et comme Président, dès les débuts de l'indépendance, de la première commission créée en vue de la réforme des programmes d'enseignement de l'histoire et de la géographie dans certains pays d'Afrique de l'Ouest et du Centre, m'ont appris combien était nécessaire, pour l'éducation de la jeunesse et pour l'information du public un ouvrage d'histoire élaboré par des savants connaissant du dedans les problèmes et les espoirs de l'Afrique et capables de considérer le continent dans son ensemble.

Pour toutes ces raisons, l'Unesco veillera à ce que cette *Histoire générale de l'Afrique* soit largement diffusée, dans de nombreuses langues, et qu'elle serve de base à l'élaboration de livres d'enfants, de manuels scolaires, et d'émissions télévisées ou radiodiffusées. Ainsi, jeunes, écoliers, étudiants et adultes, d'Afrique et d'ailleurs, pourront avoir une meilleure vision du passé du continent africain, des facteurs qui l'expliquent et une plus juste compréhension de son patrimoine culturel et de sa contribution au progrès général de l'humanité. Cet ouvrage devrait donc contribuer à favoriser la coopération internationale et à renforcer la solidarité des peuples dans leurs aspirations à la justice, au progrès et à la paix. Du moins est-ce le vœu que je forme très sincèrement.

Il me reste à exprimer ma profonde gratitude aux membres du Comité scientifique international, au rapporteur, aux directeurs des différents volumes, aux auteurs et à tous ceux qui ont collaboré à la réalisation de cette prodigieuse entreprise. Le travail qu'ils ont effectué, la contribution qu'ils ont apportée montrent bien ce que des hommes, venus d'horizons divers mais animés d'une même bonne volonté, d'un même enthousiasme au service de la vérité de tous les hommes, peuvent faire, dans le cadre international qu'offre l'Unesco, pour mener à bien un projet d'une grande valeur scientifique et culturelle. Ma reconnaissance va également aux organisations et gouvernements qui, par leurs dons généreux, ont permis à l'Unesco de publier cette œuvre dans différentes langues et de lui assurer le rayonnement universel qu'elle mérite, au service de la communauté internationale tout entière.

Chronologie

Il a été convenu d'adopter la présentation suivante pour l'écriture des dates :

Pour la Préhistoire, les dates peuvent être présentées de deux manières :

— soit en référence à l'époque actuelle, ce sont les dates BP (before present), *l'année de référence étant + 1950 : toutes les années antérieures sont donc négatives par rapport à + 1950 ;*

— soit en référence au début de l'ère chrétienne : les dates fixées par rapport à l'ère chrétienne sont marquées par le signe – ou + précédant les dates. En ce qui concerne les siècles, les mentions « avant Jésus-Christ », « après Jésus-Christ » sont remplacées par « avant l'ére chrétienne », « de l'ère chrétienne ».

Exemples:

(a) 2300 BP = –350 ;

(b) 2900 av. J.-C. = –2900 ; 1800 apr. J.-C. = + 1800 ;

(c) Ve siècle av. J.-C. = Ve siècle avant l'ère chrétienne ; IIIe siècle apr. J.-C. = IIIe de l'ère chrétienne.

Note concernant la double datation

L'an 1 de l'hégire (date de l'émigration de Muḥammad et de ses partisans de La Mecque à Médine) correspond à l'an 622 de l'ère chrétienne. Il n'y a pas coïncidence en nombre de jours entre les durées des années musulmane et chrétienne, l'année musulmane étant plus courte que l'année chrétienne. Une année en calendrier hégire est souvent à cheval sur deux années chrétiennes.

Exemples : 345/956 (l'an 345 l'hégire/l'an 956 de l'ère chrétienne); 280/902-903 (l'an 280 de l'hégire/902-903 de l'ère chrétienne).

Il existe, du reste, pour faciliter le travail des historiens, des tables de concordance : F. Wüstenfeld, Wergleichungftabelle der Muhammededanischen und Christiischen Zeitrechnungen, *1854, revue par Mahler, 1926 et Spuler, 1961. Voir aussi Cattenoz*, Table de concordance des ères chrétienne et hégirienne, *1954 et W. Haig*, Comparative tables of Muhammedan and Christian dates, *1912*.

Les deux dates (hégire et ère chrétienne) sont toujours séparées par une barre oblique. Les dates d'une même ère sont séparées par un tiret. Dans le cas d'une date de l'hégire utilisée seule, il est en général précisé « de l'hégire ».

Présentation du projet

par
*le professeur Bethwell Allan Ogot,**
président du Comité scientifique international
pour la rédaction d'une Histoire générale de l'Afrique

La Conférence générale de l'Unesco, à sa seizième session, a demandé au Directeur général d'entreprendre la rédaction d'une Histoire générale de l'Afrique. Ce travail considérable a été confié à un Comité scientifique international créé par le Conseil exécutif en 1970.

Aux termes des statuts adoptés par le Conseil exécutif de l'Unesco en 1971, ce Comité se compose de trente-neuf membres (dont deux tiers d'Africains et un tiers de non-Africains) siégeant à titre personnel et nommés par le Directeur général de l'Unesco pour la durée du mandat du Comité.

La première tâche du Comité était de définir les principales caractéristiques de l'ouvrage. Il les a définies comme suit à sa deuxième session :

• Tout en visant à la plus haute qualité scientifique possible, *l'Histoire générale de l'Afrique* ne cherche pas à être exhaustive et est un ouvrage de synthèse qui évitera le dogmatisme. A maints égards, elle constitue un exposé des problèmes indiquant l'état actuel des connaissances et les grands courants de la recherche, et n'hésite pas à signaler, le cas échéant, les divergences d'opinion. Elle préparera en cela la voie à des ouvrages ultérieurs.

• L'Afrique est considérée comme un tout. Le but est de montrer les relations historiques entre les différentes parties du continent trop souvent subdivisé dans les ouvrages publiés jusqu'ici. Les liens, historiques de l'Afrique avec les autres continents reçoivent l'attention qu'ils méritent, et sont

* Au cours de la sixième session plénière du Comité scientifique international pour la rédaction d'une Histoire générale de l'Afrique (Brazzaville, août 1983), il a été procédé à l'élection d'un nouveau bureau, et le professeur Ogot a été remplacé par le professeur Albert Adu Boahen.

analysés sous l'angle des échanges mutuels et des influences multilatérales, de manière à faire apparaître sous un jour approprié la contribution de l'Afrique au développement de l'humanité.

• L'*Histoire générale de l'Afrique* est, avant tout, une histoire des idées et des civilisations, des sociétés et des institutions. Elle se fonde sur une grande diversité de sources, y compris la tradition orale et l'expression artistique.

• L'*Histoire générale de l'Afrique* est envisagée essentiellement de l'intérieur. Ouvrage savant, elle est aussi, dans une large mesure, le reflet fidèle de la façon dont les auteurs africains voient leur propre civilisation. Bien qu'élaborée dans un cadre international et faisant appel à toutes les données actuelles de la science, l'*Histoire* sera aussi un élément capital pour la reconnaissance du patrimoine culturel africain et mettra en évidence les facteurs qui contribuent à l'unité du continent. Cette volonté de voir les choses de l'intérieur constitue la nouveauté de l'ouvrage et pourra, en plus de ses qualités scientifiques, lui conférer une grande valeur d'actualité. En montrant le vrai visage de l'Afrique, l'*Histoire* pourrait, à une époque dominée par les rivalités économiques et techniques, proposer une conception particulière des valeurs humaines.

Le Comité a décidé de présenter l'ouvrage portant sur plus de trois millions d'années d'histoire de l'Afrique, en huit volumes comprenant chacun environ 800 pages de textes avec des illustrations, des photographies, des cartes et des dessins au trait.

Pour chaque volume, il est désigné un directeur principal qui est assisté, le cas échéant, par un ou deux codirecteurs.

Les directeurs de volume sont choisis à l'intérieur comme à l'extérieur du Comité par ce dernier qui les élit à la majorité des deux tiers. Ils sont chargés de l'élaboration des volumes, conformément aux décisions et aux plans arrêtés par le Comité. Ils sont responsables sur le plan scientifique devant le Comité ou, entre deux sessions du Comité, devant le Bureau, du contenu des volumes, de la mise au point définitive des textes, des illustrations et, d'une manière générate, de tous les aspects scientifiques et techniques de l'*Histoire*. C'est le Bureau qui, en dernier ressort, approuve le manuscrit final. Lorsqu'il l'estime prêt pour l'édition, il le transmet au Directeur général de l'Unesco. Le Comité, ou le Bureau, entre deux sessions du Comité, reste donc le maître de l'œuvre.

Chaque volume comprend une trentaine de chapitres. Chaque chapitre est rédigé par un auteur principal assisté le cas échéant d'un ou de deux collaborateurs.

Les auteurs sont choisis par le Comité au vu de leur curriculum vitae. La préférence est donnée aux auteurs africains, sous réserve qu'ils possédent les titres voulus. Le Comité veille particulièrement à ce que toutes les régions du continent ainsi que d'autres régions ayant eu des relations historiques ou culturelles avec l'Afrique soient, dans toute la mesure du possible, équitablement représentées parmi les auteurs.

Après leur approbation par le directeur de volume, les textes des différents chapitres sont envoyés à tous les membres du Comité pour qu'ils en fassent la critique.

Au surplus, le texte du directeur de volume est soumis à l'examen d'un comité de lecture, désigné au sein du Comité scientifique international, en fonction des compétences des membres; ce comité est chargé d'une analyse approfondie du fond et de la forme des chapitres.

Le Bureau approuve en dernier ressort les manuscrits.

Cette procédure qui peut paraître longue et complexe s'est révélée nécessaire car elle permet d'apporter le maximum de garantie scientifique à l'*Histoire générale de l'Afrique*. En effet, il est arrivé que le Bureau rejette des manuscrits ou demande des réaménagements importants ou même confie la rédaction du chapitre à un autre auteur. Parfois, des spécialistes d'une période donnée de l'histoire ou d'une question donnée sont consultés pour la mise au point définitive d'un volume.

L'ouvrage sera publié en premier lieu, en une édition principale, en anglais, en français, et en arabe et en une édition brochée dans les mêmes langues.

Une version abrégée en anglais et en français servira de base pour la traduction en langues africaines. Le Comité scientifique international a retenu comme premières langues africaines dans lesquelles l'ouvrage sera traduit: le kiswahili et le hawsa.

Il est aussi envisagé d'assurer, dans toute la mesure du possible, la publication de l'*Histoire générale de l'Afrique*, en plusieurs langues de grande diffusion internationale (entre autres, allemand, chinois, espagnol, italien, japonais, portugais, russe, etc.).

Il s'agit donc, comme on peut le voir, d'une entreprise gigantesque qui constitue une immense gageure pour les historiens de l'Afrique et la communauté scientifique en général, ainsi que pour l'Unesco qui lui accorde son patronage. On peut en effet imaginer sans peine la complexité d'une tâche comme la rédaction d'une histoire de l'Afrique, qui couvre, dans l'espace, tout un continent et, dans le temps, les quatre derniers millions d'années, respecte les normes scientifiques les plus élevées et fait appel, comme il se doit, à des spécialistes appartenant à tout un éventail de pays, de cultures, d'idéologies, et de traditions historiques. C'est une entreprise continentale, internationale et interdisciplinaire de grande envergure.

En conclusion, je tiens à souligner l'importance de cet ouvrage pour l'Afrique et pour le monde entier. A l'heure où les peuples d'Afrique luttent pour s'unir et mieux forger ensemble leurs destins respectifs, une bonne connaissance du passé de l'Afrique, une prise de conscience des liens qui unissent les Africains entre eux et l'Afrique aux autres continents devraient faciliter, dans une grande mesure, la compréhension mutuelle entre les peuples de la terre, mais surtout faire connaître un patrimoine culturel qui est le bien de l'humanité tout entière.

Bethwell Allan Ogot
8 août 1979
Président du Comité scientifique international
pour la rédaction d'une *Histoire générale de l'Afrique*

CHAPITRE PREMIER

L'Afrique dans le contexte de l'histoire mondiale

Ivan Hrbek

Un extraterrestre qui aurait visité l'Ancien Monde au début du VII^e^ siècle de l'ère chrétienne, puis serait revenu cinq siècles plus tard — vers 1100 — aurait fort bien pu conclure de ses observations que la totalité de ses habitants deviendraient bientôt musulmans.

Au temps de sa première visite, la communauté qui s'était rassemblée à La Mecque, petite ville perdue dans l'immensité des déserts d'Arabie, autour du prédicateur de la nouvelle religion, le prophète Muḥammad, ne comptait même pas une centaine de membres et ceux-ci devaient affronter l'hostilité grandissante de leurs compatriotes. Cinq siècles plus tard, les fidèles de l'islam étaient disséminés sur un territoire qui s'étendait des bords de l'Èbre, du Sénégal et du Niger à l'ouest aux rives du Syr-Daria et de l'Indus à l'est, s'avançait au nord jusqu'à la Volga, au cœur même du continent eurasiatique, et atteignait au sud la côte orientale de l'Afrique.

Dans la partie centrale de ce territoire, les musulmans constituaient la majorité de la population, tandis que dans certaines régions de sa périphérie, ils comptaient parmi les dirigeants ou les commerçants, s'employant à repousser toujours plus loin les frontières de l'Islam. Sans doute le monde islamique avait-il déjà perdu à cette époque son unité politique : morcelé en de nombreux États indépendants, il avait même dû céder du terrain en certains endroits (dans le nord de l'Espagne, en Sicile et, juste à la fin de la période considérée, dans une petite partie de la Palestine et du Liban), mais il n'en représentait pas moins une culture et une civilisation relativement homogènes, dont la vitalité était loin d'être épuisée.

Entre-temps, l'islam avait cessé d'être une religion exclusivement arabe; la nouvelle foi avait réussi à rallier et à assimiler les éléments ethniques les plus divers pour les fondre dans le creuset d'une communauté culturelle et religieuse unique. Né sous le soleil brûlant de la péninsule d'Arabie, l'islam avait su s'acclimater sous diverses latitudes et parmi des peuples aussi différents que les paysans de Perse, d'Égypte et d'Espagne, les nomades berbères somali et turcs, les montagnards afghans et kurdes, les parias de l'Inde, les commerçants soninke et les dirigeants du Kānem. Nombre de ces peuples étaient devenus à leur tour d'ardents défenseurs de l'islam qui, reprenant le flambeau des mains des Arabes, propageaient la foi dans de nouvelles directions.

Devant une réussite aussi éclatante, notre extraterrestre ne pouvait manquer d'être aussi impressionné que les nombreux historiens qui n'ont pas hésité à qualifier d'« ère islamique » la période allant du VII^e au XI^e siècle, voire au-delà. Non que les peuples musulmans aient dominé l'ensemble de la planète ou qu'ils aient exercé une influence politique, religieuse ou culturelle décisive sur le reste du monde; l'expression est à prendre dans un sens tout relatif: des différentes aires culturelles de l'époque, le monde islamique a été la plus dynamique et la plus progressive dans un certain nombre de domaines de l'activité humaine. Il serait bien sûr inexact de passer sous silence les changements survenus en d'autres régions ou de sous-estimer ce qui a été accompli par d'autres peuples en Afrique, en Asie et en Europe durant la même période, puisque déjà s'y dessinaient certaines tendances annonciatrices de l'évolution ultérieure, qui ne furent pas sans influencer la destinée du monde.

L'essor de la civilisation islamique

La conquête arabe présente de nombreuses similitudes avec les autres tentatives du même type retenues par l'histoire, mais elle s'en différencie aussi à bien des égards. Tout d'abord, bien qu'inspirés par un enseignement religieux, les Arabes n'attendaient pas, en principe, des peuples conquis qu'ils se rallient à leur communauté religieuse, mais leur permettaient de conserver leurs croyances propres. Au bout de quelques générations, toutefois, la plus grande partie des populations urbaines s'était convertie à l'islam, et ceux-là mêmes qui n'y adhéraient point tendaient à adopter l'arabe, devenu la langue véhiculaire d'une culture commune. L'empire arabe avait été édifié par une armée de guerriers nomades, mais cette armée avait à sa tête des marchands citadins déjà familiarisés avec les cultures des territoires occupés. Contrairement à d'autres empires nomades, l'empire fondé par les Arabes sut préserver longtemps son unité; alors que les Mongols, par exemple, avaient adopté les langues et les systèmes religieux des territoires occupés, les Arabes imposèrent leur langue et leur autorité aux divers peuples qu'ils avaient soumis.

Les conquêtes arabes des VII^e et VIII^e siècles ont eu deux effets marquants et durables. Le plus immédiat et le plus spectaculaire fut la création d'un nouveau grand Etat dans le bassin méditerranéen et au Proche-Orient.

Le second, moins rapide et moins tumultueux mais tout aussi important, fut la floraison d'une nouvelle culture à l'intérieur de cet État.

L'État arabe s'était constitué en un véritable empire avec une rapidité rarement égalée dans l'histoire. Un siècle après leur apparition sur la scène mondiale, les Arabes étaient les maîtres d'un territoire s'étendant des Pyrénées, aux frontières de la France, au Pamir, en Asie centrale. L'Espagne, l'Afrique du Nord, l'Égypte, l'ancien empire byzantin au sud du Taurus et l'Empire perse à l'est étaient désormais rattachés à un même royaume impérial, aussi vaste que l'avait été l'Empire romain à son apogée.

Pendant un peu plus d'un siècle, les conquérants arabes réussirent à préserver la cohésion des territoires soumis. Dans la deuxième moitié du VIII^e^ siècle, différentes régions commencèrent à leur échapper tandis que les musulmans non arabes revendiquaient leurs droits à partager le pouvoir politique et administratif. A l'ouest, l'Espagne, l'Afrique du Nord et, plus tard, l'Égypte recouvrèrent progressivement leur indépendance et s'engagèrent dans des voies différentes. A l'est, diverses dynasties d'origine persane ou turque (mais de culture persane) firent leur apparition et étendirent bientôt leur domination aux régions orientales du califat. A la fin du XI^e^ siècle, l'Empire arabe avait depuis longtemps perdu sa grandeur passée. Il s'était morcelé en une extraordinaire mosaïque de petits États, de pouvoirs régionaux et de dynasties rivales, dont un petit nombre seulement étaient d'origine arabe.

Ainsi l'Empire arabe des premiers conquérants avait fait place au monde musulman du Moyen Age : monde, et non plus empire, car constitué d'États politiquement autonomes et souvent hostiles, et cependant conscients d'une identité commune qui les différenciait des autres régions du globe ; musulman, et pas seulement arabe, car fondé sur une foi commune plus que sur des liens ethniques.

Le second résultat durable de la conquête arabe fut la création, au sein de l'Islam, d'une civilisation nouvelle. Les conquérants arabes avaient bâti leur empire grâce à la nouvelle foi islamique et à leurs prouesses militaires, mais la culture de ces hommes du désert était plutôt simple et rudimentaire. Comparé au riche héritage classique — hellénistique ou persan — des pays conquis, l'apport culturel des Arabes apparaissait assez limité. Il fut néanmoins important à bien des égards. En effet, outre leur religion, les Arabes transmettaient leur langue, qui allait devenir la principale langue administrative, littéraire et scientifique de tout le monde musulman, ainsi que leur poésie et leurs conceptions esthétiques.

La civilisation riche et originale qui caractérisa le monde musulman à son apogée était une synthèse des diverses traditions des peuples ayant rallié l'Islam ou vivant sous sa domination. Héritière des acquis matériels et intellectuels des peuples du Proche-Orient et de la Méditerranée, elle avait également fait siens et assimilé de nombreux traits d'origine indienne et chinoise qu'elle avait contribué ensuite à diffuser.

Il serait erroné de ne voir dans la civilisation musulmane qu'un ensemble disparate d'emprunts culturels. Certes, dans un premier temps, de nombreux

éléments étrangers furent adoptés sans la moindre transformation, mais ils allaient progressivement être combinés à d'autres éléments, amplifiés et développés jusqu'à prendre des formes originales, alimentant et stimulant la créativité musulmane dans les domaines scientifique, artistique et technologique. Ainsi est apparue une civilisation spécifiquement musulmane, reflétant le nouvel universalisme et le nouvel ordre social.

Facteurs géographiques et économiques

L'épanouissement de cette civilisation a été rendu possible par un ensemble de facteurs favorables, dialectiquement liés entre eux. L'Empire musulman a été édifié dans une région qui était le berceau de la plus ancienne civilisation du monde. Les conquérants arabes y avaient trouvé une culture et une économie urbaines issues d'une tradition séculaire dont, très rapidement, ils surent tirer profit en s'établissant dans les villes déjà existantes mais aussi en fondant de nombreuses cités nouvelles. C'est par leur caractère urbain que le monde musulman et sa civilisation se sont le plus différenciés de l'Occident chrétien au début du Moyen Age. L'existence au sein de l'Empire musulman de nombreuses villes fortement peuplées a eu des conséquences considérables sur l'ensemble de son économie et en particulier sur ses relations commerciales avec d'autres parties de l'Ancien Monde. C'est au cœur même de l'empire que se trouvaient les centres économiques et culturels les plus importants. A la même époque, l'Europe occidentale offrait un tableau bien différent, caractérisé par un éparpillement de communautés rurales et une activité commerciale et intellectuelle réduite à sa plus simple expression. Le développement économique et social du monde musulman a donc suivi des orientations générales diamétralement opposées à celles qui ont caractérisé à la même époque l'histoire de l'Europe.

Le rattachement à l'Empire musulman d'un aussi grand nombre de pays a favorisé l'essor des activités commerciales à un point qui ne pouvait être atteint lorsque la région était politiquement morcelée. A compter des dernières années du VII^e siècle et jusqu'à la fin du XII^e siècle, l'Empire musulman a fonctionné comme une zone de libre échange. Les biens produits dans l'une de ses régions étaient bientôt disponibles dans les autres, de sorte que les mêmes habitudes de consommation étaient partagées par des populations nombreuses et diversifiées sur un vaste territoire. Situé à mi-chemin entre l'Orient et l'Occident, le monde musulman a également contribué à diffuser les innovations techniques chez les peuples voisins. L'accroissement des échanges commerciaux entre les différentes parties de l'Empire islamique et au-delà de ses frontières a stimulé les productions locales destinées à de nouveaux marchés. Il a aussi donné une impulsion nouvelle aux découvertes et aux applications techniques dans le domaine de la navigation, par exemple, dans des domaines connexes tels que la construction navale, l'astronomie et la géographie, et également dans celui des pratiques commerciales et bancaires.

L'essor économique amorcé au VIIIe siècle et qui s'est poursuivi pendant plusieurs siècles tient aussi pour beaucoup à l'afflux de métaux précieux dans les régions centrales du Proche-Orient. Les premiers dinars d'or ont été frappés à la fin du VIIe siècle par les Umayyades; ils avaient cours essentiellement dans les anciennes provinces byzantines, les régions situées plus à l'est continuant pendant longtemps encore à utiliser les monnaies d'argent traditionnelles. Au IXe siècle, l'accroissement de la quantité d'or disponible a entraîné un bouleversement du système monétaire de l'Empire musulman: les pays où, depuis des temps immémoriaux, n'avaient circulé que des pièces d'argent adoptèrent une double monnaie, et dans toutes les régions orientales du califat on commença à frapper des dinars d'or. Il en fut différemment à l'ouest: faute surtout d'avoir facilement accès à des mines d'or, le Maghreb et l'Espagne musulmane restèrent longtemps attachés à la monnaie d'argent. La situation n'évolua qu'au Xe siècle, lorsque les importations d'or en provenance du Soudan occidental se développèrent et, sous les Almoravides, le dinar était devenu une monnaie internationalement reconnue[1]. L'émission en grandes quantités d'excellentes pièces d'or et d'argent a eu de nombreuses incidences sur la vie économique des pays musulmans. L'accroissement de la consommation de divers biens stimula la production, mais provoqua dans le même temps une hausse brutale des prix.

Du point de vue géographique, l'Empire musulman était également avantagé par sa position au cœur de l'Ancien Monde. Dominant la région de la péninsule, elle-même située entre les deux grandes aires maritimes de la Méditerranée et de l'océan Indien, les musulmans disposaient d'un atout décisif pour le commerce avec les contrées lointaines. Par son immensité même, des rives de l'Atlantique aux frontières chinoises, le monde musulman était la seule grande aire culturelle qui se trouva en contact direct avec chacune des autres — Byzance, l'Europe occidentale, l'Inde et la Chine. Sa situation géographique lui permettait aussi de nouer des liens avec de vastes zones frontières et de nouveaux peuples — dans les plaines fluviales de l'Eurasie, en Asie centrale, dans le Sahel soudanais par-delà le Sahara et en Asie du Sud-Est. C'est dans ces régions que se poursuivit l'expansion de l'Islam après la première vague de conquêtes, principalement le long des grands axes commerciaux terrestres — la piste des steppes, des déserts et des oasis qui reliait l'Asie centrale à l'Afrique occidentale — et maritimes — la route conduisant aux pays situés en bordure de l'océan Indien et à l'Extrême-Orient.

Cette position centrale destinait le monde musulman à servir d'intermédiaire — ou de pont — entre toutes les autres régions de l'Ancien Monde. En même temps que les marchandises transportées par terre ou par mer circulaient bon nombre d'idées, de concepts et d'innovations technologiques et scientifiques nouvelles. Certaines n'étaient acceptées que des seuls musulmans, mais le plus grand nombre étaient également adoptées dans les régions jouxtant l'empire. Il est le plus souvent difficile de savoir comment ou à quels moments

1. Voir C. Cahen, 1981.

ces emprunts culturels ou techniques se sont produits, mais leur réalité ne saurait être mise en doute. Le papier fut ainsi l'un des premiers produits importants qui aient été transmis de la Chine à l'Europe en passant par les territoires musulmans. Invention chinoise à l'origine, il avait été introduit dans l'Empire musulman par des prisonniers de guerre chinois emmenés à Samarkand en 751. Ces papetiers chinois enseignèrent aux musulmans leurs techniques de fabrication, et Samarkand devint la première ville productrice de papier à l'extérieur de la Chine. Cette activité fut ensuite reprise par Bagdad, puis en Arabie, en Syrie et en Égypte, et enfin au Maroc (au IX^e siècle) et en Espagne musulmane (dans la première moitié du X^e siècle). Dans cette dernière région, la ville de Játiva (Shāṭiba en arabe) devint le principal centre de fabrication du papier et, de là, la technique fut introduite au XII^e siècle en Catalogne, qui fut ainsi la première région d'Europe à produire du papier. Point n'est besoin de souligner l'impact considérable qu'eut sur la culture et la civilisation en général la diffusion de l'une des plus importantes inventions de l'humanité.

De même en mathématiques, la numération décimale inventée en Inde fut adoptée très tôt (dès le VIII^e siècle) par les musulmans — qui appelaient chiffres indiens ce que nous appelons chiffres arabes — et transmise au monde occidental entre la fin du IX^e siècle et le milieu du X^e siècle. L'adoption de la numération décimale par les musulmans rendit possible le développement de l'algèbre, branche des mathématiques qui, jusque-là, n'avait fait l'objet d'aucune étude sérieuse et systématique. Sans les bases de l'algèbre, les mathématiques et les sciences naturelles modernes n'auraient pas vu le jour.

Le monde islamique et l'Afrique

Voyons à présent quel fut l'impact du monde musulman et de sa civilisation sur l'Afrique et sur les peuples africains. Nous traiterons dans un premier temps des régions du continent africain qui se trouvèrent assimilées à l'Empire musulman à l'issue de la première vague de conquêtes, c'est-à-dire l'Égypte et l'Afrique du Nord, avant de nous intéresser aux régions qui ont, d'une manière ou d'une autre, subi l'influence de l'Islam ou des peuples musulmans sans avoir été politiquement rattachées à aucun des grands États islamiques de l'époque.

L'histoire de l'Égypte islamique entre le VII^e siècle et la fin du XI^e siècle est celle, fascinante, d'une province importante mais assez reculée du califat devenant le centre du puissant empire des Fatimides, simple grenier à l'origine puis principal entrepôt commercial entre la Méditerranée et l'océan Indien, sorte de parent pauvre du monde musulman sur le plan des activités intellectuelles devenant l'un des plus grands centres culturels arabes. L'Égypte a influé à maintes reprises sur les destinées d'autres parties de l'Afrique ; elle a été le point de départ de la conquête arabe du Maghreb du VII^e siècle, puis de l'invasion hilālī du XI^e siècle. La première eut pour effet d'islamiser l'Afrique du Nord, et la seconde de l'arabiser. Ce fut à partir de l'Égypte que les Bédouins arabes entamèrent leur mouvement vers le sud et pénétrèrent progressivement en Nubie, ouvrant ainsi la voie au déclin de ses royaumes chrétiens et à l'arabisation du Soudan niloti-

que. Bien que l'Égypte ait cessé pendant cette période d'être une terre chrétienne et que la majorité de sa population se soit convertie à l'islam, le patriarcat d'Alexandrie continuait de contrôler les églises monophysites de Nubie et d'Éthiopie et fut par moments l'instrument de la politique égyptienne dans ces pays.

Il ne faut pas non plus perdre de vue le fait que l'Égypte était la destination finale d'un grand nombre d'esclaves noirs d'Afrique qui furent importés de Nubie (selon le célèbre traité [*baḳt*]), d'Éthiopie et du Soudan occidental et central. Parmi cette malheureuse marchandise humaine, il se trouva un certain Kāfūr qui finit par devenir le véritable chef du pays. D'autres, par milliers, devinrent des militaires, exerçant une influence considérable en matière de politique intérieure. Cependant, le plus grand nombre d'entre eux furent employés à diverses tâches modestes ou subalternes.

Il faudra attendre les XII^e^ et XIII^e^ siècles pour que l'Égypte joue véritablement un rôle de premier plan en se posant en champion de l'islam face aux croisés occidentaux et aux envahisseurs mongols, mais elle n'aurait pu le faire sans la consolidation politique et économique des siècles précédents.

Au Maghreb, les conquérants arabes se heurtèrent à la résistance opiniâtre des Berbères et ne parvinrent à soumettre les principales régions qu'à la fin du VII^e^ siècle. La plupart des Berbères se convertirent alors à l'islam et, malgré le ressentiment que leur inspirait la domination politique arabe, ils devinrent d'ardents partisans de la nouvelle foi, qu'ils contribuèrent à propager de l'autre côté du détroit de Gibraltar et au-delà du Sahara. Les guerriers berbères formaient le gros des armées musulmanes qui conquirent l'Espagne sous les Umayyades, comme des troupes aghlabides qui arrachèrent la Sicile aux Byzantins et des forces fatimides qui menèrent des campagnes victorieuses en Égypte et en Syrie.

L'Afrique du Nord occupait une position clé dans le monde musulman, au plan politique et économique. C'est du Maghreb que fut lancée la conquête de l'Espagne et de la Sicile, dont on sait les répercussions sur l'histoire de la Méditerranée occidentale et de l'Europe.

Le Maghreb a été un maillon important entre plusieurs civilisations et le relais d'influences diverses circulant dans les deux sens. Sous la domination musulmane, cette région de l'Afrique se trouva à nouveau rattachée à une économie d'importance mondiale, dans l'orbite de laquelle elle joua un rôle de premier plan. Au cours de la période étudiée, elle connut une nouvelle croissance démographique, une urbanisation considérable et un regain de prospérité économique et sociale.

Du point de vue religieux, les Berbères ont exercé une double influence. Tout d'abord, leurs traditions démocratiques et égalitaires les ont poussés très tôt à adhérer à celles des sectes de l'islam qui prêchaient ces principes. Bien que le kharidjisme berbère ait été écrasé après s'être épanoui pendant plusieurs siècles et qu'il n'ait survécu que dans quelques communautés, l'esprit de réforme et de populisme est demeuré partie intégrante de l'islam maghrébin, comme en témoignent les grands mouvements des Almoravides et des Almohades ainsi que la multiplication des confréries soufies.

La seconde grande contribution des Berbères — à l'Islam, mais aussi à l'Afrique — fut d'introduire la religion musulmane au sud du Sahara. Les caravanes de commerçants berbères qui traversaient le grand désert en direction des régions plus fertiles du Sahel et du Soudan ne transportaient pas seulement des marchandises: elles propageaient de nouvelles conceptions religieuses et culturelles qui trouvèrent un écho au sein de la classe des marchands avant de séduire les cours des souverains africains[2]. Une seconde vague d'islamisation de la ceinture soudanaise devait se produire au XI^e siècle avec l'essor des Almoravides, mouvement religieux authentiquement berbère. L'influence de l'islam berbère et de ses aspirations réformistes ne disparut jamais au Soudan: elle devait resurgir avec une force particulière au moment des *djihād* du XIX^e siècle.

Cette ouverture sur le Sahara et la zone soudanaise conférait à l'Afrique du Nord une importance particulière pour l'économie du monde musulman. Lorsque l'or soudanais commença à affluer vers la côte méditerranéenne en quantités toujours plus grandes, il provoqua un essor économique qui permit à de nombreuses dynasties musulmanes régnant à l'ouest d'abandonner la monnaie d'argent pour la monnaie d'or. L'exploitation des mines de sel du Sahara s'intensifia, en réponse à la demande croissante de l'Afrique subsaharienne pour cette indispensable substance minérale. Selon des travaux récents faisant autorité, les échanges avec l'Afrique subsaharienne ont probablement constitué pendant de nombreux siècles la branche la plus fructueuse du commerce extérieur de l'Empire musulman[3].

La zone soudanaise occidentale est une des régions de l'Afrique qui, n'ayant pas été soumise par les Arabes ni par aucun autre peuple musulman, n'a jamais fait partie du califat; elle n'en a pas moins subi des influences musulmanes de plus en plus fortes à travers les contacts commerciaux et culturels et finit par se trouver intégrée jusqu'à un certain point au système économique de l'Islam. La situation était sensiblement la même sur la côte orientale de l'Afrique, avec toutefois des différences importantes.

Depuis l'Antiquité, la côte est était fréquentée par les marchands venus du sud de l'Arabie et de Perse pour y faire du commerce. Après l'essor de l'Islam et la fondation de l'Empire islamique, un vaste réseau commercial contrôlé par des musulmans, pour la plupart arabes ou persans, se mit en place dans l'océan Indien; reliant les rives du golfe Arabo-Persique[4] et (plus tard) de la mer Rouge à l'Inde, la Malaisie, l'Indonésie et la Chine du Sud, il s'étendait également à la côte orientale de l'Afrique, aux Comores et à certaines parties de Madagascar. La prospérité des villes côtières appartenant à ce réseau était, dans une large mesure, liée à la situation économique générale de toute l'aire de l'océan Indien, et en particulier des pays musulmans. Et, du fait de l'expansion économique continue qui caractérisa la période étudiée, surtout lorsque les Fatimides eurent commencé à développer leurs relations commerciales avec les pays de l'océan Indien, les établissements de

2. La diffusion de l'Islam est étudiée plus en détail au chapitre 3 ci-après.
3. E. Ashtor, 1976, p. 100-102.
4. Le « golfe Persique », selon son appellation officielle.

la côte orientale de l'Afrique furent appelés à jouer un rôle plus important encore avec leurs exportations d'or, de fer, de peaux et d'autres produits. Cette situation assura non seulement la prospérité matérielle des villes côtières mais aussi, d'une manière indirecte, l'épanouissement de la religion et de la culture islamiques: ainsi étaient jetées les bases qui, aux siècles suivants, allaient permettre l'éclosion de la culture swahili.

Il est certain que l'expansion rapide de l'Islam causa un tort considérable à l'économie de l'Éthiopie, en lui barrant l'accès à la mer Rouge et en monopolisant le commerce avec les régions voisines. Elle eut également des répercussions politiques: le pays se morcela et l'autorité centrale de l'État en fut affaiblie pour plus de deux siècles. La suprématie musulmane dans les régions côtières eut pour autres conséquences le déplacement vers le sud du centre de gravité politique de l'Éthiopie et une expansion plus marquée dans cette direction. Les régions du Sud devinrent alors le nouveau foyer à partir duquel l'Éthiopie chrétienne allait renaître au IXe siècle. A partir du Xe siècle, une nouvelle vague d'islamisation gagna l'intérieur du pays, où pénétraient les marchands musulmans des îles Dahlak et Zaylāʿ, tandis que les premiers États musulmans étaient fondés dans le sud de son territoire actuel. Les conditions essentielles étaient ainsi réunies pour qu'aux siècles suivants l'Islam et la chrétienté se trouvent engagés dans une longue lutte pour la domination de la région éthiopienne.

L'impact que l'essor de l'Empire islamique a eu sur l'Afrique au cours des cinq siècles étudiés pourrait être résumé comme suit:

La façade méditerranéenne du continent — depuis l'isthme de Suez jusqu'au détroit de Gibraltar — et la côte atlantique adjacente se sont trouvées totalement intégrées au monde islamique. Ces régions ont cessé à jamais d'être des terres chrétiennes et devaient même servir de base à de nouvelles avancées de l'Islam, en Espagne et en Sicile d'une part, et au Sahara et dans la zone soudanaise occidentale d'autre part.

Dans le nord-est de l'Afrique, l'expansion de l'Islam a entraîné l'affaiblissement des États nubien et éthiopien sans que ces pays soient soumis pour autant. Tandis que la Nubie passait progressivement sous le contrôle économique et politique de l'Égypte musulmane et que les Arabes nomades pénétraient son territoire jusqu'au point de provoquer sa déchristianisation, l'Éthiopie conservait son indépendance politique et culturelle, mais était amenée à adapter sa politique extérieure à un environnement de plus en plus dominé par les musulmans.

Le Sahara et de vastes régions du Soudan étaient à présent ouverts au commerce et rattachés ainsi à la sphère économique musulmane, au sein de laquelle leurs principales exportations — l'or et les esclaves — jouèrent un rôle croissant. La religion et la culture islamiques se diffusèrent le long des routes commerciales et s'intégrèrent progressivement aux cultures africaines.

En Afrique orientale, l'expansion du commerce musulman joua un rôle comparable, à cette grande différence près que les marchands musulmans

limitèrent leurs activités aux établissements côtiers, l'intérieur des terres échappant aux influences islamiques. Mais la demande croissante des pays musulmans et de l'Inde pour l'or du Zimbabwe semble avoir aussi provoqué des changements jusque dans la région du Zambèze. Certaines parties de Madagascar et des Comores furent également rattachées au grand réseau commercial de l'océan Indien.

C'est ainsi que, durant les cinq premiers siècles de l'ère islamique, de vastes régions du continent africain subirent, directement ou indirectement, les influences du nouvel Empire musulman. Pour certaines régions, ce fut l'occasion de rompre leur isolement passé et de s'ouvrir à d'autres cultures à travers les échanges et les emprunts. La conversion à l'islam des classes dirigeantes de certains États d'Afrique occidentale et de cités côtières d'Afrique orientale créa des liens entre ces États et ces régions et le monde musulman. En Afrique de l'Ouest, où des États existaient avant la pénétration de l'Islam, le développement du commerce nord-africain semble avoir été un élément essentiel de leur transformation en de vastes empires[5].

Les contacts qui s'établirent entre le monde musulman et l'Afrique tropicale ont un autre mérite : les récits des géographes et des historiens arabes constituent une somme d'informations uniques et indispensables sur ces régions[6]. Sans eux, nous en saurions beaucoup moins ou nous ignorerions presque tout de ce que furent la politique, l'économie et la culture de nombreux peuples africains pendant toute une période cruciale de leur histoire. C'est un aspect de l'interaction entre le monde musulman et l'Afrique qu'il convient de ne pas oublier.

L'Afrique et l'Europe médiévale à l'ère des transitions

A l'époque où, dans la lointaine Arabie, le prophète Muḥammad commençait à prêcher la nouvelle religion, la péninsule — que nous appelons l'Europe — qui s'avance à l'ouest de l'énorme masse du continent eurasiatique était divisée en trois grandes zones, très différentes quant à leur niveau de développement général : l'empire byzantin ; les anciennes provinces romaines d'Europe occidentale, désormais sous la domination de divers peuples germaniques ; et enfin les régions situées à l'est du Rhin et au nord du Danube, où vivaient des peuples germaniques et slaves, dont beaucoup étaient encore à la recherche d'un lieu d'établissement permanent.

L'Empire byzantin

Seul l'Empire byzantin pouvait prétendre continuer la tradition gréco-romaine et constituer un État digne de ce nom, c'est-à-dire un État doté

5. J. D. Fage, 1964, p. 32.
6. Voir Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. I, chap. 5, pour une évaluation de ces sources.

d'une administration efficace, d'une économie monétaire prospère et d'une vie culturelle hautement développée dans de nombreux domaines. Ayant survécu aux bouleversements provoqués par les premières grandes migrations de masse, l'empire avait pu au VIe siècle — sous Justinien — recouvrer sa suprématie dans la plus grande partie de la Méditerranée centrale et occidentale, redevenue mer intérieure byzantine. Depuis leurs provinces d'Asie et d'Égypte, parties de l'empire moins touchées que les autres par les migrations, les Byzantins tentèrent de rouvrir les routes commerciales vers l'Orient, tant par la voie de terre (celle de la grande route de la soie vers la Chine) que par mer (celle de la mer Rouge vers l'Inde). Ces tentatives se heurtèrent toutefois à l'autre grande puissance de l'époque, l'empire persan des Sassanides, qui exerçait sa domination sur toute la partie centrale des territoires irano-sémitiques à l'exception de l'extrémité syrienne du croissant fertile. Une lutte incessante opposa les deux empires depuis la deuxième moitié du VIe siècle jusqu'au deuxième tiers du VIIe siècle, Byzantins et Persans prenant tour à tour le dessus, jusqu'à ce que les seconds l'emportent définitivement sur les premiers.

Cette lutte acharnée avait épuisé financièrement les deux adversaires et leurs armées, au point qu'ils se montrèrent incapables de résister aux assauts lancés quelque temps plus tard par la nouvelle force dynamique — les Arabes musulmans. Les attaques arabes provoquèrent la chute de l'Empire sassanide et amputèrent Byzance de certaines de ses provinces les plus précieuses : la Syrie et l'Égypte pendant la première vague des conquêtes, puis toute l'Afrique du Nord vers la fin du VIIe siècle.

Au cours des IXe et Xe siècles, la lutte entre Arabes et Byzantins se réduisit progressivement à des engagements frontaliers en Asie mineure et dans le nord de la Syrie, affrontements qui ne compromettaient guère l'équilibre des forces. L'Empire byzantin put toutefois mettre à profit la désagrégation politique du califat oriental pour reconquérir certaines régions de la Syrie et de la Mésopotamie.

Lorsque les Arabes eurent perdu toute influence politique, les Turcs seldjukides prirent le relais et poursuivirent l'expansion musulmane en Asie mineure, dont ils annexèrent définitivement la plus grande partie vers la fin du XIe siècle. Cette nouvelle offensive musulmane fut l'une des principales causes des croisades.

L'Empire byzantin cessa d'exercer toute influence véritable sur l'Afrique au cours du VIIe siècle. L'Égypte fut très vite perdue, et les tentatives sporadiques faites pour la reconquérir par la mer échouèrent ; certaines portions du littoral nord-africain restèrent toutefois aux mains des Byzantins jusqu'à la fin du siècle, des guerres intestines ayant interrompu les offensives arabes pour plusieurs décennies. L'Église orthodoxe byzantine n'avait jamais été très puissante dans les provinces africaines : les Égyptiens restaient fermement attachés à la doctrine monophysite et les populations urbaines d'Afrique du Nord à l'Église romaine. Les conquêtes musulmanes privèrent définitivement l'Église orthodoxe de la faible influence dont elle avait pu jouir aux siècles précédents. Bien que la Nubie n'ait jamais appartenu à l'Empire byzantin, les influences cultu-

relles et religieuses de Byzance y demeurèrent relativement fortes, même après la conquête de l'Égypte par les Arabes, en particulier dans le Makuria, le plus central des trois États chrétiens de Nubie qui, contrairement aux deux autres, avait adopté le culte orthodoxe (melkite). L'administration était calquée sur le modèle byzantin, les classes supérieures s'habillaient à la manière byzantine et parlaient le grec. Toutefois, ces liens avec la culture et la religion de Byzance se relâchèrent progressivement et, à la fin du VII^e siècle, le roi de Makuria introduisit le monophysisme dans son État, désormais uni à la Nobadie du Nord[7]. Cette évolution eut pour effet de rapprocher ce royaume de l'Égypte copte et, en partie, de la Syrie et de la Palestine, où certains chrétiens de Nubie trouvaient un écho à leurs convictions monophysites.

Dans sa lutte contre la Perse, Byzance avait cherché à s'allier avec l'Éthiopie — chrétienne, quoique monophysite. L'expansion arabe lui barra l'accès à la mer Rouge et mit fin à ses échanges commerciaux avec l'Inde, rendant du même coup une telle alliance impossible et vaine. En s'identifiant de plus en plus à l'État et au peuple éthiopiens, le christianisme monophysite, hostile aux autres confessions chrétiennes autant qu'à l'islam, trouva son identité propre, laquelle ne devait rien aux modèles byzantins, ni sur le plan de la théologie ni sur celui de l'expression artistique et littéraire.

L'Europe occidentale

Si nous reportons notre attention sur les provinces occidentales de l'ancien Empire romain, c'est-à-dire sur ce qu'il est convenu d'appeler l'Europe occidentale, nous y trouvons à la veille de la période considérée une situation totalement différente de celle de Byzance. Entre le IV^e et le VII^e siècle, tous les territoires situés à l'ouest du Rhin et au sud des Alpes, y compris certaines parties des îles britanniques, avaient vu déferler les grandes migrations des peuples germaniques.

Ces mouvements migratoires avaient laissé l'Europe occidentale dans un état de dévastation extrême; ils avaient provoqué le déclin des villes et toutes les activités sociales étaient désormais concentrées localement dans de petites agglomérations. La civilisation de l'Europe occidentale avait cessé d'être une civilisation urbaine pour devenir une civilisation de petites communautés agricoles n'entretenant plus entre elles que des relations restreintes.

Cette désorganisation générale de la vie sociale entre le V^e et le X^e siècle avait transformé l'Europe en un agrégat de petits territoires repliés sur eux-mêmes. Les populations vivaient pratiquement dans les forêts et dans les plaines, où on luttait désespérément pour survivre jusqu'à la prochaine récolte. Être assuré de sa nourriture quotidienne était le privilège de quelques grands et puissants personnages. Ces sociétés ne pouvaient guère prendre modèle sur les civilisation urbaines de l'Antiquité.

7. En ce qui concerne la religion orthodoxe et le monophysisme en Nubie, voir Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. II, chap. 12 et vol. III, chap. 8.

En ces temps troublés, le commerce local et les échanges avec les contrées plus lointaines pouvaient difficilement se développer. Les tendances autarciques prévalant à tous les niveaux avaient entraîné la disparition progressive des échanges commerciaux et de l'économie fondée sur la monnaie. Par suite de la raréfaction des pièces de monnaie, le paiement des biens et des services indispensables se faisait sous forme de produits agricoles, la terre et les redevances perçues sur elle constituant — avec la guerre — la principale source de richesse et de pouvoir. Les paysans travaillant sur des terres étaient engagés, de gré ou de force, dans différents types de relations contractuelles avec leur seigneurs, à qui ils devaient céder une part de plus en plus importante de leur production en échange de la sécurité et de la protection contre l'ennemi local ou étranger. Ainsi se mettait lentement en place le système féodal qui allait marquer l'histoire de l'Europe pendant de nombreux siècles à venir.

Au VII^e^ siècle, tandis que l'Empire byzantin devait se battre pour repousser des envahisseurs venus du Nord et du Sud, l'Europe occidentale, que ne menaçait encore aucune puissance extérieure, fut à même de se réorganiser en territoires plus ou moins stables. A l'ouest, les Wisigoths contrôlaient toute la péninsule ibérique; la Gaule et les territoires adjacents étaient sous la domination des Francs mérovingiens et l'Angleterre voyait se fonder des royaumes anglo-saxons. A la fin du siècle, l'Italie était aux mains des Byzantins au sud, et des Lombards (nouveaux envahisseurs germaniques) au nord. Au cours des siècles suivants, tous les peuples germaniques de l'Europe occidentale se convertirent à la religion catholique, de sorte que malgré ses divisions ethniques, politiques et économiques, cette partie du continent avait trouvé au VII^e^ siècle un élément d'unité religieuse et culturelle.

Au VIII^e^ siècle, la conquête arabo-berbère de l'Espagne wisigothe amputa l'Occident latin d'une portion considérable de son territoire. Les Francs réussirent à enrayer la progression des troupes musulmanes en Gaule, mais les incursions et les razzias arabes se poursuivirent sur les côtes de la France méridionale et de l'Italie pendant plus de deux siècles, contribuant à faire régner un climat d'insécurité générale en Méditerranée. A la fin du VIII^e^ siècle, toutefois, une première action d'unification politique de l'Europe occidentale — qui ne sera pas renouvelée avant longtemps — fut menée à bien par les Carolingiens. Les prédécesseurs de Charlemagne avaient unifié les territoires francs des Pyrénées au Rhin et repoussé les attaques d'autres peuples germaniques venus de l'Est. Charlemagne (768-814) intégra la plupart des Germains orientaux à son royaume et contint les Slaves à l'est de l'Elbe. La moitié nord de l'Italie et certains territoires du nord de l'Espagne tombèrent également sous la domination des Francs, et il n'est donc pas étonnant que Charlemagne, devenu le monarque le plus puissant de l'Occident latin, ait été couronné empereur en 800. De nombreuses régions de l'Europe occidentale échappaient cependant à son empire: les îles britanniques, la plus grande partie de l'Espagne (sous la domination musulmane) et l'Italie du Sud, encore aux mains des Byzantins et des Lombards.

On sait la thèse avancée à propos de Charlemagne par l'historien belge Henri Pirenne ; elle a provoqué des débats animés concernant les conséquences de l'apparition de l'Empire musulman sur l'histoire de l'Europe occidentale[8]. Pirenne soutient en substance que ce furent moins les invasions des « tribus barbares germaniques du V^e siècle » qui ont mis fin à la suprématie commerciale de Rome dans le bassin méditerranéen que la constitution de l'Empire musulman. En privant Byzance de l'Afrique du Nord et de ses provinces orientales, les Arabes auraient provoqué une cassure définitive entre Orient et Occident. L'Europe occidentale se serait alors trouvée contrainte de se replier sur elle-même et sur ses ressources propres, et l'économie maritime des Mérovingiens aurait fait place sous les Caroligiens à une économie continentale et enclavée dans les terres, laissant l'Occident en proie à la pauvreté et à la barbarie. Pour Pirenne, « sans Muḥammad, point de Charlemagne ». Le fondateur de l'Empire occidental apparaît dans cette optique comme ayant incarné le repli plus qu'une nouvelle grandeur, et son règne comme marquant une rupture dans les destinées de l'Occident latin. Il aura fallu attendre la fin du X^e siècle pour que l'apparition d'une nouvelle civilisation urbaine mette un terme à cette stagnation, jetant en définitive les bases de la société moderne.

Bien que finalement rejetée par la majorité des historiens, cette thèse a eu pour principal mérite d'attirer l'attention sur certains problèmes importants relatifs aux transformations économiques du Moyen Age et à l'essor du féodalisme en Occident. Elle a en outre amené les historiens à prendre conscience de l'impact que l'expansion des Arabes et leur domination de l'Afrique du Nord avait eu sur le développement de l'Europe, thème que l'on avait trop longtemps négligé.

La question de savoir si les conquêtes arabes ont eu pour effet de couper tout accès à la Méditerranée et d'interrompre totalement les échanges commerciaux entre l'Europe et les contrées lointaines, ou seulement d'en diminuer le volume — tel est le contenu de la controverse —, semble secondaire par rapport à la faiblesse principale de la thèse de Pirenne, qui est d'attribuer des conséquences aussi graves à cette interruption des échanges. Aussi volumineux ou lucratif qu'il ait été, le commerce avec les pays lointains n'a pas joué dans la vie sociale et économique de l'Europe occidentale le rôle décisif que Pirenne lui attribue. Son interruption ne pouvait donc entraîner un bouleversement aussi profond du système économique. Les latifundia autarciques qui menacèrent l'existence même des centres urbains de l'empire s'étaient constitués bien avant les conquêtes germaniques et arabes.

L'impact durable des conquêtes arabes et islamiques sur l'Europe n'est pas tant lié aux affrontements militaires ou à l'interruption du commerce européen en Méditerranée qu'à la longue domination musulmane en Espagne et en Sicile. Les innovations apportées dans ces régions ont favorisé l'introduction de nouvelles méthodes, techniques et cultures agricoles, et de

8. H. Pirenne, 1937 ; A. F. Havighurst, 1958.

nouveaux concepts — notamment scientifiques et philosophiques — dans une Europe plus arriérée dans ces domaines que le monde islamique. Bien que la Renaissance européenne ait commencé plus tard — à partir du XIIIe siècle —, les fondements qui l'ont rendue possible ont été jetés au moment où la civilisation islamique était à son apogée, c'est-à-dire entre le VIIIe et le XIIe siècle.

L'Europe orientale et septentrionale

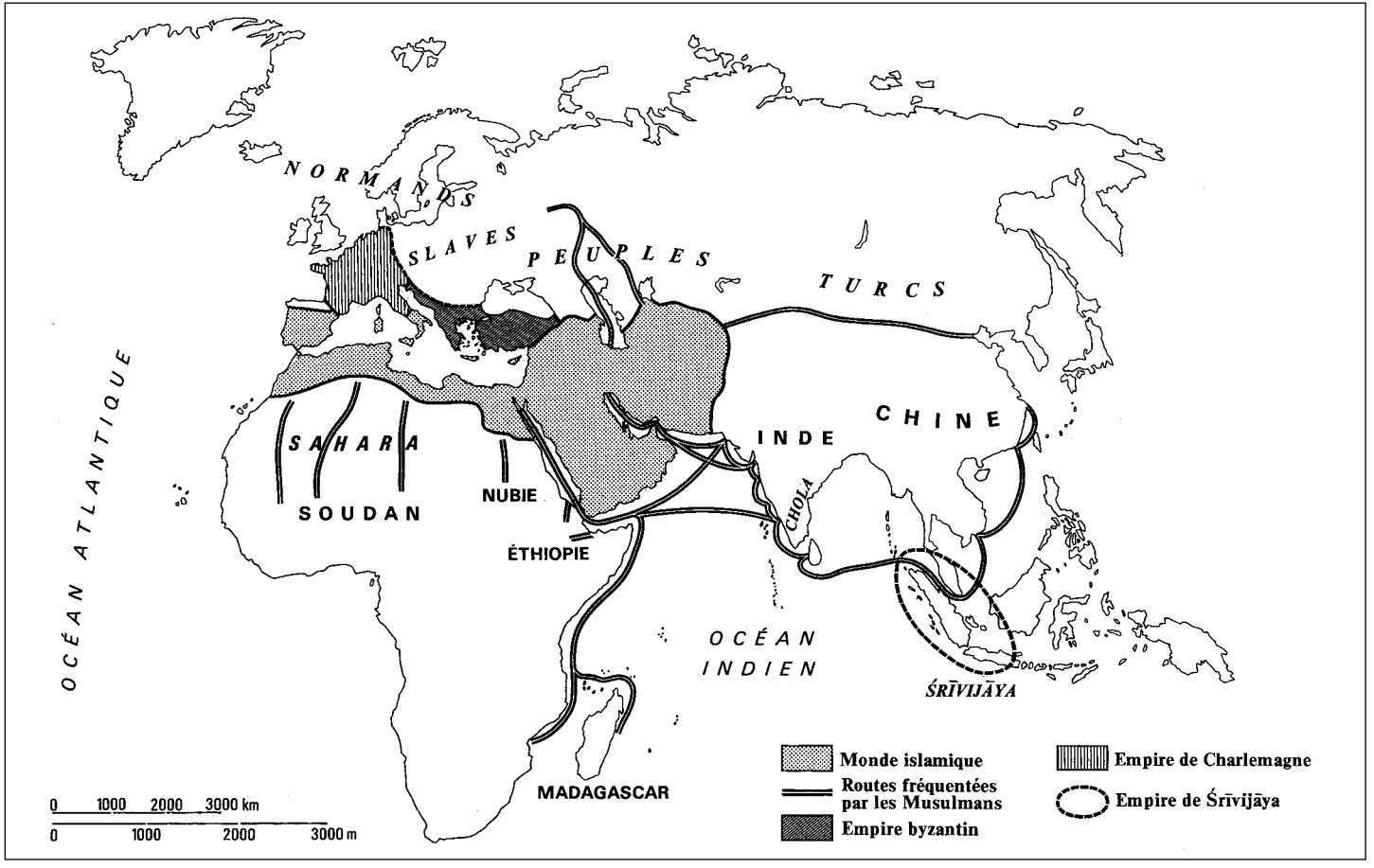
Dans le reste de l'Europe — au-delà des anciennes frontières romaines du Rhin et du Danube — les migrations vers l'ouest des « tribus germaniques » avaient ouvert la voie à l'expansion slave, qui se produisit dans deux directions principales: au sud du Danube, vers les Balkans, et à l'ouest, dans les territoires où se trouvent aujourd'hui la Pologne, la Tchécoslovaquie, la Hongrie et la République démocratique allemande. Dans les Balkans, les ancêtres des Yougoslaves et des Bulgares avaient franchi le Danube au VIe siècle, puis attaqué les provinces byzantines d'Europe, où ils s'établirent progressivement, bouleversant complètement les données politiques et ethniques.

Les peuples slaves allaient pendant plusieurs siècles jouer pour le monde musulman le même rôle que les peuples d'Afrique noire: servir de réservoir d'esclaves[9]. Victimes des guerres et des razzias incessantes menées contre eux, surtout par leurs voisins germaniques, ou de leurs propres querelles intestines, ils étaient gardés captifs pour servir de main-d'œuvre non seulement en Europe mais aussi dans les pays musulmans. Ceux qui avaient été faits prisonniers en Europe centrale étaient importés en Espagne musulmane en passant par le royaume franc, et ceux qui étaient capturés dans les Balkans étaient le plus souvent vendus aux Nord-Africains par les Vénitiens. Appelés *al-Ṣaḳāliba* (au singulier, *al-Ṣaḳlabī*) par les Arabes, ils étaient employés das l'armée, dans l'administration ou, s'ils étaient châtrés, dans les harems[10]. En Espagne musulmane, le terme *al-Ṣaḳāliba* désigna bientôt par extension tous les esclaves européens, quelle que soit leur origine, tandis qu'il conservait son sens primitif au Maghreb et dans l'Égypte des Fatimides. C'est en Égypte que les Slaves des Balkans jouèrent un rôle important en participant en tant que soldats et administrateurs à la consolidation et à l'expansion de l'Empire fatimide[11]. Le plus célèbre d'entre eux fut Djawhar qui, après avoir conquis l'Égypte, fonda Le Caire et l'Université al-Azhar. Bien que rapidement assimilés sur le plan ethnique et culturel par la société arabe musulmane du

9. Il est significatif que, dans toutes les langues de l'Europe occidentale, le terme signifiant « esclave » (*sklave*, *slave*, *esclavo*, *escravo*, etc.) soit dérivé de l'ethnonyme par lequel divers peuples slaves se désignaient eux-mêmes. Cela donne à penser que, à l'époque où se sont formées les langues nationales de l'Europe, c'est-à-dire précisément pendant la période que nous étudions, les prisonniers de guerre slaves constituaient probablement le gros des esclaves utilisés en Europe occidentale.

10. La castration était interdite par le droit musulman, mais elle était déjà pratiquée en Europe, principalement dans la ville de Verdun, que Reinhard Dozy qualifie de véritable « fabrique d'eunuques ».

11. Voir ci-après le chapitre 12.



1.1. *L'Ancien Monde vers 230/845.* [Source: I. Hrbek.]

Maghreb et de l'Égypte ils contribuèrent néanmoins aux Xe et XIe siècles à façonner l'histoire de ces régions de l'Afrique septentrionale.

Une fois convertis au christianisme, la plupart des peuples slaves furent considérés comme des nations européennes « civilisées » au même titre que les autres et cessèrent de fournir des esclaves vendus à l'étranger. A la fin du XIe siècle, la Bohème, la Pologne, la Croatie, la Serbie et la Bulgarie étaient déjà des États constitués tandis que, plus à l'est, le royaume de Kiev réalisait l'unification de la plupart des Slaves orientaux.

Du VIIIe au Xe siècle, d'autres peuples étrangers au monde méditerranéen firent leur apparition en Europe: les Vikings (ou Normands), envahisseurs, conquérants et marchands aventuriers qui, venus de Scandinavie sur leurs navires techniquement très avancés, attaquaient les régions côtières, poussant même plus avant dans les terres le long des cours d'eau. Leurs attaques et leurs incursions se poursuivirent pendant de nombreuses années, causant d'importantes dévastations et faisant régner un climat d'insécurité générale dans de nombreux pays, dont les îles britanniques et la France. Certains Normands (appelés *al-Mādjūs* par les Arabes) parvinrent jusqu'en Espagne musulmane et même jusqu'au Maroc. En Europe de l'Est, les Vikings (connus là-bas sous le nom de *Varyag*) se conduisirent tantôt en pillards, tantôt en commerçants, installant leurs fabriques le long des rivières russes. Descendant la Volga, ils atteignirent la mer Caspienne et entrèrent en contact avec les pays du califat; quand ils ne pillaient pas le littoral de la Transcaucasie, ils allaient commercer jusqu'à Bagdad, échangeant fourrures, épées et esclaves.

Si l'on excepte leurs incursions — déjà mentionnées — sur le littoral marocain en 858 ou 859, épisode qui resta sans suite, les Normands n'eurent aucun contact direct avec l'Afrique avant le XIe siècle. Un groupe de Normands s'établit à titre permanent dans le nord de la France (en Normandie), où il fonda un État puissant. Ces mêmes Normands conquirent l'Angleterre en 1066, et se taillèrent un autre royaume dans le sud de l'Italie. A partir de là, ils entreprirent la conquête de la Sicile, alors musulmane, dont ils se servirent comme base pour poursuivre leur expansion, dirigée en partie vers l'Afrique du Nord. Pendant tout un siècle, les Normands établis en Sicile jouèrent un rôle important dans l'histoire politique de l'Afrique du Nord musulmane.

L'Europe occidentale a été profondément marquée par les raids musulmans au sud et les incursions des Normands au nord. Il devint quasiment impossible d'opposer une résistance organisée et centralisée à des attaques aussi brusques menées sur autant de fronts. La responsabilité d'organiser la défense revint donc aux seigneurs locaux qui, de ce fait, devinrent de plus en plus indépendants des souverains, rois et empereurs dont ils étaient en principe les vassaux, et bien souvent encore plus riches et puissants que ces derniers. Cet effacement progressif de l'autorité centrale avait été amorcé dès la deuxième moitié du IXe siècle et accentuait la tendance, déjà existante, au morcellement féodal.

Au XIe siècle, l'Europe était redevenue une région relativement sûre, les invasions et les migrations avaient cessé de constituer un danger et une source de bouleversements, et dans de vastes parties du continent, la carte

des ethnies commença à prendre sa forme plus ou moins définitive. Désormais, les modifications dans le tracé des frontières politiques, l'apparition ou la disparition de tel ou tel royaume résulteront plus souvent du jeu des rivalités et des ambitions dynastiques que de migrations de peuples entiers.

Il ne serait pas inexact de qualifier la période de l'histoire européenne qui va du VII^e au XI^e siècle d'ère de transition ou de mutation, en ce sens qu'elle a vu l'apparition d'une Europe nouvelle, profondément différente de l'Europe de l'Antiquité.

Des nations nouvelles qui, n'ayant pas appartenu à la sphère d'influence gréco-romaine, étaient considérées comme étrangères à l'ensemble européen y trouvèrent leur place dès lors qu'elles adoptèrent le christianisme et ses valeurs culturelles et adhérèrent au système politique commun. Le continent était politiquement, et plus encore économiquement, morcelé en d'innombrables petites unités qui, dès le XI^e siècle, prirent cependant conscience, d'abord vaguement puis avec de plus en plus de netteté, de leur solidarité religieuse et culturelle, notamment face au monde musulman. Cette prise de conscience ne fut cependant pas assez forte pour mettre un terme aux querelles entre les Églises orthodoxe et catholique, ou pour éviter le grand chiisme du milieu du XI^e siècle.

Le XI^e siècle marque également la fin d'une époque de transition dans le domaine économique : le servage était désormais le mode de production dominant de l'Europe médiévale, où prévalaient par ailleurs les relations de vassalité, de sorte que la structure sociopolitique de cette région était proprement de type féodal. Dans certaines parties de l'Europe occidentale et septentrionale, la longue stagnation de l'agriculture avait pris fin avec l'introduction de la charrue lourde, du champ sans enclos, de l'assolement triennal, innovations qui, ensemble et séparément, permirent d'améliorer les méthodes de production alimentaire. De nouvelles techniques firent également leur apparition dans le domaine de la production artisanale : utilisation de machines hydrauliques pour actionner les métiers à tisser ou les marteaux et les soufflets des forges, d'où notamment une amélioration quantitative et qualitative du fer et des ustensiles de fer produits. Le transport par voie de terre fut facilité par l'invention du timon, qui permettait d'utiliser de longs chariots et de mieux atteler les chevaux ; des progrès furent également réalisés en matière de construction navale.

Phénomène tout aussi important, les villes connurent un nouvel essor après une décadence de plusieurs siècles. C'est en Italie qu'il fut le plus spectaculaire avec le renouveau notamment des ports de Venise, Amalfi, Pise et Gênes. Les marchands de ces villes côtières avaient entrepris avant même le X^e siècle de tisser des liens avec l'Empire byzantin ainsi qu'avec les pays musulmans de l'Afrique du Nord et du Proche-Orient, où ils exportaient du bois d'œuvre, des métaux et des esclaves et achetaient des produits de luxe, comme des soieries et des épices, mais aussi du lin, du coton, de l'huile d'olive et du savon. Au XI^e siècle, les républiques marchandes italiennes dominaient déjà le commerce de la Méditerranée. Venise, la plus active de ces républiques, obtint de l'empereur de Byzance le privilège de commercer librement avec tous les ports byzantins et exerça un quasi-monopole sur les

transports maritimes, de sorte que Byzance devint une colonie commerciale des Vénitiens.

Au XIe siècle, l'Europe occidentale, n'ayant plus à faire face aux nombreuses invasions qui avaient longtemps menacé son existence, était devenue suffisamment puissante pour abandonner son attitude défensive et se préparer à passer à l'attaque.

L'offensive débuta en Sicile : entre 1060 et 1091, les Normands reprirent la totalité de l'île aux occupants arabes et y fondèrent un État puissant, à partir duquel ils se lancèrent à l'attaque du littoral et des villes d'Afrique du Nord. En 1085, Tolède, l'une des principales villes musulmanes d'Espagne, tombait aux mains des chrétiens. Bien que l'intervention des Almoravides et des Almohades berbères ait permis d'enrayer l'offensive chrétienne pour plus d'un siècle, la date de la prise de Tolède marque le véritable début de la *reconquista*, les musulmans d'Espagne se trouvant dès lors acculés à la défensive.

A la fin du XIe siècle, la première croisade — première expédition de cette envergure en terre étrangère, à laquelle prirent part divers peuples d'Europe — avait également remporté ses premières victoires avec la conquête de Jérusalem et de quelques autres villes du Levant. Pendant près de deux cents ans, les Européens (appelés Francs par leurs adversaires musulmans), dont l'authentique zèle religieux des premiers temps céda bientôt la place aux ambitions plus matérielles des seigneurs féodaux et des marchands italiens, tentèrent de rattacher la Méditerranée orientale à leur sphère d'influence. Mais malgré la multiplication des croisades, les musulmans affaiblirent progressivement les États latins du Levant par leurs contre-offensives et réussirent, à la fin du XIIIe siècle, à chasser les derniers croisés de Palestine. Dans le même temps, l'Empire byzantin, objet de la convoitise et de l'hostilité des Occidentaux, était devenu la principale victime des croisades, dont il sortit très affaibli. Les véritables vainqueurs de cette lutte deux fois séculaire furent les musulmans et les républiques italiennes, lesquelles devinrent d'importantes puissances économiques et commerciales.

Dans les pages qui précèdent, nous avons apporté d'amples preuves des différentes conséquences que la présence musulmane sur les rives méridionales de la Méditerranée, c'est-à-dire en Afrique du Nord, avait eues sur l'Europe occidentale. Sans souscrire pleinement à la thèse de Pirenne, il nous semble historiquement incontestable qu'après la conquête arabe de l'Afrique du Nord, le bassin méditerranéen a cessé d'appartenir à une seule grande aire culturelle, comme cela avait été le cas au précédent millénaire, et s'est trouvé divisé en deux zones, l'une européenne (ou chrétienne) et l'autre arabo-berbère (ou musulmane), chacune ayant désormais sa culture et ses destinées propres.

Pour l'Europe occidentale, l'Afrique était devenue partie intégrante du monde musulman : c'est de cette région en effet qu'étaient venues les principales incursions et les grandes invasions, en même temps que diverses influences et idées nouvelles. Lorsque, plus tard, des liens commerciaux plus étroits se furent tissés entre le deux bords de la Méditerranée, les Européens découvrirent une Afrique encore musulmane. Il n'est donc pas surprenant

que l'Afrique ait été considérée comme le principal adversaire de la chrétienté et que ses habitants, quelle que fût leur race, aient été jugés et traités en conséquence[12]. L'absence de tout contact direct entre l'Europe et la partie de l'Afrique qui se trouvait en dehors de la sphère musulmane ne pouvait que conforter une vision des plus faussées du continent, et plus particulièrement de ses populations noires. Certains travaux récents, notamment ceux de J. Devisse et de F. de Medeiros[13], ont montré clairement comment cette ignorance et l'identification erronée de l'Afrique noire à l'Islam avaient conduit les Européens à considérer les Noirs d'Afrique comme des êtres inférieurs, incarnant le mal et le péché. L'attitude négative, les préjugés et l'hostilité des Européens vis-à-vis des peuples de race noire sont apparus dès l'époque médiévale, avant d'être plus tard renforcés par la traite et l'esclavage.

L'Afrique, l'Asie et l'océan Indien

Le rôle joué par l'océan Indien dans l'histoire de l'Afrique ayant déjà été analysé sous ses principaux aspects dans le volume II du présent ouvrage[14], en particulier du point de vue géographique et océanographique, nous nous bornerons dans ce chapitre à examiner les faits significatifs survenus entre le VII^e et le XI^e siècle.

Au cours des deux dernières décennies, quelques colloques de spécialistes et un certain nombre de travaux collectifs ont été consacrés à l'étude des relations entre les différentes régions de l'océan Indien[15]; tous ont davantage attiré l'attention sur les problèmes non résolus et dégagé des orientations pour les recherches ultérieures qu'apporté des réponses définitives aux très nombreuses questions qui subsistent et qui intéressent au plus haut point l'histoire de l'Afrique et des îles adjacentes.

Les problèmes qui restent à résoudre sont particulièrement nombreux en ce qui concerne la période étudiée dans le présent volume. La principale difficulté tient au fait que, par un singulier concours de circonstances, la documentation dont nous disposons sur cette période de l'histoire de l'océan Indien et des relations entre les pays situés sur son pourtour est des plus minces, contrairement à celle que nous possédons sur les époques antérieures et ultérieures.

Indépendamment de certains parallélismes des cultures matérielles, elle consiste à ce jour en quelques relations, souvent de seconde main, rédigées à partir du X^e siècle par des auteurs musulmans, et en un petit

12. Le terme « Maure » (et autres dérivés du latin *Mauri*) a servi pendant longtemps à désigner à la fois les musulmans et les Noirs; la distinction entre « Maures blancs » et « Maures noirs » (*Blackamoors* en anglais) ne sera faite que plus tard; voir J. Devisse, 1979*a*, p. 53-54 et notes de la page 220.

13. *Ibid*., p. 47 et suiv. et *passim*; F. de Medeiros, 1973.

14. Voir Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. II, chap. 22.

15. Voir principalement D. S. Richards (dir. publ.), 1970; M. Mollat, 1971; Colloque de Saint-Denis, 1972; H. N. Chittick et R. I. Rotberg (dir. publ.), 1975; Unesco, 1980.

nombre de découvertes archéologiques d'objets de provenance asiatique, faites en des points épars du littoral et des îles de l'Afrique orientale. Cette situation est encore aggravée par l'insuffisance de matériaux historiques concernant l'Inde du Sud et l'Asie du Sud-Est, dont l'histoire durant cette période est bien moins connue que celle des pays islamiques situés à l'ouest de l'Inde. Une autre difficulté concerne les datations : on trouve certes en Afrique des plantes dont l'origine asiatique est indiscutable, et certaines langues africaines — en particulier le kiswahili — contiennent un grand nombre de mots empruntés à l'Inde, mais il est difficile de déterminer avec précision l'époque où ces apports ont eu lieu. Quant aux autres questions et problèmes qui restent à résoudre, il n'est que de jeter un coup d'œil à la longue liste qu'en dressent les auteurs du rapport de la réunion de l'Unesco sur les relations historiques à travers l'océan Indien[16] pour mesurer l'ampleur des recherches qu'il conviendrait d'entreprendre avant de se former une vision plus nette des contacts qui se sont noués entre les différents pays de cette aire.

Le commerce musulman

Nous avons montré plus haut la place importante qu'occupait l'Empire islamique dans les relations entre continents, aussi ne reviendrons-nous pas sur les différents facteurs qui ont contribué à lui assurer la suprématie dans les domaines de l'économie, du commerce, de la navigation, etc.

Contrairement à la Méditerranée, l'océan Indien a été dans l'ensemble une zone de paix. Aussi loin qu'on remonte dans le temps, les relations commerciales entre les peuples de l'océan, si elles n'ont pas toujours été également profitables à toutes les parties, ne furent que rarement troublées par des guerres. Les intérêts économiques permanents semblent l'avoir emporté sur les ambitions politiques passagères, et les impératifs commerciaux avoir eu raison des rivalités entre États. Dans le bassin méditerranéen au début du Moyen Age, les puissances musulmane et chrétienne étaient engagées dans une lutte incessante et, même si les contacts commerciaux n'ont jamais été totalement interrompus, l'état de guerre n'était pas, d'une manière générale, propice aux échanges. Par contre, l'expansion de l'Islam dans l'océan Indien n'a eu aucune incidence sur les activités commerciales des Arabes et des Persans parce que les marchands étaient soucieux de ne pas compromettre les liens commerciaux existants par un prosélytisme excessif.

Cela ne signifie pas pour autant que les relations commerciales avec l'océan Indien aient été idylliques. Outre la traite des esclaves, qui était bien souvent l'occasion d'affrontements et de violences, la piraterie sévissait largement pendant toute la période étudiée, sans jamais — il faut le souligner — atteindre les dimensions qu'elle avait prises en Méditerranée, où elle était exacerbée, et même encouragée, par les antagonismes religieux.

16. Unesco. 1980.

D'autres facteurs négatifs sont venus troubler les activités par ailleurs toujours prospères des musulmans. Dans la deuxième moitié du IX^e siècle, deux événements ont profondément perturbé le commerce dans l'océan Indien. Le premier fut la grande révolte des Zandj dans la région du sud de l'Iraq et du golfe Arabo-Persique entre 252/866 et 270/883[17]. Certains des ports les plus importants — Baṣra, Ubulla, Abadan — furent dévastés, et Bagdad fut coupée de la mer. Ceux des marchands résidant dans ces villes qui survécurent aux massacres se réfugièrent à l'intérieur des terres ou dans d'autres ports et beaucoup d'embarcations furent perdues. Le commerce maritime fut interrompu dans cette région pendant plus de quinze ans faute de capitaux, de marchandises et de navires.

Un second coup fut porté presque simultanément au commerce musulman, lorsque les troupes du rebelle chinois Huang Ch'ao mirent à sac Canton en 265/878 et massacrèrent un nombre considérable de commerçants étrangers, originaires pour la plupart des pays musulmans. Il semble toutefois qu'un certain nombre d'entre eux aient eu la vie sauve, car l'auteur à qui nous devons le récit de ce désastre note que les rebelles pressurèrent les capitaines arabes, frappèrent les marchands de taxes illégales et s'approprièrent leurs biens[18].

Deux calamités de cet ordre ne pouvaient manquer d'affecter la navigation marchande musulmane. Les ports situés à l'extrémité du golfe Persique connurent une période de déclin et plus à l'est, les musulmans préférèrent relâcher désormais à Kalah (sur la côte ouest de la péninsule malaise), port rattaché à l'époque à l'empire sumatranais de Śrīvijāya (voir p. 48 ci-après), et y rencontrer leurs homologues chinois.

En dépit des catastrophes du IX^e siècle et des tendances monopolisatrices des souverains de Śrīvijāya, le commerce musulman se releva progressivement et retrouva lentement son importance passée. Les désastres survenus au X^e siècle — le sac de Baṣra par les Karmates d'Arabie orientale en 308/920, l'incendie de toute la flotte d'Oman en 330/942 par le souverain de Baṣra qu'elle assiégeait, ou le tremblement de terre qui détruisit Sīrāf en 366/977 — ne parvinrent même pas à interrompre le trafic des navires musulmans sur les routes de l'océan Indien.

Au siècle suivant, le déclin du califat abbaside au Moyen-Orient et l'essor simultané des Fatimides en Afrique du Nord ont marqué un tournant capital pour le commerce musulman. La concurrence séculaire entre la route aboutissant au golfe Persique et celle de la mer Rouge prit alors fin et la seconde, qui pendant de nombreux siècles n'avait joué qu'un rôle mineur dans le commerce de l'océan Indien, supplanta définitivement la première.

Jusqu'à présent, nous nous sommes intéressés au rôle joué par les Arabes et les Persans musulmans dans le réseau de relations qui s'était établi dans

17. Voir le chapitre 26 ci-après, et, pour la double datation, se reporter à la chronologie au début de cet ouvrage.
18. G. F. Hourani, 1951, p. 77-79.

l'océan Indien. Il nous faut maintenant examiner la place qu'occupèrent les autres peuples — Africains, Indiens, Indonésiens et Chinois. Dans quelle mesure prirent-ils part à ces relations ? Les apports culturels et matériels des trois derniers d'entre eux à l'Afrique ont-ils résulté de contacts directs ou de contacts indirects ?

Toutes ces questions renvoient à cet autre problème : ne sommes-nous pas amenés à surestimer le rôle joué par les musulmans dans l'océan Indien du seul fait que la plus grande partie des témoignages et des documents dont nous disposons se rapportent à leurs activités ? Seule une étude minutieuse de tous les éléments d'information disponibles pourrait nous permettre de trancher ; déjà, la découverte de certains faits et aspects nouveaux nous aide à mieux comprendre le rôle des peuples non musulmans dans l'océan Indien. Cette réévaluation ne semble pas toutefois remettre en question la thèse de la prépondérance globale des musulmans dans cette région.

Il n'y a pas lieu de s'en étonner car cette suprématie du commerce musulman n'a rien de fortuit : elle est le reflet du dynamisme de toute la structure socio-économique du monde musulman de l'époque, ainsi que de sa situation géographique favorable, à la croisée des continents. Aucune des aires culturelles de l'Ancien Monde n'a pu, on l'a vu, maintenir à cette époque des contacts durables avec toutes les autres ; l'aire islamique a été la seule qui ait tissé un véritable réseau commercial entre continents. Or la période comprise entre le VII^e^ et le XI^e^ siècle correspond précisément au moment où ce commerce avec d'autres continents atteignait son plein développement, sinon sa plus grande expansion.

Le commerce chinois

Voyons à présent ce qu'il en fut des autres nations. Nous nous intéresserons en premier à la Chine, pour la raison principale qu'un certain nombre de travaux très complets ont déjà été consacrés aux activités des Chinois dans l'océan Indien et à leurs contacts avec l'Afrique[19]. Dans l'Antiquité et au Moyen Age, les relations entre la Chine et les autres grandes régions de l'Ancien Monde — l'Inde, l'Asie occidentale et le bassin méditerranéen — étaient presque totalement fondées sur l'exportation — de la soie essentiellement et, plus tard, de la porcelaine.

Bien que les Chinois aient possédé le savoir et les moyens techniques requis pour entreprendre de longs voyages sur l'océan Indien dès l'époque de la dynastie des Tang (618-906), leurs navires marchands ne s'aventurèrent pas au-delà de la péninsule malaise. Cette absence des Chinois de l'océan Indien s'explique par des raisons d'ordre culturel et institutionnel[20]. Au cours des siècles qui ont immédiatement précédé l'essor de l'Islam, l'île de Ceylan (aujourd'hui Sri Lanka) était le principal entrepôt commercial entre la Chine et l'Asie occidentale. Les navires du royaume de Champa ou des États indo-

19. Voir J. J. L. Duyvendak, 1949 ; T. Filesi, 1962, 1970.
20. Wang Gungwu, 1980.

nésiens allaient aussi loin à l'ouest que Ceylan; au-delà, le commerce avec l'Occident était entre les mains des Persans et des Axumites.

Les Chinois ne connaissaient l'océan Indien que par les récits des Indiens, des Persans et, plus tard, des intermédiaires arabes. Ils semblent avoir ignoré qu'un autre continent existait par-delà l'océan. Les descriptions fragmentaires de l'Afrique et des Africains qui se rencontrent dans la littérature chinoise semblent reprises de récits de musulmans. Les Chinois furent donc amenés à considérer les Africains comme des sujets des souverains musulmans, et leurs contrées comme une partie de l'Empire arabe[21]. Il leur était facile de se procurer les produits africains qu'ils désiraient et appréciaient auprès des marchands étrangers qui se rendaient dans les ports chinois sur leurs propres navires.

Parmi les produits d'Afrique parvenus jusqu'en Chine, les plus importants étaient l'ivoire, l'ambre gris, l'encens et la myrrhe, ainsi que les esclaves zandj[22]. Dans son fameux récit de l'attaque de Ḳanbalū (Pemba) par le peuple des Wāḳ-Wāḳ en 334/945-946, Ibn Lākīs rapporte que les Chinois étaient aussi acquéreurs de carapaces de tortue et de peaux de panthère[23].

On a cru un moment que l'histoire de l'Afrique orientale pourrait être reconstituée à partir des porcelaines chinoises[24]. De fait, une énorme quantité de porcelaines chinoises ont été mises au jour dans les villes côtières de l'Afrique orientale, ce qui donne à penser qu'elles constituaient une part importante des exportations chinoises en Afrique. Des éclats rappelant étroitement ceux de la côte orientale ont également été découverts en Somalie et dans le sud de l'Arabie. Toute la partie occidentale de l'océan Indien peut donc être considérée comme une aire homogène en ce qui concerne ce type d'exportations[25]. Toutefois, ces porcelaines chinoises sont pratiquement toutes postérieures au XI^e siècle. Il en va de même des pièces de monnaie chinoises découvertes sur la côte. Les éléments dont nous disposons suggèrent donc que si la Chine a depuis des temps anciens importé des marchandises africaines, elle n'a elle-même exporté ses produits en grande quantité qu'après le XI^e siècle. Comme il a déjà été dit, les échanges entre la Chine et l'Afrique ne se faisaient pas à travers des contacts directs, mais passaient par le réseau commercial mis en place dans l'océan Indien par les musulmans.

Le commerce indien

Le rôle de l'Inde dans l'océan Indien, en particulier durant le premier millénaire de l'ère chrétienne, reste encore à préciser, en ce qui concerne notamment la place des Indiens dans le commerce international et leurs influences dans différentes parties de cette région. L'absence presque totale

21. *Ibid.*
22. Voir le chapitre 26 du présent volume.
23. Buzurg ibn Shahriyār, 1883-1886; voir également le chapitre 25 du présent volume.
24. Sir Mortimer Wheeler, cité par G. S. P. Freeman-Grenville, 1962*a*, p. 35.
25. *Ibid.*

de documents d'origine indienne concernant la période qui nous intéresse ne facilite guère l'élucidation de ce problème complexe.

L'une des premières constatations qui s'impose est le contraste saisissant qui existe entre les régions orientales et occidentales de l'océan Indien du point de vue des influences indiennes. Dans toute l'Asie du Sud-Est, les influences culturelles de l'Inde sont manifestes sur le plan matériel comme sur le plan spirituel, même si, dans certaines régions, elles ont ensuite été supplantées par l'Islam. A l'autre extrémité de l'océan, on ne trouve rien qui puisse se comparer avec Borobudur, les anciennes épopées javanaises inspirées du Rāmāyaṇa, l'hindouisme balinais, les emprunts au sanskrit de dizaines de langues, pour ne citer que ces quelques exemples. Tout se passe comme si les Indiens avaient tracé une ligne du nord au sud à travers l'océan Indien et choisi délibérément de ne plus s'intéresser qu'à ce qui se trouvait à l'est de cette ligne. Ce repli à l'est doit s'être produit vers le milieu du I^er^ millénaire, car les documents ne manquent pas pendant les premiers siècles de l'ère chrétienne, qui attestent la venue régulière de navires indiens sur les rivages occidentaux de l'océan et les influences indiennes en Éthiopie et même en Nubie mais, comme l'a fait observer à juste titre D. K. Keswani[26], cette période glorieuse de la navigation maritime indienne n'a pas duré bien longtemps. Cela étant, l'impact de la culture indienne a été infiniment plus faible sur cette partie de l'Afrique que sur l'Asie du Sud-Est. Plus tard, au moment de l'essor des villes côtières de l'Afrique orientale, les Indiens commencèrent à jouer un rôle de plus en plus important dans le commerce entre l'Afrique et l'Inde, mais il sera alors trop tard pour que la culture indienne exerce une influence plus profonde sur cette société déjà islamisée.

Entre le VII^e^ et le XI^e^ siècle, les relations entre l'Afrique et l'Inde semblent avoir atteint leur niveau le plus bas[27]. Des contacts avaient lieu néanmoins, le plus souvent d'ordre commercial. De tout temps, l'un des principaux produits africains exportés en Inde a été l'ivoire. Le commerce de l'ivoire était déjà florissant dans l'Antiquité et rares sont les sources arabes qui n'en font pas mention lorsqu'elles décrivent la côte orientale de l'Afrique. Al-Mas'ūdī (mort en 345/956) note que l'ivoire d'Afrique orientale était destiné à être exporté en Inde et en Chine, et il ajoute qu'Oman en était le principal entrepôt. Cela confirme ce que nous avions déjà suggéré, à savoir qu'il n'y avait pas à l'époque de contacts directs entre l'Afrique et l'Inde[28]. En ce qui concerne les autres produits d'exportation, nous ne possédons aucun élément d'information relatif à cette période, mais il ne faut pas oublier que les fameuses indications fournies par al-Idrīsī (mort en 549/1154) sur les exportations de fer africain en Inde se rapportent, selon

26. Voir D. K. Keswani, 1980, p. 42.

27. Certains documents font état de pirates indiens opérant à cette époque à partir de Socotra, mais les pirates contribuent rarement à propager les valeurs culturelles. Al-Muḳaddasī, 1877, p. 14 ; al-Mas'ūdī, 1861-1877, vol. 3, p. 36-37 ; voir G. F. Hourani, 1951, p. 80.

28. Voir G. S. P. Freeman-Grenville, 1962*a*, p. 201-202, où l'auteur analyse les raisons commerciales et maritimes de cette absence de contacts directs.

toute vraisemblance, à une époque plus ancienne, c'est-à-dire la période qui nous intéresse. Le fer africain a joué un rôle important dans le développement de l'une des branches de l'artisanat indien : la fabrication des lames d'acier. Il semble que ce soit un des rares cas où l'Afrique ait exporté autre chose qu'un produit brut : en effet, ce n'était pas du minerai qui était exporté (les vaisseaux de l'époque ne pouvaient de toute façon transporter une cargaison aussi volumineuse), mais du fer déjà traité, probablement sous forme de gueuses[29].

Alors qu'aux époques ultérieures de nombreux esclaves importés d'Afrique accédèrent à une position élevée en Inde, rien de tel ne se produisit pendant la période considérée. Un certain nombre d'esclaves africains furent vraisemblablement importés en Inde en passant par l'Arabie ou la Perse, mais aucun document ou élément quelconque n'est venu à ce jour le confirmer. Nous manquons également d'informations sur les mouvements de populations qui ont pu se produire dans l'autre sens, de l'Inde vers l'Afrique. De nombreuses traditions orales de la côte et des îles adjacentes mentionnent fréquemment un peuple appelé Debuli (ou Wadebuli) qui, pense-t-on, serait arrivé sur la côte avant même les Shīrāzī, c'est-à-dire avant le XII^e siècle. Leur nom est associé à certaines constructions anciennes. Il serait dérivé de celui du grand port d'al-Daybul (Dabhol) situé à l'embouchure de l'Indus[30]. La date de leur arrivée sur la côte est fortement controversée, certaines traditions la situant avant la conversion des villes côtières à l'islam, d'autres au moment de l'introduction des armes à feu, c'est-à-dire à une époque assez tardive. Nous ne connaissons qu'une personne ayant eu la *nisba* al-Dabuli : il s'agit d'un homme que les Portugais firent sultan de Kilwa en 1502 de l'ère chrétienne.

Il n'est pas pour autant exclu que des Indiens se soient établis — selon toute vraisemblance comme marchands — sur la côte à des époques plus reculées. Si tel fut bien le cas, ils ne devaient pas être bien nombreux pour ne pas avoir laissé de traces plus concrètes dans les documents écrits ou les vestiges culturels. Le kiswahili contient certes de nombreux emprunts aux langues de l'Inde, mais il n'a pas été possible à ce jour de déterminer à quelle époque ils ont été introduits. Compte tenu, toutefois, de ce que nous savons avec certitude de l'accroissement du nombre des immigrés indiens au cours des siècles suivants, il semble bien que ces termes ont été empruntés à une époque relativement récente, et certainement pas au cours de la période que nous étudions.

Les contacts avec l'Indonésie

Si les contacts entre l'Afrique d'une part et la Chine et l'Inde d'autre part ont été, on l'a vu, surtout indirects, une autre contrée située dans la partie orientale de l'océan Indien a marqué incontestablement de son empreinte certaines régions au moins de l'Afrique. Le rôle joué par les Indonésiens

29. Al-Idrīsī, 1970, vol. I, Iḳlīm I/8, p. 67-68.
30. Voir J. M. Gray, 1954, p. 25–30 ; G. S. P. Freeman-Grenville, 1962*a*, p. 202-203.

dans le peuplement de Madagascar est depuis longtemps reconnu. A l'heure actuelle, l'une des tâches prioritaires des spécialistes de l'histoire malgache est d'élucider comment les éléments d'origine indonésienne et africaine se sont conjugués pour former la culture malgache. Ces aspects de l'histoire malgache et autres problèmes connexes étant traités dans d'autres chapitres de cet ouvrage[31], nous n'aborderons ici que les questions qui intéressent directement le continent africain.

Il semble aujourd'hui que l'on ait exagéré le poids des influences indonésiennes sur le continent africain. Il n'existe pratiquement aucune preuve d'une pénétration directe des Indonésiens en Afrique orientale comparable à celle qui s'est produite à Madagascar. Jusqu'à présent, aucun élément archéologique, linguistique ou anthropologique n'a pu être découvert qui atteste une présence prolongée des Indonésiens. La théorie d'Hubert Deschamps[32], selon laquelle les Protomalgaches auraient séjourné sur le littoral africain, où ils se seraient mêlés ou mariés aux autochtones, avant de s'établir sur l'île de Madagascar, n'est étayée par aucune preuve. Raymond Kent est allé plus loin encore en situant la migration d'Indonésie en Afrique orientale avant l'arrivée dans cette région des groupes de langue bantu. Des contacts auraient ensuite eu lieu entre Indonésiens et Bantu, qui se seraient mêlés dans l'intérieur des terres, et le peuple afro-malgache serait issu de ce métissage. L'expansion des Bantu en direction des régions côtières aurait forcé ce peuple à émigrer à Madagascar[33].

Ces théories reposent sur l'idée que les Indonésiens étaient incapables d'émigrer d'une seule traite d'un bord à l'autre de l'océan Indien. Les noms d'un certain nombre d'étapes sont avancés en corollaire — îles Nicobar, Sri Lanka, Inde, archipel des Laquedives et des Maldives — de sorte que la migration indonésienne est décrite comme une série de bonds relativement courts d'île en île, entrecoupée de séjours en Inde et en Afrique orientale. Une telle hypothèse n'a en soi rien d'impossible ou d'inconcevable, mais ces séjours ont dû être relativement courts, car les Indonésiens n'ont laissé aucun vestige apparent de leur présence en ces lieux.

Un certain nombre d'auteurs, et notamment G. P. Murdock, ont fait grand cas de ce qu'il est convenu d'appeler le « complexe botanique malais », lequel comprend le riz, la banane, le taro, l'igname, l'arbre à pain et autres plantes ayant formé par la suite l'alimentation de base de nombreux Africains. Murdock, et d'autres avec lui, estime que ces plantes ont été introduites à Madagascar au Ier millénaire avant l'ère chrétienne par des migrants venus d'Indonésie, qui auraient longé la côte sud du continent asiatique avant d'atteindre le littoral de l'Afrique orientale. Sans aborder le problème complexe de l'origine de ces plantes, nous aimerions faire observer que les plantes cultivées peuvent fort bien se diffuser sans que les peuples qui ont été les premiers à les cultiver ou qui les avaient précédemment adoptées émigrent eux-mêmes, comme en témoigne de façon éclatante la manière dont certaines cultures américaines se sont répandues dans toute l'Afrique occidentale et

31. Voir chapitre 25 ci-après et Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. II, chap. 28.
32. H. Deschamps, 1960.
33. R. K. Kent, 1970.

centrale après le XVI^e siècle. Il reste bien entendu possible que certaines plantes de l'Asie du Sud-Est aient été introduites ultérieurement sur le continent africain à partir de Madagascar.

Cela étant, il ne fait aucun doute que les Indonésiens étaient des navigateurs habiles et expérimentés et qu'ils ont entrepris depuis leur île d'origine de nombreuses expéditions dans toutes les directions. Outre qu'ils furent peut-être les premiers à commercer à travers l'océan avec la Chine, ils se montrèrent particulièrement actifs sur les routes maritimes menant à l'Inde. Dans la deuxième moitié du I^er millénaire, de grandes puissances maritimes firent leur apparition en Indonésie comme l'empire de Śrīvijāya à Sumatra (VII^e-XIII^e siècle) et le royaume de la dynastie des Śailendra (VIII^e siècle) à Java, lequel a ensuite étendu sa domination à Śrīvijāya[34].

Nous ne nous intéresserons ici qu'aux seuls aspects de leur histoire qui se rapportent à la situation générale dans l'océan Indien ou qui concernent leurs contacts éventuels avec l'Afrique. Le royaume de Śrīvijāya, dont le centre se trouvait à l'origine dans le sud-est de Sumatra, fait son apparition comme puissance maritime dans la deuxième moitié du VII^e siècle. Son expansion territoriale et commerciale se poursuit au cours des siècles suivants et, au X^e siècle, son souverain est décrit dans les premiers récits de géographes arabes ou persans comme le maharaja par excellence, le plus puissant et le plus important monarque de toute la région, le « Roi des isles des mers orientales ». Les dirigeants de Śrīvijāya réussirent à contrôler les principaux ports de la région, s'assurant du même coup le monopole du commerce des épices dans un vaste rayon. La maîtrise du détroit de Malacca leur donnait un énorme avantage, car tous les navires devaient emprunter ce détroit et relâcher dans ses ports. Le royaume entretint des relations stables et amicales avec les Chola du sud de l'Inde et avec la Chine jusqu'au premier quart du XI^e siècle.

Après l'anéantissement quasi total en 265/878 de la colonie de marchands musulmans établie en Chine (voir p. 42) et le déclin des relations commerciales directes entre musulmans et Chinois qui s'ensuivit, les souverains de Śrīvijāya sauront habilement se tailler une place dans cette activité lucrative. Les navires musulmans faisant route vers l'est et les navires chinois se rendant au sud se rencontraient dans le détroit de Malacca, à Kalah, port placé sous la suzeraineté de l'Empire indonésien. Dans le même temps, les navires de Śrīvijāya prenaient part au commerce de l'océan Indien. Les liens étroits qui s'étaient noués entre l'Indonésie et l'Inde du Sud sont attestés par les inscriptions des monastères et des écoles bouddhiques de Negapatam. Nous disposons d'autre part de textes arabes, peu nombreux mais extrêmement précieux, sur les expéditions indonésiennes dans la partie occidentale de l'océan Indien. Le premier est le récit bien connu de l'attaque de Ḳanbalū (Pemba) par les Wāḳ-Wāḳ en 334/945-946[35].

34. Voir D. G. Hall, 1964, p. 53 et suiv.

35. Voir Buzurg ibn Shahriyār, 1883-1886, p. 174-175 ; on trouvera dans Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. II, p. 768-769, la traduction complète de ce récit, dont le texte exact de la deuxième phrase est : « ils arrivèrent là dans un millier d'embarcations et les combattirent avec la dernière vigueur [les habitants de Ḳanbalū], sans toutefois pouvoir en venir à bout… ».

Le fait que les attaquants aient mis une année entière pour traverser l'océan depuis leur pays d'origine incitait déjà en son temps l'auteur du récit à conclure que les îles des Wāḳ-Wāḳ se situaient à l'opposé de la Chine. G. Ferrand a montré que les auteurs musulmans désignaient sous le nom de Wāḳ-Wāḳ deux régions ou deux ethnies différentes, l'une se situant quelque part dans la région sud-ouest de l'océan Indien et comprenant Madagascar et la côte africaine jusqu'au sud de Sufāla, et l'autre en Asie du Sud-Est, dans l'actuelle Indonésie[36]. Diverses fables et légendes étaient rapportées à leur propos, auxquelles les auteurs successifs ont ajouté maints détails contradictoires, de sorte que le tableau d'ensemble est extrêmement confus. Il semble toutefois que personne n'ait encore prêté attention au fait que, par une curieuse coïncidence, les Wāḳ-Wāḳ sont toujours associés dans les ouvrages géographiques arabes à des régions où des peuples d'origine indonésienne ou malaise cohabitaient ou vivaient en voisinage avec des peuples négroïdes, ou étaient mêlés à eux. C'est ainsi qu'al-Bīrūnī[37] écrit que les peuples de l'île Wāḳ-Wāḳ sont noirs de peau bien qu'à proximité vivent d'autres peuples à la peau plus claire et ressemblant aux Turcs (terme générique utilisé par les musulmans pour désigner les races mongoloïdes). Al-Bīrūnī pensait ici à certaines régions de l'Asie du Sud-Est et l'endroit qu'il appelle Wāḳ-Wāḳ est soit la Nouvelle-Guinée (Irian), où aujourd'hui encore existe une localité nommé Fakfak, soit l'une des îles Moluques, en partie habitées par des Mélanésiens, à moins qu'il s'agisse tantôt de l'une et tantôt de l'autre. Beaucoup d'auteurs musulmans n'étaient pas toujours en mesure — ou ne se souciaient pas — d'indiquer l'origine ethnique précise du peuple dit Wāḳ-Wāḳ, de sorte que l'on doit chaque fois analyser le contexte dans lequel ce terme apparaît pour tenter d'en déterminer la signification probable.

En l'occurrence, certains détails de la relation d'Ibn Lākīs indiquent nettement que le lieu d'origine de ces Wāḳ-Wāḳ se situait en Asie du Sud-Est. Or, sachant qu'à cette époque la principale puissance maritime de la partie orientale de l'océan Indien était l'empire de Śrīvijāya, il ne paraît pas abusif de voir dans cette expédition au long cours une tentative du royaume indonésien pour étendre son domaine commercial de manière à avoir un accès plus direct aux produits africains et à tourner le monopole des musulmans. Ce n'était peut-être pas, au reste, la première tentative de ce type: il est possible que ces expéditions aient commencé dans la deuxième moitié du IXe siècle, au moment où les activités commerciales des musulmans étaient sérieusement compromises par la révolte des Zandj et par l'expulsion des marchands étrangers hors des ports chinois. Il reste à savoir jusqu'à quel point ces expéditions sont liées aux nouvelles vagues de migrations indonésiennes qui atteindront Madagascar entre le Xe et le XIIe siècle (al-Idrīsī confirme que des navires indonésiens continuèrent à visiter les rivages africains et malgaches au cours des siècles suivants.) Il n'est pas exclu, d'autre part, que ces migrations tardives aient été d'une manière ou d'une autre liées aux invasions

36. G. Ferrand, 1929. Pour une étude plus récente de la question, voir G. R. Tibbets, 1979, p. 166-177.
37. Al-Bīrūnī, 1887, p. 164; pour la traduction anglaise, voir 1888, vol. 1, p. 210-211.

ou incursions lancées par les Chola du sud de l'Inde contre Śrīvijāya dans la première moitié du XI^e siècle, attaques qui affaiblirent considérablement le royaume indonésien et auraient pu pousser sa population à s'enfuir ou à émigrer. Il est difficile de parvenir à plus de certitude en l'absence de documents pertinents sur l'histoire de Śrīvijāya.

Conclusion

Par rapport à la période précédente, les contacts mutuels entre le continent africain et les autres parties de l'océan Indien ont évolué à la fois sur le plan qualificatif et sur le plan quantitatif.

On observe tout d'abord un renforcement régulier de la présence des peuples du Moyen-Orient dans toute cette aire, et en particulier sur la côte orientale de l'Afrique, où Arabes et Persans surent développer des activités commerciales remontant aux premiers siècles de l'ère chrétienne. Cette nouvelle expansion s'est produite alors que le califat devenait une grande puissance politique, culturelle et économique capable d'unifier un vaste territoire, ce qui permit aux musulmans de s'assurer le monopole du commerce avec l'Afrique orientale et d'acquérir une position dominante dans les relations entre les différents pays de cette région. Si ces contacts ont, à n'en pas douter, favorisé en Afrique l'essor de certaines villes côtières, devenues des centres commerciaux d'importance internationale, et l'apparition d'une classe d'entrepreneurs autochtones, il ne faut pas oublier que, dans le même temps, un grand nombre d'esclaves africains étaient exportés sur d'autres continents et contribuaient à la prospérité économique de divers pays d'Asie, et en particulier du Moyen-Orient.

En second lieu, on note le déclin très net des contacts directs entre l'Afrique et l'Inde. Avant le VII^e siècle, des navires éthiopiens commerçaient avec certains ports de l'Inde, comme l'attestent amplement les très nombreuses pièces de monnaie indiennes (de Kush) découvertes en Éthiopie, ainsi que les nombreuses influences indiennes, matérielles et intellectuelles, décelables dans la culture éthiopienne. A compter du VII^e siècle et jusqu'au XI^e siècle, ces influences vont cesser de s'exercer, pour la raison principale que les échanges entre l'Inde et l'Éthiopie seront désormais aux mains des musulmans, qui marqueront ces relations de leur propre empreinte culturelle.

Enfin, malgré la suprématie exercée par les musulmans dans l'océan Indien, les Indonésiens purent maintenir des contacts avec Madagascar, voire avec certaines parties du littoral africain, même s'ils n'ont vraisemblablement exercé sur le continent qu'une influence négligeable. Les affirmations de certains auteurs concernant une contribution décisive de l'Indonésie à la culture africaine doivent être considérées comme des spéculations ne reposant sur aucune donnée solide. Il en va bien sûr différemment dans le cas de Madagascar, dont les liens avec l'Indonésie ne sauraient être mis en doute.

Il nous reste à examiner le rôle que les peuples d'origine africaine ont joué dans l'océan Indien. Ce faisant, il nous faut garder présent à l'esprit que seule une infime partie du continent — l'étroite bande du littoral — se trouvait à cette époque en contact avec le monde extérieur. Le nombre

d'Africains ayant pu se trouver en position d'exercer ou de recevoir une influence quelconque a dû être assez limité. La situation diffère donc sensiblement de celle qui prévalait en Afrique occidentale, où les contacts transculturels se sont produits sur un front beaucoup plus vaste et beaucoup plus profond. Néanmoins, le rôle des Africains de la côte orientale n'a été nullement négligeable; au contraire, ils ont contribué à modifier profondément les destinées d'un grand empire. La révolte des Zandj, authentique soulèvement de protestation sociale, a eu des conséquences considérables dans un grand nombre de domaines — politique, social, économique. Elle a ébranlé l'unité de l'Empire musulman en provoquant la scission de certaines provinces importantes et, à terme, la chute du vieux régime des Abbasides. La crise politique déclenchée par la révolte a accentué le clivage entre les classes sociales, et les nantis, craignant pour leurs privilèges, ont commencé à faire appel aux armées professionnelles des Turcs et autres mercenaires, seuls capables à leurs yeux de maintenir l'ordre: ainsi s'ouvrait une nouvelle ère de l'histoire du Moyen-Orient musulman. Le soulèvement fut également une leçon pour les classes régnantes: désormais, les musulmans orientaux allaient se garder d'employer massivement des esclaves pour des projets de grande envergure, et il semble que l'exploitation des esclaves pour les travaux d'agriculture et d'irrigation ait été abandonnée. Ce changement allait à son tour provoquer au siècle suivant l'apparition du féodalisme comme mode de production dominant dans les pays musulmans de l'Orient, l'exploitation féodale se substituant à l'esclavagisme. Faute de données statistiques, il est toutefois impossible de savoir si le nombre des esclaves africains importés dans cette région a alors diminué. Une autre conséquence de la révolte des Zandj a été, semble-t-il, d'aviver les sentiments raciaux: les Africains de race noire devinrent objets de mépris en dépit des enseignements de l'Islam, et de nombreux thèmes reflétant une attitude négative envers les Noirs apparurent pour la première fois dans la littérature musulmane.

D'autres aspects de la période de l'histoire africaine étudiée dans ce volume sont dus en partie à l'interaction des différentes régions de l'océan Indien. C'est ainsi que s'explique, par exemple, la part accrue que les villes de la côte orientale de l'Afrique prirent au commerce maritime international. Même si les transports maritimes étaient aux mains des marchands étrangers, les producteurs et les exportateurs étaient les peuples africains de la côte. Certes, la civilisation swahili n'atteindra son plein épanouissement politique, économique et culturel qu'au cours des siècles suivants, mais c'est précisément entre VII^e^ et le XI^e^ siècle que les bases de cet essor ont été jetées.

CHAPITRE 2

L'avènement de l'Islam et l'essor de l'Empire musulman

Mohammed El Fasi et Ivan Hrbek

Le chapitre précédent nous a permis d'examiner les principaux événements survenus dans l'Ancien Monde entre le Ier/VIIe et le Ve/XIe siècle sous l'angle de leurs relations avec l'histoire de l'Afrique. Il est apparu que l'une des forces les plus dynamiques à l'œuvre au cours de cette période fut la société islamique dans ses manifestations de tous ordres, religieux, politique, économique, culturel.

Le présent chapitre a pour objet de donner une description de l'avènement de l'Islam, de son expansion politique et de son évolution doctrinale, contexte qui nous permettra de mieux comprendre les problèmes historiques et idéologiques qui seront traités ou évoqués ultérieurement dans le présent volume ainsi que dans les volumes suivants de l'*Histoire générale de l'Afrique*.

Observations liminaires

Du point de vue islamique, il n'est pas juste de dire que le prophète Muḥammad est le fondateur de l'islam ou qu'il prêchait une foi nouvelle. L'islam n'est pas le nom d'une foi unique qui aurait été présentée pour la première fois par Muḥammad, car celui-ci fut le dernier d'une lignée de prophètes dont chacun réaffirmait la foi de son prédécesseur. Cela découle de la doctrine islamique selon laquelle Dieu, depuis qu'il a créé les hommes, leur a envoyé des prophètes pour les guider en leur montrant la meilleure voie à suivre sur terre pour se préparer à la béatitude éternelle ; ayant finalement estimé que l'humanité avait atteint un degré de perfectionnement suffisant pour recevoir ses ultimes révélations, comprendre et apprécier les lois qui devraient régler sa conduite dans tous les domaines, Il choisit pour jouer le

rôle du dernier des prophètes un Arabe habitant la ville de La Mecque, du nom de Muḥammad ibn ʿAbd Allāh, membre de la *ḳabīla* des Ḳuraysh.

Les prophètes précédant Muḥammad furent — hormis quelques figures de moindre stature — Abraham, Moïse et Jésus-Christ; tous prêchaient la foi en un dieu unique révélé par des écritures qui leur avaient été communiquées par le Ciel. Ceux qui croient en ces prophètes et en ces écritures, juifs et chrétiens, sont nommés *ahl al-Kitāb* [les gens du Livre] et, en tant que détenteurs d'une part de la vérité révélée, ils ont le droit à une considération spéciale de la part des musulmans. L'intention de Dieu a été dès l'origine de faire en sorte que l'humanité entière soit amenée à croire en Lui seul, l'Être suprême. Ses messages successifs furent donc centrés sur deux principes essentiels: le monothéisme et l'universalité. Les premiers à recevoir le message furent les juifs, mais au cours de leur histoire, ceux-ci détournèrent le message en s'attribuant indûment l'exclusivité de la foi monothéiste. Afin de corriger cette déviation de Son intention originelle, Dieu envoya Jésus, qui restaura effectivement l'universalité du monothéisme. Mais ce fut alors au tour des chrétiens de dévier en proclamant Jésus fils de Dieu et se détournant par là du monothéisme. Muḥammad reçut donc la tâche de ramener l'humanité entière dans la voie du monothéisme universel et authentique, l'islam. Muḥammad n'est donc pas le fondateur de l'islam, religion qui existait avant lui[1], mais le dernier maillon d'une chaîne de prophètes; il est le « sceau des prophètes » (*ḵẖātimu l-anbiyā'*). L'islam vénère donc tous les prophètes antérieurs, qu'il reconnaît comme messagers de la volonté de Dieu. Selon la doctrine de l'islam, Jésus est un simple mortel, bien que Dieu ait voulu faire de sa naissance un miracle à l'instar de la création du premier homme, Adam, l'ancêtre du genre humain. Il ne s'ensuit pas qu'il ait possédé la moindre parcelle de divinité. Sa mère la Vierge, Notre Dame Miryam, *mawlātunā Miryam* comme l'appellent les musulmans, jouit du plus grand respect dans le monde islamique. Jésus n'a pas été tué par les juifs; c'est Dieu qui l'a rappelé à Lui. Il n'avait pas besoin de racheter le péché d'Adam puisque Dieu avait accordé son pardon à celui-ci avant de le contraindre à quitter le paradis et à vivre sur la terre.

Muḥammad lui-même insistait sur le fait qu'il n'était qu'un homme et faisait une nette distinction entre son humanité et son rôle en tant que prophète: « Je suis un mortel comme vous. Pour les choses qui m'ont été révélées par Dieu, vous devez obéir à mes instructions. Mais vous en savez plus que moi-même sur vos propres affaires de ce monde. Aussi mon avis en ces matières n'a-t-il pas valeur contraignante[2]. » Mais comme il était inconcevable que Muḥammad, le messager de Dieu, pût agir en contradiction avec la volonté divine, la foi en ses conseils de conduite dans les affaires de

1. Voir le Coran, XXVII, 53, où les gens du Livre disent: « En vérité, avant lui [le Coran], nous étions musulmans. »

2. Il est donc inexact d'appeler les musulmans « mahométans » ou l'islam « mahométisme ». Ces mots ont été introduits dans les langues européennes sur les modèles du bouddhisme et du christianisme, religions dont les fondateurs sont adorés comme des êtres divins.

ce monde s'est solidement établie dans la foi islamique. Nous reviendrons ultérieurement sur le rôle de la tradition prophétique (*sunna*).

La vie de Muḥammad

Faute de place, il ne saurait être question de retracer ici en détail la vie du prophète. Comme il existe dans plusieurs langues de nombreux ouvrages à ce sujet, nous nous bornerons à indiquer les événements les plus marquants de son histoire.

A la veille du VII[e] siècle de l'ère chrétienne, l'Arabie était habitée par un grand nombre de *ḳabīla* politiquement indépendantes qui formaient ensemble une communauté linguistique et culturelle. Elles étaient en majeure partie nomades (Bédouins); néanmoins, dans le sud de l'Arabie ainsi que dans de nombreuses oasis, une population sédentaire pratiquait l'agriculture. Le long des itinéraires commerciaux traditionnels reliant les bords de l'océan Indien aux rivages de la Méditerranée, il existait quelques villes dont les habitants se livraient au commerce tout en conservant les usages et le code de morale des nomades. La Mecque était le principal centre commercial et religieux d'Arabie. La religion des Arabes antéislamiques était en général d'essence traditionnaliste et leur culte s'adressait à des dieux ou des esprits qui habitaient, croyait-on, des blocs de pierre, des rochers, des arbres ou des puits. Certains dieux étaient des astres, comme le Soleil ou la planète Vénus. On avait aussi l'idée d'un être suprême nommé Allāh, mais celui-ci ne faisait l'objet d'aucun culte, contrairement à al-Lāt, « la déesse », qui, semble-t-il, jouait un rôle plus important. Les idoles de certains de ces dieux étaient dressées dans un sanctuaire ancien de La Mecque nommé la Kaʿba. D'une manière générale les Arabes, en ces temps-là, qu'ils fussent nomades ou sédentaires, se préoccupaient peu de religion, car celle-ci n'était pour eux qu'un élément parmi d'autres des coutumes de leurs ancêtres.

Il y avait aussi en Arabie d'importants établissements peuplés de gens de religion juive; beaucoup d'entre eux étaient des Arabes convertis, vivant pour la plupart dans des oasis en *ḳabīla* organisées sur un mode analogue à celui des Arabes adeptes de la religion traditionnelle. Le christianisme s'était frayé très tôt un chemin en Arabie. Ses principaux centres se trouvaient en Arabie du Sud (Naḏjrān) et aux confins du désert, en Mésopotamie et en Transjordanie. Il y avait en outre des chrétiens demeurant isolément dans toutes les villes et des moines qui menaient dans le désert l'existence solitaire des anachorètes.

Ce fut cependant avant tout aux Arabes adeptes de la religion traditionnelle que Muḥammad fut envoyé, porteur du message divin. Né à La Mecque, enfant posthume, orphelin de bonne heure, il avait vécu jusqu'à sa quarantième année la vie d'un commerçant. Il jouissait d'une réputation d'équité et de probité en affaires mais, cela dit, ne se distinguait en rien de ses confrères négociants. Vers l'an 610 de l'ère chrétienne, il reçut les premières révélations de Dieu sous la dictée de l'ange Gabriel, avec l'ordre de prêcher l'islam à ses frères humains. Ces premières révélations

étaient centrées sur l'unicité de Dieu et sur le dernier jour ; elles exhortaient les hommes à ne pas négliger la religion au profit des affaires de ce monde. Elles reflétaient aussi les principes de l'égalité entre tous les hommes sans distinction de rang social ou de fortune.

Lorsque Muḥammad commença sa prédication et réunit autour de lui une petite communauté de croyants, l'oligarchie des riches marchands et banquiers mecquois ne tarda pas à percevoir la nature révolutionnaire du message et le considéra dès lors comme une menace pour ses privilèges. Ces hommes redoutaient aussi de voir La Mecque, centre de la religion traditionnelle arabe avec son sanctuaire de la Kaʿba, perdre de son importance du fait de la nouvelle religion. Or le pèlerinage annuel, qui y faisait converger des milliers d'Arabes de toute la péninsule, était une source de profit considérable pour les commerçants mecquois. Aussi, bien que Muḥammad n'eût manifesté au début aucun désir d'exercer une influence politique à La Mecque, ses qualités morales et intellectuelles, encore rehaussées par sa mission prophétique et sa communication avec Dieu, le faisaient apparaître aux yeux de l'oligarchie comme un dangereux rival. C'est pourquoi l'histoire du Prophète et de ses premiers partisans fut, jusqu'en 622, celle des persécutions qu'ils eurent à subir, y compris des attentats à la vie du Prophète. Face à cette situation, le Prophète ordonna à plusieurs des nouveaux convertis, dont une de ses filles et son mari, d'émigrer en Éthiopie chrétienne, où ils reçurent un accueil amical du négus[3]. L'idée de quitter un pays où sévissent l'injustice, l'oppression et les persécutions pour se réfugier en un lieu où les musulmans peuvent reprendre force avant de repartir en quête d'une vie conforme aux principes islamiques est une notion essentielle dans l'Islam et qui refit souvent surface au cours de l'histoire ultérieure de nombre de mouvements de renaissance islamique.

Au plus fort des persécutions, Muḥammad et ses partisans se mirent en route vers la ville-oasis de Yathrib, qui devait devenir par la suite Madīnat al-Nabī [la cité du Prophète], c'est-à-dire Médine. Cette migration eut lieu en l'an 622 de l'ère chrétienne et cette date est l'année d'origine du calendrier musulman. L'émigration de La Mecque à Médine est appelée *hiḏjra*, terme traduit couramment par « la fuite », ce qui est incorrect car en vérité le mot arabe signifie « trancher les liens tribaux anciens et en créer de nouveaux ».

Muḥammad fut invité à Médine par les habitants de la ville, qui prirent le nom d'*Anṣār* [ceux qui l'ont aidé] ; les émigrants mecquois furent appelés *Muhāḏjirūn* [ceux qui ont entrepris la *hiḏjra*, ou les émigrants] et ces deux groupes réunis forment ceux qu'on nomme les *Aṣḥāb* [les compagnons du Prophète]. Dans les années qui suivirent — et jusqu'à sa mort en l'an 11/632 — le Prophète renforça et gouverna la communauté musulmane (*umma* en arabe), repoussa les attaques de ses ennemis mecquois et, par la diplomatie et la guerre, soumit à son autorité une vaste confédération de *ḳabīla* arabes. Lorsqu'il fut suffisamment fort, il retourna à La Mecque et y entra en vainqueur reconnu comme le chef religieux et politique investi du pouvoir

3. Voir chapitre 19 ci-après.

2.1. *Représentation de La Mecque. Fabriquée à Iznik, cette plaque reproduit, en élévation, le plan de la grande mosquée de La Mecque avec ses sept minarets. Au centre de la cour, on aperçoit la Kaʿba — qui aurait été construite par Abraham — dans un angle de laquelle est insérée la pierre noire que tout musulman devrait, dans la mesure du possible, venir vénérer au moins une fois dans sa vie. Chaque édicule — de même que chaque porte — est désigné par son nom en caractères* nashki. *Au-dessus du plan, une inscription coranique, également cursive* (*sourate III, versets 90-92*), *rappelle le devoir du pèlerinage.*
[*Photo :* © Cliché des musées nationaux, Paris.]

2.2. Représentation de Médine. Même type de plaque que la précédente. Celle-ci représente, en élévation, la mosquée de Médine, construite à l'emplacement de la maison de Muḥammad, dont le tombeau se trouve dans la salle de prière. Après avoir accompli le pèlerinage de La Mecque, beaucoup de musulmans viennent à Médine vénérer le souvenir du prophète. Ces plaques, qui ornaient les murs des mosquées à partir du XVII^e siècle, étaient vraisemblablement des dons de pèlerins.
[*Photo :* © Cliché des musées nationaux, Paris.]

suprême. Au moment où Dieu le rappela à Lui, Muḥammad était pratiquement le maître incontesté de la plus grande partie de l'Arabie et se préparait déjà à propager l'islam à l'extérieur de la péninsule.

Les enseignements du Coran

Tant à La Mecque qu'à Médine, le Prophète reçut un flot continu de révélations sous la forme de versets (*āya*, pluriel : *āyāt*) réunis en chapitres (*sūra*, pluriel : *sūrāt*, ou sourates). Les 114 sourates, d'inégale longueur, forment ensemble le Coran.

Le Coran n'est pas un « livre saint » écrit par Muḥammad. Le mot signifie « récitation », et ce que fit Muḥammad fut de réciter la parole de Dieu prononcée pour lui par l'ange Gabriel. « Le Coran est purement divin, tout en étant intimement lié à la personnalité profonde du prophète Muḥammad. Le Verbe de Dieu jaillissait à travers le cœur du Prophète[4]. » Il n'est pas, comme on le croit en général, la Bible des musulmans ; la position qu'occupe le Coran dans l'Islam est très différente, car le Coran est aux musulmans ce que le Christ lui-même est aux chrétiens : le Verbe de Dieu. Dans l'Islam, le plus proche équivalent du Nouveau Testament des chrétiens en tant que livre rapportant les actes et les paroles de Jésus est le *ḥadīth*. Il serait donc hautement blasphématoire de tenter d'appliquer une critique du texte au Coran comme il a été fait pour la Bible, tandis qu'il est permis d'adopter une attitude critique à l'égard du *ḥadīth* et les érudits musulmans s'y sont employés dès les premiers temps.

Les enseignements du Coran sont de nature globale et visent à guider l'homme dans ses relations avec Dieu ainsi qu'avec les autres membres de la société humaine. Les préceptes et les principes coraniques constituent le fondement de la foi islamique.

Le premier des principes est le monothéisme absolu, exprimé par une formule qui constitue peut-être la profession de foi la plus courte et la plus simple qui soit dans toutes les religions du monde : « Il n'y a de Dieu qu'Allah et Muḥammad est le prophète d'Allah. » Prononcer cette courte phrase (*shahāda*) est tout ce qu'un converti est tenu de faire pour devenir musulman. La foi en la qualité de prophète de Muḥammad fait partie intégrante de ce credo car, sans sa mission prophétique, la perfection de l'islam n'existerait pas.

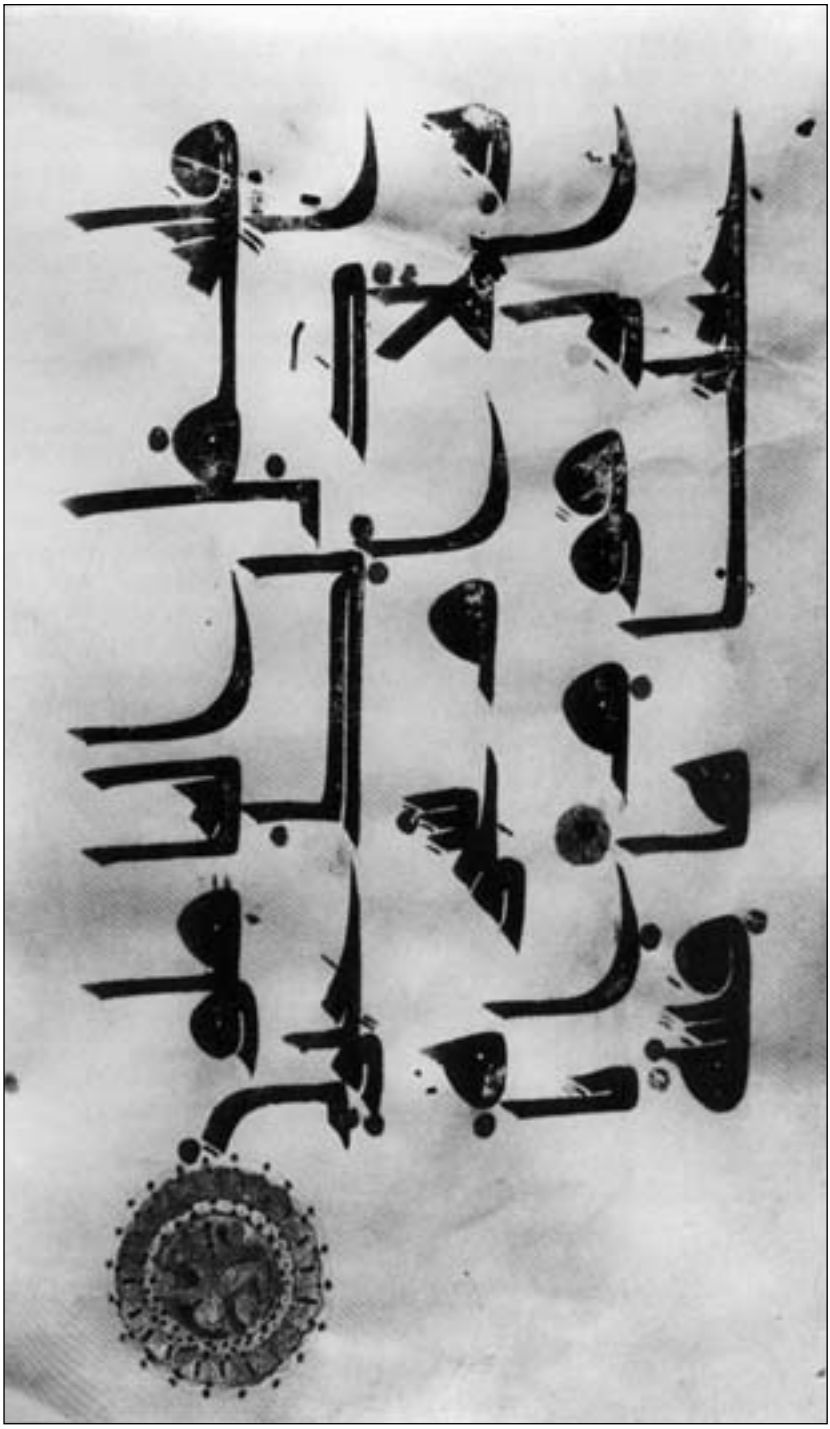
La *shahāda* constitue donc le premier de ce qu'il est convenu d'appeler « les cinq piliers de l'islam » (*arkān al-islām*). Le deuxième est le devoir pour chaque musulman d'accomplir la prière rituelle (*ṣalāt*) cinq fois par jour. Les prières orientent l'esprit des croyants vers Dieu tout au long de la journée. Il est recommandé d'effectuer la prière en commun, en rangs ordonnés ; tous les croyants se tournent pour prier dans la direction de La Mecque. Les ablutions qui précèdent la prière sont une partie indispensable de son rituel. Les prières ont donc aussi dans la pratique une valeur hygiénique et incitent les hommes à la discipline collective.

4. R. Fazlur, 1966, p. 33 et suiv.

Le troisième pilier est le jeûne (*ṣaum*), qui consiste à se priver de tous les plaisirs matériels (nourriture, boisson, relations sexuelles, etc.) depuis l'aube (et non depuis le lever du soleil, comme on le dit souvent) jusqu'au coucher du soleil pendant le neuvième mois de l'année lunaire, appelé *ramaḍān* (ramadan). C'est de là que provient l'expresssion « observer les prescriptions du ramadan », qui veut dire observer le jeûne musulman. Notons que les malades, les personnes en voyage pendant le mois du ramadan, les femmes en couche, les travailleurs qui exécutent des travaux pénibles ainsi que les soldats en campagne sont dispensés du jeûne, à condition de jeûner un nombre équivalent de jours à une autre époque de l'année. Le jeûne est donc un acte de renoncement, de mortification et, en tant que tel, il fortifie la vie spirituelle. Il apprend également aux riches à supporter les affres de la faim et à se montrer plus compatissants à l'égard des pauvres qui subissent de telles privations tout au long de l'année.

Le quatrième pilier est une obligation sociale de la plus haute importance. C'est l'aumône obligatoire, appelée *zakāt*, et qui consiste pour une personne à donner aux pauvres et à une certaine catégorie de nécessiteux une partie des biens qui sont restés en sa possession pendant toute une année. Cette portion varie de 2,5 % à 10 %. La *zakāt*, qui souligne l'importance de la charité, était également nécessaire aux premiers temps de l'Islam pour faire vivre la communauté qui se composait en grande partie d'émigrants pauvres, dépourvus de toute ressource. La *zakāt* était collectée par la communauté islamique (*umma*), puis répartie entre les catégories d'individus indiquées par le Coran. Elle représentait l'équivalent de l'actuelle couverture sociale assurée par l'État.

Le cinquième pilier est le pèlerinage annuel à La Mecque (*ḥadjdj*). Cette institution répond à une préoccupation constante de l'islam qui veut que les hommes se connaissent et se rencontrent le plus souvent possible. C'est dans le *ḥadjdj* que le caractère universel du message de l'islam se manifeste avec le plus d'évidence puisque le pèlerinage rassemble à La Mecque pendant le mois du dhū l-ḥidjdja des musulmans venus de tous les horizons du monde pour y accomplir des cérémonies commémorant le sacrifice d'Abraham. Le pèlerinage est obligatoire pour tous les musulmans mais l'accomplissement de ce devoir ne s'impose qu'à celui qui possède les moyens financiers de le réaliser, si le voyage ne présente pour lui aucun danger et si sa santé est bonne. Il doit aussi pouvoir laisser aux membres de sa famille de quoi subsister en son absence. C'est pour toutes ces raisons que le nombre de ceux qui sont capables d'accomplir ce devoir est minime par rapport au nombre total des musulmans. Le *ḥadjdj* n'en est pas moins le plus grand rassemblement multinational d'êtres humains qui ait lieu de nos jours sur la planète. Ceux qui l'accomplissent reçoivent en l'espace de ces quelques jours la preuve visible de leur appartenance à l'immense fraternité de l'Islam dans le monde, sans distinction de race ou de langue. Le pèlerin s'y pénètre d'un sens profond des valeurs islamiques et mérite en outre au retour le respect dû à une personne qui a foulé le sol où vécut le prophète Muḥammad et où Dieu révéla le Coran.



2.3. *Page de Coran en écriture koufique, IXe siècle (Abbasia, Iraq) (Coll. M. B. Mohammed).* [*Source:* © Werner Forman Archives, Londres.]

La quatrième sourate formule, au verset 135, un certain nombre d'autres articles de la foi musulmane : « Croyez en Dieu et en son prophète, au Livre qu'Il a révélé à son prophète et au Livre qu'Il a révélé avant. Quiconque ne croit pas en Dieu, à ses anges, à ses Livres, à ses apôtres et au jour dernier se trouve dans un profond égarement. »

Le Jour du Jugement est l'une des clefs de voûte de la foi musulmane ; toute l'histoire de l'humanité connaîtra sa fin avec la résurrection et le Jour du Jugement. Les morts attendent cette heure dans leurs tombeaux tandis que les prophètes et les martyrs vont directement au paradis. Chacun paraîtra devant Dieu au Jour du Jugement dernier pour être jugé selon ses actes et envoyé soit au paradis (*djanna*, littéralement le jardin), soit en enfer.

Le Coran contient aussi un certain nombre d'interdictions et de recommandations touchant la vie courante. Il interdit de manger du porc et de quelques autres animaux ainsi que de boire du vin et autres boissons alcoolisées. Dans la dix-septième sourate, aux versets 23 à 40, nous sont prodigués des conseils de conduite applicables à la vie quotidienne ; le gaspillage ostentatoire, l'orgueil et le dédain sont condamnés et les fidèles se voient enjoints d'attribuer à toute chose sa juste mesure.

Si l'esclavage est considéré comme une institution reconnue, les esclaves doivent être traités avec bonté, autorisés à se marier et encouragés à racheter leur liberté. Les maîtres sont incités à affranchir les esclaves croyants[5].

L'islam proclame l'égalité de l'homme et de la femme. Le Prophète a dit : « Les femmes sont les sœurs germaines des hommes devant la loi. » Des coutumes totalement étrangères à l'orthodoxie ont masqué ce beau côté de la religion musulmane. Mais, en droit, la femme musulmane a toujours joui d'un statut juridique qu'eussent pu lui envier, jusqu'à ces derniers temps, les femmes vivant sous d'autres systèmes religieux. La femme musulmane s'est vu reconnaître depuis toujours le droit d'ester en justice sans en référer à son mari et de gérer ses biens indépendamment de celui-ci. Loin d'être soumise à l'obligation d'apporter une dot à son mari, c'est au contraire celui-ci qui est astreint à verser une certaine somme et à lui offrir certains cadeaux, le tout devenant propriété personnelle de la femme.

Le Coran limite à quatre le nombre d'épouses légitimes d'un homme ; ce qui constitue un progrès par rapport aux temps antéislamiques durant lesquels aucune restriction n'était apportée à la polygamie. L'islam a en outre assorti la polygamie de conditions telles que l'on pouvait considérer qu'il ouvrait ainsi une voie vers la suppression ou du moins vers l'atténuation de ce phénomène social. C'est ce que manifestent à l'évidence ces vers du Coran : « Épousez comme il vous plaira, deux, trois ou quatre femmes. Mais si vous craignez de n'être pas équitables, prenez une seule femme ou vos captives

5. Pour l'analyse de l'attitude de l'Islam à l'égard de l'esclavage, voir le chapitre 26 ci-après.

de guerre. » (IV 3.) Et encore : « Vous ne pouvez être parfaitement équitables avec chacune de vos femmes, même si vous en avez le désir. » (IV, 129[6].)

La *sharīʿa* et le *fiḳh*

L'Islam n'est pas seulement une religion, c'est un mode de vie complet qui prend soin de tous les domaines de l'existence humaine. L'Islam prodigue des conseils appropriés à toutes les circonstances de la vie : individuelles et sociales, matérielles et morales, économiques et politiques, nationales et internationales[7].

La *sharīʿa* est le code de conduite détaillé ; elle comprend les préceptes qui régissent le rituel du culte, les normes de conduite et les règles de vie. Elle consiste en des lois qui prescrivent et qui autorisent, et qui font la part du vrai et du faux. Bien que tous les prophètes aient eu la même *dīn* (foi religieuse), chacun apportait une *sharīʿa* différente qui était adaptée aux conditions de son temps et à son peuple. Muḥammad étant le dernier des prophètes, il apporta le code final qui devait s'appliquer à l'ensemble de l'humanité pour tous les temps à venir. Les *sharīʿa* précédentes étaient donc abrogées pour faire place à la *sharīʿa* complète de Muḥammad.

Les sources de la *sharīʿa* islamique sont le Coran et le *ḥadīth*, paroles et actes du prophète Muḥammad rapportés et transmis par ses compagnons. Des milliers de *ḥadīth* ont été étudiés en détail et réunis par des érudits sous la forme de recueils de la tradition ; les plus fameux d'entre eux sont ceux d'al-Bukhārī (mort en 256/870) et d'Abū Muslim (mort en 261/875). Le contenu de la tradition prophétique est appelé *sunna*, c'est-à-dire « la conduite et les actes de Muḥammad ».

La science qui codifie et explique les prescriptions de la *sharīʿa* s'appelle le *fiḳh* et les savants versés dans sa connaissance sont dénommés *faḳīh* (pluriel arabe : *fuḳahāʾ*) ou « docteurs de la loi » ; le *fiḳh* est la science musulmane par excellence et les *fuḳahāʾ* sont considérés comme des savants (*ʿulamāʾ*, singulier : ʿālim).

Après la grande conquête qui plaça sous son empire beaucoup de pays où prévalaient des conditions économiques et sociales diverses héritées des temps antérieurs, la communauté musulmane se heurta de ce fait à de nombreux problèmes. D'autres encore furent suscités par la création d'un État fort différent de la communauté originelle de Médine, et plus complexe. Étant donné que le Coran ne s'occupe que rarement de cas particuliers et expose surtout les grands principes qui doivent régir la vie des musulmans, il est vite apparu que certaines questions qui se posaient à la communauté musulmane ne trouvaient pas de réponse dans le Livre Saint, et pas davantage

6. Le célèbre penseur égyptien Muḥammad ʿAbduh — mort en 1323/1905 — estimait, sur la base de l'interprétation de ces vers, que le Coran imposait pratiquement la monogamie. Voir R. Levy, 1957, p. 101.
7. K. Aḥmad, 1976, p. 37.

dans les *ḥadīṯh* du Prophète. C'est ainsi que deux sources supplémentaires furent adjointes à la loi islamique. Tout d'abord le raisonnement par analogie (*ḳiyā*), qui consiste à comparer le cas pour lequel on recherche une solution à un autre cas analogue que l'on a déjà tranché en se fondant sur le Coran ou sur un *ḥadīṯh* particulier. En second lieu, la solution d'un problème peut aussi être obtenue par le consensus de plusieurs éminents docteurs de la loi (*iǧmāʿ*).

Entre le II^e/VIII^e et le III^e/IX^e siècle, d'éminents jurisconsultes codifièrent en un système cohérent tout le droit musulman dans divers centres intellectuels du monde musulman, en particulier à Médine et à Bagdad. Les diverses démarches suivies par eux pour venir à bout de cette énorme tâche donnèrent naissance à quatre écoles juridiques (*maḏhab*, pluriel: *maḏāhib*)qui portent les noms de leurs fondateurs, lesquels se sont également vu décerner le titre honorifique d'imam (*imām*).

Ces quatre *maḏāhib* sont le malikisme, le shafisme, le hanafisme et le hanbalisme. Toutes les quatre sont parfaitement orthodoxes (sunnites) et ne diffèrent que sur des points de détail; il est impropre de parler de sectes à propos de ces écoles. En codifiant le droit, leurs créateurs se sont fondés sur les principes énoncés plus haut et en ont ajouté d'autres. Tout en s'accordant unanimement sur le texte du Coran et sur les *ḥadīṯh* jugés par tous les savants musulmans comme les plus authentiques, chaque imam s'est appuyé par préférence personnelle (c'est ce qu'on appelle *iǧtihād*) en priorité sur l'un ou l'autre des principes de son école.

Après diverses codifications de leurs zones d'influence respectives suivant le cours de l'histoire, chacune de ces écoles trouve aujourd'hui ses adhérents dans des zones géographiques bien déterminées: le hanafisme prédomine dans les régions qui ont été sous la coupe des dynasties turques, soit la Turquie, la Syrie, l'Iraq, l'Asie centrale et l'Inde septentrionale ainsi que le Pakistan; le *maḏhab* shafite est pratiqué principalement sur le littoral de l'océan Indien, depuis l'Arabie du Sud et l'Afrique de l'Est jusqu'à l'Indonésie; le malikisme s'est très vite implanté en Afrique du Nord, dans l'Espagne musulmane et au Soudan central et occidental. La dernière école, le hanbalisme, qui eut jadis de nombreux adeptes en Syrie et en Iraq, est maintenant pratiquement confinée à l'Arabie Saoudite.

Les différences entre les diverses *maḏāhib* ne sont pas fondamentales; elles portent surtout sur des détails du rituel et des aspects mineurs de la loi. L'un des traits fondamentaux de la loi islamique est l'appréciation qu'elle porte sur toutes les actions et toutes les relations humaines en fonction des concepts suivants: ce qui est obligatoire (*wāǧib*), recommandé (*mandūb*), indifférent (*mubāh*), répréhensible ou désapprouvé (*makrūh*)et interdit (*maḥẓūr*). L'ensemble du droit islamique est imprégné de considérations religieuses et éthiques telles que l'interdiction de l'intérêt usuraire ou, d'une manière générale, de l'enrichissement injustifié, l'interdiction des jeux d'argent et autres formes de spéculation sur le hasard, le souci de l'égalité de deux parties contractantes et celui d'une juste moyenne, enfin l'horreur des extrêmes.

Autre caractéristique qui distingue le *fiḳh* des autres systèmes juridiques: il a été élaboré et développé par des juristes privés; il n'est pas le prolongement d'un système préexistant, c'est lui-même qui a créé le droit. L'État n'a pas joué le rôle de législateur, il n'a pas promulgué de lois et, pendant longtemps, il n'y eut aucun code juridique officiel émanant d'organes de l'État. Au lieu de cela, les lois étaient inscrites dans des ouvrages de doctrine qui avaient force de loi et servaient de référence pour les décisions de justice.

Fidèle à ses principes égalitaires et à sa conscience, l'islam, en tant que structure religieuse, n'a jamais produit la moindre forme d'organisation externe ni aucune espèce de hiérarchie. Il n'y a pas de clergé ni d'église. Chacun est son propre prêtre et il n'y a pas d'intermédiaire entre le croyant et Dieu. Ainsi, bien que l'*idjmāʿ* [consensus des docteurs de la loi] fût reconnu comme base valide de la doctrine, il n'y avait ni conseil ni curie pour promulguer ses décisions.

Le consensus était obtenu de façon informelle, soit par l'assentiment tacite de ceux qui étaient qualifiés pour exprimer leur opinion, soit à l'issue d'une controverse écrite qui se prolongeait parfois longuement avant qu'une majorité parvienne à se mettre d'accord. Ainsi s'est poursuivie dans tous les domaines l'élaboration de la doctrine islamique, sous l'impulsion de quelques éminents et brillants penseurs inspirés par la célèbre parole du Prophète: « Recherche la science du berceau au tombeau. »

Cependant, les *ʿulamāʾ*, dans leur désir d'élaborer des préceptes islamiques applicables aux moindres détails du culte et de la vie quotidienne, en vinrent à trop se préoccuper de l'aspect formel de la loi divine sans plus laisser de place suffisante pour la dévotion personnelle. Il y eut alors une réaction contre l'intellectualisme et le formalisme qui prit la forme du mysticisme islamique, le soufisme[8]. Une forte tendance à l'ascétisme et au mysticisme apparaissait déjà très nettement chez les premiers musulmans et nombre de grands mystiques, avant le VIe/XIIe siècle, jouèrent un rôle actif dans le renforcement de la foi islamique. En revanche, certains adeptes du soufisme avaient tendance à négliger les obligations religieuses prescrites par la *sharīʿa*, se jugeant dispensés des devoirs incombant à tout musulman. Au Ve/XIe siècle, le grand théologien al-Ghazālī (mort en 505/1111) intégra le soufisme à la religion orthodoxe, soulignant à la fois la nécessité d'une approche personnelle de Dieu et le devoir de se conformer aux préceptes de la *sharīʿa*, tous deux éléments inséparables de la vie religieuse musulmane. Peu de temps après, les soufis commencèrent à s'organiser en associations ou en fraternités mystiques (en arabe *turuḳ*, singulier: *tarīḳa*) autour de divers maîtres spirituels nommés *mashāyiḵh*. La plus ancienne de ces *turuḳ* est la Kadirīyya, fondée à Bagdad par ʿAbd al-ḳadīr al-Djīlānī (mort en 561/1166), qui fit rapidement des adeptes dans divers pays musulmans. Avec le temps, les *turuḳ* se multiplièrent tant et si bien que pratiquement

8. De l'arabe *ṣūf*, laine; allusion à la robe de laine portée par les soufis. Le nom arabe du soufisme est *taṣawwuf*.

chaque musulman appartenait à telle ou telle fraternité et prenait part aux exercices mystisques dénommés *dhikr* [invocation ou litanie].

De ces fraternités respectables et reconnues, il convient de distinguer le culte des saints, appelés « marabouts » au Maghreb. Nombre de ces marabouts ont exploité la crédulité de musulmans naïfs en prétendant accomplir des miracles, en préparant toutes sortes d'amulettes et de talismans et en se targuant d'avoir directement accès à Dieu et de pouvoir donc jouer le rôle d'intercesseurs. Pareille attitude est aussi peu islamique que possible car tout musulman est son propre prêtre. Dieu seul peut être vénéré et Il doit être approché sans intermédiaire. L'islam rend l'homme entièrement indépendant de tous les êtres, sauf de Dieu. Du point de vue de l'islam authentique, le culte des « saints » est le produit d'une excroissance parasitaire.

Les sectes islamiques

A l'origine, les principaux fractionnements en sectes obéirent à des motifs d'ordre politique; les divergences doctrinales n'apparurent qu'ensuite.

Le principal problème sur lequel se polarisèrent les positions des premiers musulmans fut celui de la succession de Muḥammad, non point en tant que prophète — puisqu'il était le dernier des prophètes — mais à la tête de la communauté islamique. Le Prophète avait plusieurs fois indiqué au cours de sa vie que le système convenable de gouvernement de la communauté était la *shurā*, ou consultation, soit ce qu'on nomme aujourd'hui la démocratie. Après sa mort, ses premiers successeurs furent choisis par élection et commencèrent à être appelés « califes ». Les quatre premiers califes, ceux que les musulmans appellent *al-khulafā' al-rashīdūn* [les califes « inspirés »], furent Abū Bakr, ʿUmar, ʿUthmān et ʿAli; tous étaient membres de la *ḳabīla* des Ḳuraysh et apparentés par mariage à Muḥammad; ʿAlī était en outre son cousin. Lorsque le troisième calife, ʿUthmān, fut assassiné par un groupe de musulmans révoltés par certaines de ses mesures politiques, ʿAlī ibn Abī Ṭālib fut élu à Médine, alors la capitale, pour lui succéder. Mais cette désignation ne fut pas acceptée par certains compagnons et particulièrement par Muʿāwiya, le gouverneur de Syrie. La guerre civile se déclencha entre les partisans de ʿAlī et ceux de Muʿāwiya. Le calife ʿAli accepta la création d'une commission d'arbitrage de deux membres — l'un représentant ʿAli, l'autre Muʿāwiya — mais de nombreux partisans de ʿAlī rejetèrent cette solution et exprimèrent leur désaccord en se séparant de lui, d'où leur nom de kharidjites (de l'arabe *kharadja*: sortir). Ils estimaient que l'arbitrage — en définitive défavorable à ʿAlī — était un acte de trahison envers Dieu, seul arbitre. Au cours des I^er/VII^e et II^e/VIII^e siècles, et même plus tard en certains endroits, les kharidjites se révoltèrent à maintes reprises contre les califes et le gouvernement central des Umayyades puis des Abbasides, surtout en Iraq, en Arabie, en Iran et dans les pays voisins. Les kharidjites ne tardèrent pas à se fragmenter en de nombreuses sectes aux conceptions divergentes sur les plans théorique et pratique. Elles avaient cependant certains traits communs. Elles insistaient

sur l'importance des actes, en plus de la foi, et affirmaient que quiconque se rendait coupable de péché grave était incroyant et apostat et, comme tel, méritait la mort. Une de leurs doctrines principales était celle qui concernait l'imamat, c'est-à-dire la conduite de la communauté musulmane. Contrairement à d'autres musulmans qui considéraient l'imamat (autrement dit le califat ou dévolution du pouvoir) comme la prérogative exclusive de certaines lignées (soit les Kurayshites en général, soit plus précisément la famille de ʿAlī), les kharidjites professaient que tout homme, même un esclave noir, pouvait être élu à la tête de la communauté musulmane s'il possédait les qualités requises de piété, d'intégrité et de savoir religieux. Ces tendances démocratiques, qui frisaient parfois l'anarchie, attirèrent beaucoup de gens qui, pour une raison ou une autre, avaient à se plaindre du gouvernement. En général, les kharidjites, bien que d'esprit démocratique, pieux et prêchant un islam purifié, inspiraient beaucoup d'antipathies par leur intolérance à l'égard des autres musulmans ; aussi ne formèrent-ils que des minorités sur les territoires orientaux du califat. Au Maghreb, certaines des sectes kharidjites, les ibadites, les nukkarites et les sufrites, trouvèrent un terrain accueillant à leurs doctrines parmi les nombreux Berbères mécontents du régime d'oppression des Umayyades[9].

Les musulmans qui demeurèrent avec ʿAlī étaient ceux qui étaient persuadés que le califat (ils préféraient appeler cette institution l'imamat) devait rester dans la famille du Prophète, représenté par ʿAlī et ses descendants issus de son mariage avec Fāṭima, la fille du prophète Muḥammad. On les appela les *shīʿatu ʿAlī*, soit « le parti de ʿAlī », d'où le nom de chiites qui leur est donné dans les langues européennes. Alors que les kharidjites ne se différenciaient de l'orthodoxie islamique que sur les seules questions politiques et éthiques, les chiites, allant plus loin, ajoutèrent de nombreuses doctrines nouvelles au contenu purement religieux. Ils rejetèrent le principe du consensus de la communauté et lui substituèrent la doctrine selon laquelle il y avait à chaque époque un imam infaillible auquel Dieu seul confiait la charge de guider l'humanité. Le premier imam fut ʿlī et tous ses successeurs furent ses descendants directs. Les imams sont considérés comme des chefs et des maîtres par la grâce divine de la communauté des fidèles ; ils sont censés posséder des facultés surhumaines qui leur sont transmises depuis le premier homme, Adam, à travers Muḥammad. Pour ces raisons, ils sont les seuls habilités à conduire la communauté musulmane. Les chiites croient que même lorsque le dernier imam a « disparu » de ce monde, il n'en a pas moins continué, devenu « l'imam caché », à jouer son rôle de guide. Il réapparaîtra un jour pour rétablir la paix et la justice dans le monde sous la forme du *Mahdī* [celui que Dieu guide].

Le chiisme se divisa très tôt en un grand nombre de sectes qui s'opposaient entre elles sur la question de savoir qui était « l'imam caché ». Celle qui joua le plus grand rôle historique fut le groupe des duodécimains [*Ithnā ʿasha-*

9. Voir chapitres 3 et 9 à 12 ci-après.

riyya] qui reconnaît le douzième descendant de ʿAlī, Muḥammad al-Mahdī, qui disparut en 266/880. Le bastion des duodécimains est aujourd'hui l'Iran, où cette version du chiisme est depuis le II^e/VIII^e siècle la religion d'État ; on trouve aussi des groupes importants en Iraq, en Syrie, au Liban et en Inde. Au cours du califat abbaside, les membres de la secte étaient plus nombreux, surtout dans les grandes villes.

Les chiites reconnaissant le septième imam, Ismāʿīl, se séparèrent du tronc commun ; on leur donna le nom d'ismaïliens [*Ismāʿīliyya*] ou encore septimains [*Sabʿiyyūna*]. En dehors des croyances communes à tous les chiites, les ismaïliens élaborèrent un ensemble de doctrines particulières fondées principalement sur le néoplatonisme, comme par exemple la théorie de l'émanation divine du monde, produit par un intellect qui se manifeste par l'intermédiaire des prophètes et des imams. Dans leur exégèse du Coran, ils se sont attachés à découvrir des significations cachées accessibles aux seuls initiés. Les ismaïliens furent longtemps organisés en sociétés secrètes ; la secte abandonna ce caractère secret avec l'avènement des Fatimides, qui furent, de toutes les branches du chiisme, ceux qui connurent le plus de succès : ils fondèrent un empire qui s'étendait de l'Atlantique à la Syrie et au Ḥidjāz[10]. Les ismaïliens eurent pour rejetons tardifs les Druzes du Liban et de Syrie, puis les Assassins [*al-Hashīshiyyūn*], secte terroriste implantée principalement en Iran et au Liban et qui déploya ses activités au Moyen-Orient entre le VI^e/XII^e et le VIII^e/XIV^e siècle.

La lutte entre musulmans s'acheva par l'affirmation finale de la suprématie de l'orthodoxie, le sunnisme, regroupant ceux qui adhèrent à la *sunna*, la voie du Prophète. Les sunnites représentent aujourd'hui plus de 90 % de la population musulmane du monde. Les différences de doctrine entre l'islam sunnite et l'islam chiite sont les suivantes : les lois sunnites prennent leur source dans le Coran, le *ḥadīth* du Prophète, le consensus de la communauté et l'analogie, tandis que les quatre fondements de la loi chiite sont le Coran, les *ḥadīth* du Prophète et des imams, le consensus des imams, et la raison. Les chiites accomplissent le pèlerinage à La Mecque, mais ils préfèrent rendre visite aux tombeaux de ʿAlī et de son fils Ḥusayn dans les villes de Nadjaf et de Kerbelā en Iraq.

Tous les descendants de ʿAlī et Fāṭima — qui ont droit au titre honorifique de *sharīf* — n'adhérèrent pas pour autant aux doctrines chiites. Les *shurafāʾ* étaient et sont en majorité sunnites. En de nombreux lieux du monde musulman où les *shurafāʾ* ont accédé au pouvoir en tant que sultans ou émirs, comme au Maroc les Idrisides et les deux dynasties chrétiennes des Saadites et des Alaouites, ou comme les Hashémites au Ḥidjaz, en Iraq et en Jordanie, ils ont suivi la voie de l'orthodoxie et n'ont jamais prétendu à aucune des facultés surhumaines attribuées aux imams par le chiisme.

Néanmoins, l'un des concepts d'origine chiite, la croyance en la venue du *Mahdī*, a pénétré dans l'islam sunnite, non pas sous la forme d'un enseigne-

10. Voir chapitre 12 ci-après.

ment officiel comme dans le chiisme, mais en tant que croyance de la religion populaire où le *Mahdī* est le Messie qui reviendra sur terre, tuera l'Antéchrist et répandra la justice dans le monde autant qu'il aura été auparavant rempli d'injustice et de tyrannie. Des *mahdī* sont apparus de temps à autre au cours des siècles dans divers pays musulmans, les exemples les plus célèbres étant ceux du *mahdī* soudanais Muḥammad ibn ʿAbdallāh et du somali Muḥammad ibn ʿAbdule.

L'attitude de l'Islam envers les non-musulmans

L'Islam fait une distinction très nette entre les non-musulmans qui appartiennent à un système religieux fondé sur les livres révélés, c'est-à-dire les *ahl al-Kitāb* [Les gens du Livre], et les non-musulmans considérés comme polythéistes, idolâtres ou adeptes de la religion traditionnelle. Conformément à la doctrine des révélations successives et de la chaîne des prophètes, les juifs et les chrétiens, en tant que détenteurs des livres saints, ne sont pas obligés de se convertir à l'islam. Cette tolérance s'est appliquée aussi aux zoroastriens ainsi qu'aux adeptes de certains systèmes religieux anciens du Proche-Orient connus sous le nom de sabéens et même, plus tard, aux hindous (malgré la multitude de leurs divinités) et aux bouddhistes.

En ce qui concerne le second groupe, étant donné que le prophète Muḥammad fut envoyé pour prêcher l'islam, en particulier à ceux qui n'avaient jusque-là reçu aucune révélation pour les guider, lui et ses successeurs étaient tenus de combattre la religion traditionnelle et de convertir les infidèles. Ceux-ci avaient le choix entre la conversion à l'islam ou le combat; en cas de défaite, ils étaient condamnés à la captivité et à l'esclavage.

Nombreuses sont les idées erronées concernant le *djihād*. Le mot est communément, mais à tort, traduit par « guerre sainte », notion étrangère au sens du mot, qui signifie « effort à fournir au mieux de ses capacités ». Ce qui illustre le mieux le vrai sens du mot *djihād* est cette parole du Prophète qui déclare, au retour d'une expédition contre une *ḳabīla* [11] [« tribu »] arabe qui adhérait à la religion traditionnelle : « Nous revenons du petit *djihād* pour accomplir le grand *djihād* », c'est-à-dire pour tenter d'atteindre la perfection intérieure.

Quant au *djihād* en tant qu'activité guerrière, il y eut dans les premiers temps une tendance à en faire le sixième « pilier » de l'Islam, surtout parmi les kharidjites, mais cela ne fut pas généralement accepté. Les écoles juridiques, à l'exception du hanbalisme, considérèrent le *djihād* comme une obligation si certaines conditions étaient réunies; il fallait notamment que les infidèles déclenchent les hostilités et qu'il y ait des chances raisonnables de succès. Dans certaines situations, le *djihād* apparaît comme un devoir

11. *ḳabīla* (au pluriel : *Ḳabāʾil*) : important groupe agnatique dont les membres se réclament d'un ancêtre commun et qui peut posséder indivisément une certaine étendue de terres à pâturage (voir *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, vol. 4, p. 334-335).

individuel qui s'impose même aux esclaves, aux femmes et aux mineurs; il en est ainsi lorsque l'ennemi attaque un territoire musulman: quiconque alors se dérobe à ce devoir est un pécheur et un hypocrite.

Les guerres d'expansion de l'État islamique après la mort du Prophète ne furent pas axées sur la conversion religieuse des peuples conquis car la majorité d'entre eux adhéraient à des religions révélées: chrétiens, juifs et zoroastriens. Ces peuples étaient assujettis à la capitation (*djizya*) et dès lors qu'ils s'en étaient acquittés, ils étaient protégés (*dhimmī*), sans pour autant être forcés de renoncer à leurs religions. La convertion à l'islam des individus ou même des groupes n'était qu'un aspect très mineur du *djihād*, dont le but essentiel était l'expansion de l'État islamique en tant que sphère où était assurée la suprématie de la *sharīʿa*. D'où la distinction opérée entre *Dār al-islām* et *Dār al-ḥarb*, la sphère de l'Islam et la sphère de la guerre. Lorsqu'on parle de *Dār al-islām* ou monde islamique, cela ne signifie pas que tous ses habitants sont nécessairement musulmans mais plutôt que l'ordre social et politique de l'Islam y règne et que le culte musulman est religion publique. Le *Dār al-ḥarb* est le contraire du *Dār al-islām*, il s'agit du reste du monde qui n'est pas encore sous l'empire de l'Islam. Théoriquement, il est appelé à disparaître un jour pour s'intégrer dans le monde islamique selon les termes du Coran (IX, 33): « C'est lui qui a envoyé son Prophète avec la direction et la religion vraie pour la faire prévaloir sur toute autre religion en dépit des polythéistes. »

Cependant, à partir du III^e/IX^e siècle, lorsque le califat universel se fractionna en États plus petits, il s'établit une relation de tolérance entre le monde musulman et le *Dār al-ḥarb*, dont la conquête, cessant d'être envisagée dans les temps historiques, fut remise au temps messianique à venir. Les relations politiques et commerciales avec les États européens, asiatiques et africains furent dès lors régies par la reconnaissance de l'appartenance de certains de ces États à une catégorie intermédiaire, le *Dār al-ṣulḥ* [la sphère de la trêve]. C'est cette notion qui servit de principale base juridique aux contacts et aux communications pacifiques avec les États non musulmans. Autre mesure introduite pour faciliter ces contacts: un sauf-conduit, appelé *amān*, pouvait être accordé par le chef d'un État musulman aux sujets de tout État non musulman (ceux-ci étaient alors dénommés *musta'minūn*), ce qui non seulement rendait possibles les échanges diplomatiques mais permettait aux marchands européens et autres de résider dans les pays musulmans.

L'expansion de l'Islam: la grandeur et la décadence du califat

Certains aspects de l'essor du monde islamique et de son impact sur diverses parties de l'Afrique ont déjà été évoqués au chapitre précédent. Nous nous proposons ici de présenter un bref aperçu de l'histoire du califat, de la mort du prophète Muḥammad jusqu'à la fin du V^e/XI^e siècle. L'histoire

des parties africaines du monde islamique étant entièrement traitée dans un certain nombre de chapitres du présent volume, nous porterons plutôt notre attention sur ce qui s'est passé dans les provinces les plus orientales. Cet aperçu historique est nécessaire non seulement en raison de l'importance évidente du monde islamique en tant que région phare de la culture au cours de cette période, mais aussi et plus encore parce que les transformations historiques qui eurent lieu en Perse, en Arabie et dans les pays limitrophes ont eu un retentissement immédiat dans la région de l'océan Indien et, par conséquent, dans certaines parties de l'Afrique de l'Est.

Sous le règne des quatre premiers califes (*al-ḵhulafāʾ al-rashīdūn*, « les califes inspirés »), Abū Bakr, ʿUmar, ʿUthmān et ʿAlī[12] les Arabes musulmans amorcèrent leur expansion à l'extérieur de la péninsule d'Arabie. Les *ḳabīla* arabes nomades, désormais unies par le ciment d'une foi commune qui leur interdisait de poursuivre leurs luttes intestines, remportèrent en quelques années, sous la conduite d'une pléiade de brillants généraux mecquois, une série de victoires sur les armées des deux grandes puissances d'alors, l'empire byzantin et la Perse des Sassanides. Il ne fallut que deux ans de campagne contre les Byzantins en Syrie pour contraindre l'empereur et ses troupes, en 15/636, à évacuer définitivement ces provinces. La conquête de la Perse fut plus longue mais, après des revers initiaux, les Arabes volèrent de victoire en victoire. La bataille de Ḳādisiyya et l'occupation de la capitale, Ctésiphon, en 16/637, ouvrirent aux Arabes toutes les plaines fertiles de l'Iraq à l'ouest du Tigre. A partir de leurs nouvelles bases militaires de Baṣra et de Kūfa, les armées musulmanes se lancèrent à travers les plateaux d'Iran à la poursuite des armées perses en retraite. Une dernière grande bataille, celle de Nihāwend, en 21/642, scella le destin de l'Empire sassanide. Les musulmans occupèrent alors d'autres parties de l'Iran et poussèrent à l'est, tant et si bien qu'en 29/650 ils avaient atteint les confins de l'Inde, le nord de l'Iraq, l'Arménie et l'Amu-Darja (Oxus).

Une fois la Syrie conquise, les armées arabes se tournèrent vers l'Égypte qui offrait un territoire encore plus facile à investir. Entre 18/639 et 21/642, l'ensemble de la Basse-Égypte, avec sa capitale Alexandrie, tomba aux mains des forces d'invasion et Byzance perdit encore une riche province. L'Égypte servit ensuite de base de départ pour une nouvelle poussée arabe vers l'Afrique du Nord[13].

L'une des raisons principales des succès éclair remportés par les musulmans fut l'état d'épuisement financier et militaire dans lequel se trouvaient les deux empires après de longs conflits successifs. En outre, les Byzantins étaient haïs de leurs sujets coptes et sémites parce qu'ils les pressuraient d'impôts et poursuivaient de leurs persécutions les églises « hérétiques » monophysites. La situation était sensiblement identique dans l'Empire sassanide : les provinces les plus fertiles de l'Iraq étaient peuplées de chrétiens de langue araméenne qui s'opposaient à la classe dirigeante zoroastrienne.

12. Abū Bakr. 11/632-13/634 ; ʿUmar, 13/634-23/644 ; ʿUthmān, 23/644-35/656.; ʿAlī, 35/656-40/661.

13. Voir chapitres 7, 8 et 9 ci-après.

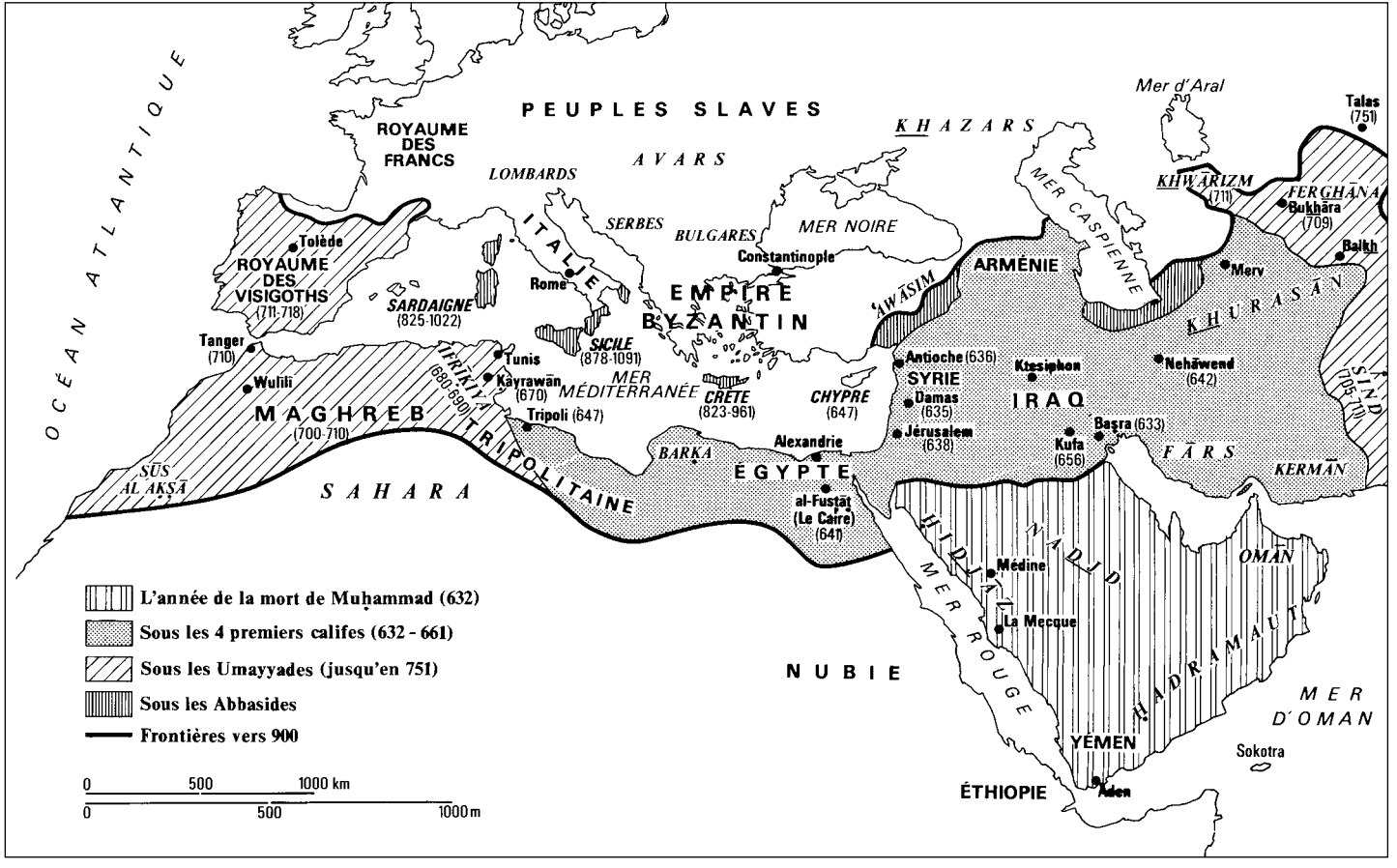
Juste avant l'assaut des Arabes, l'empire avait été déchiré par des guerres de succession qui avaient affaibli sa structure politique et militaire. En général, dans la plupart des pays conquis, les autochtones n'opposèrent pas de résistance aux envahisseurs arabes car ils n'avaient rien ou pas grand-chose à perdre au changement de maîtres; dans certains cas, les musulmans furent même bien accueillis.

La guerre civile qui éclata après la mort de ʿUthmān entre partisans de ʿAlī et de Muʿāwiya et qui s'acheva par la mort du premier et l'arrivée au pouvoir de la dynastie umayyade en 41/661, puis la nécessité pour celle-ci de consolider son pouvoir donnèrent pour quelques années un coup d'arrêt à l'expansion territoriale de l'État arabe. Mais dès le règne de Muʿāwiya, l'extension des frontières reprit en Afrique du Nord sous le commandement de ʿUḳba ibn Nāfiʿ et à l'est — où la province du Khurāsān (nord-est de l'Iran et Afghanistan) fut conquise tout entière et l'Oxus franchi — entre 43/663 et 54/674. Par deux fois à cette époque, les armées arabes arrivèrent sous les murs de la capitale byzantine mais sans parvenir à la prendre. Une troisième tentative mieux préparée eut lieu beaucoup plus tard, en 98/716-717; les Arabes attaquèrent cette fois Constantinople par mer et par terre, mais sans plus de succès. Ce fut aux Turcs ottomans qu'il échut finalement d'adjoindre ce bastion de la chrétienté orientale au monde islamique au IX^e/XV^e siècle.

Une deuxième vague de conquêtes fut lancée sur tous les fronts sous les califes ʿAbd al-Malik (65/685-86/705) et al-Walīd I^er (86/705-96/715); à l'ouest, le Maghreb tout entier fut assujetti et l'Espagne envahie; au nord-est, l'Asie centrale (Transoxiane) fut conquise et simultanément les armées arabes poussaient jusqu'à l'Indus, ajoutant encore au califat la province du Sind. Les campagnes de Transcaucasie aboutirent à l'annexion de la Géorgie et de l'Arménie dans l'orbite de l'Empire arabe. Puis la poussée vers l'ouest fut stoppée par les Francs et au nord du Caucase les tentatives de progression furent contrecarrées par les Turcs khazars; pendant longtemps les Pyrénées et le Caucase allaient marquer les limites de l'empire[14].

Ainsi, une centaine d'années après la mort du Prophète, l'État arabe englobait déjà un immense territoire qui allait devenir le domaine principal du monde islamique. A cette époque, les Arabes y régnaient en maîtres incontestés et formaient exclusivement la classe dirigeante. La politique des Umayyades consista à perpétuer cet état de fait en soumettant à l'impôt tous les non-musulmans, tandis que les Arabes musulmans en étaient exonérés et touchaient même des rentes alimentées par les recettes fiscales. La classe dirigeante arabe n'était donc pas favorable à la conversion en masse des populations des territoires conquis et les nouveaux musulmans, dont chacun était tenu de se rattacher en qualité de client (*mawlā*, pluriel: *mawālī*) à une *ḳabīla* arabe, restaient assujettis à l'impôt comme par le passé. En revanche, les peuples conquis Persans, coptes ou Araméens (de Syrie et d'Iraq) eurent accès en nombre croissant aux emplois de l'administration publique, qui

14. Les troupes arabes défaites par Charles Martel à Poitiers en 114/732 semblent n'avoir été qu'un détachement effectuant une incursion. En ce qui concerne les campagnes contre les Khazars, on peut se demander si elles visaient à conquérir les steppes de la Russie méridionale.



2.4. *L'expansion de l'État islamique.* [*Source :* I. Hrbek.]

devenait de plus en plus complexe. Les Arabes, que la simplicité du mode de vie nomade n'y avait nullement préparés, étaient incapables de faire face aux énormes problèmes d'administration résultant de la poursuite de l'expansion. Ils adoptèrent donc volontiers les systèmes administratifs byzantin et sassanide déjà en place dans les provinces et laissèrent aux autochtones convertis le soin d'en assurer le fonctionnement. Les contradictions dues au fait qu'une minorité usurpait tout le pouvoir politique et les privilèges économiques, quand la majorité, pourtant déjà musulmane, s'y voyait refuser l'accès, furent les causes principales de la crise qui aboutit à la chute des Umayyades et à l'avènement d'une nouvelle dynastie, les Abbasides. La victoire de ces derniers fut rendue possible par le soutien qu'ils reçurent de tous les éléments mécontents, pour la plupart des musulmans non arabes, qui réclamaient toute la part qui leur revenait dans une communauté fondée sur le principe de l'égalité entre tous les croyants. La révolution abbaside mit fin au « royaume arabe » — comme on appelle parfois la période des Umayyades — et inaugura l'Empire islamique où les distinctions se faisaient sur des critères de religion et non de nationalité. Les Arabes perdirent le statut privilégié que leur avait conféré la qualité de premiers porteurs de l'Islam, mais l'arabe resta la langue de l'État, de la littérature et de la science, largement employée par des peuples d'origine non arabe.

Sous les Umayyades, le centre de l'empire était la Syrie et sa capitale, Damas; et bien que les provinces orientales ne fussent nullement négligées, l'empire était naturellement tourné davantage vers le monde méditerranéen, l'Egypte, l'Afrique du Nord et l'Espagne.

Le transfert de la capitale de Syrie en Iraq, où les Abbasides fondèrent Bagdad en 144/762, ne fut pas seulement un déplacement géographique du centre de gravité de l'empire, ce fut aussi un acte symbolique ouvrant une ère nouvelle. Au lieu de mettre l'accent sur l'arabisme comme l'avaient fait les Umayyades, leurs successeurs firent de l'islam le fondement de leur régime et la propagation de l'islam orthodoxe devint l'une des tâches principales de l'administration du califat.

Au cours du premier siècle de la domination abbaside, le territoire du califat continua à s'étendre, quoique à une échelle moins grandiose que par le passé: les provinces caspiennes furent annexées et en 212/827-828, la dynastie vassale des Aghlabides entreprit la conquête de la Sicile. En revanche, l'empire des Abbasides était au départ nettement moins étendu que celui des Umayyades puisque l'Espagne musulmane n'en fit jamais partie. Un descendant des Umayyades y avait fondé dès 138/756 une dynastie totalement indépendante qui régna sur l'Espagne pendant deux siècles et demi. Au cours des cinquante premières années de leur règne, les Abbasides perdirent le contrôle de toutes les provinces africaines à l'ouest de l'Egypte au profit, soit des kharidjites, soit des idrisides; en 184/800, al-Aghlab, gouverneur de l'Ifrīḳiya, devint pratiquement indépendant et fonda une nouvelle dynastie[15].

15. Voir chapitre 10 ci-après.

Les causes de la désagrégation progressive des grands empires de l'antiquité sont bien connues: l'impossibilité, avec les moyens de communication dont on disposait alors, d'exercer d'un centre un contrôle effectif sur un empire immense composé de pays aux populations hétérogènes et se situant à des degrés divers d'évolution économique et culturelle, et, par la suite, la tendance des gouverneurs des provinces à rompre avec le pouvoir central. Dans le cas du califat abbaside, ces causes générales virent leurs effets renforcés par la présence de divers mouvements dissidents de sectes hétérodoxes, souvent associés à des soulèvements de caractère social.

Cependant, jusqu'à la seconde moitié du IIIe/IXe siècle, une succession de califes remarquablement efficaces réussirent à gouverner en gardant l'empire bien en main. Mais après la révolte zandj[16] l'inévitable processus de désagrégation s'engagea et alla s'accentuant avec l'apparition de diverses dynasties locales plus ou moins éphémères en Iran, en Asie centrale ainsi qu'en Arabie et en Syrie. Au IVe/Xe siècle, le cœur même de l'Empire abbaside, l'Iraq, tomba sous la férule de la dynastie chiite des Buwayhides qui firent des califes abbasides des fantoches. A l'ouest, les Fatimides fondèrent un califat rival et commencèrent à mettre à exécution des projets grandioses de domination de l'ensemble du monde islamique. Ils n'y réussirent pas tout à fait, mais détachèrent la Syrie, l'Egypte et l'Arabie de l'Empire abbaside. Et à partir du moment où le prince umayyade espagnol ʿAbd al-Raḥmān III prit, en 317/929, le titre califal de « Prince des croyants » (*amīr al-mu'minīn*), il y eut, pendant un temps, trois califes en Islam. Au milieu du Ve/XIe siècle cependant, les Turcs seldjukides, qui adhéraient à l'islam sunnite, libérèrent les Abbasides du joug des Buwayhides, mais ce ne fut certes pas pour restaurer le pouvoir politique des califes de cette dynastie.

Les Turcs d'Asie centrale jouissaient d'une position dominante dans les pays musulmans du Proche-Orient depuis le IIIe/IXe siècle; les armées des Etats musulmans étaient composées principalement de cavaliers turcs et les généraux turcs (*amīr*) ne tardèrent pas à jouer le rôle de faiseurs de rois. L'élément nouveau que constitua cependant l'invasion des Seldjukides, c'est qu'un peuple turc tout entier entreprit de conquérir pour son propre compte la majeure partie de l'Asie occidentale. Ce fut le début de l'ère de la prédominance turque dans l'histoire politique et militaire de vastes parties du monde islamique. Reprenant le flambeau des mains des Arabes, les Turcs propagèrent l'Islam dans plusieurs directions. Déjà, les prédécesseurs des Seldjukides, les Ghaznavides d'Afghanistan, s'étaient lancés dans la conquête militaire de l'Inde à l'ouest de l'Indus; d'autres dynasties leur emboîtèrent le pas, tant et si bien que la plus puissante d'entre elles, celle des Grands Moghols, qui accédèrent au pouvoir au Xe/XVIe siècle, pouvait à bon droit affirmer que la majeure partie de l'Inde appartenait au *Dār al-islām*.

Les Seldjukides eux-mêmes ajoutèrent au monde musulman islamique de nombreux territoires de l'Asie Mineure centrale et orientale formant le

16. Voir chapitres 1 ci-dessus et 26 ci-après.

grand bastion de l'Empire chrétien byzantin qui avait si longtemps fait obstacle à la poussée musulmane. Au cours des siècles qui suivirent, le reste de l'empire tomba aux mains d'autres dynasties turques. La nouvelle offensive musulmane lancée par les Turcs fut finalement couronnée par la prise de Constantinople en 857/1453 par le sultan Meḥmed II Fātiḥ.

Au VIII^e/XIV^e siècle, l'ensemble du monde islamique, à l'exception du Maghreb et de l'Espagne musulmane, tomba sous la férule de dynasties turques ou de dynasties turco-mongoles qui insufflèrent à l'Islam une vigueur nouvelle. Le grand historien Ibn Khaldūn voyait dans la suprématie quasi universelle des Turcs dans l'Islam une preuve du souci que Dieu avait du bien-être des musulmans. A une époque où le monde musulman traversait une crise qui l'affaiblissait et le privait de ses défenses, Dieu, dans Sa sagesse, avait choisi parmi les Turcs des hommes neufs pour en prendre la tête, rendre son souffle à l'Islam agonisant et restaurer l'unité des musulmans[17].

Du point de vue de la pensée religieuse islamique, la période abbaside a été l'époque de la formation de différentes branches des sciences religieuses, et en particulier de la jurisprudence (*fiḳh*)et de la théologie spéculative (*kalam*). Loin de s'être développées dans l'ordre et l'harmonie, ces disciplines prirent forme au fil de débats acharnés au sein de la communauté musulmane elle-même et de controverses avec des adversaires extérieurs, essentiellement les chrétiens et les manichéens (nommés *zindīḳ*).

Une place capitale dans la genèse de la pensée musulmane revient à la *Muʿtazila*. Tel est le nom donné à une école ancienne de penseurs religieux musulmans dont les membres, sous l'influence de la philosophie grecque, tentèrent de mettre les ressources de la raison au service de l'Islam et, ce faisant, de prendre ces armes des mains de leurs adversaires et de les retourner contre eux. Dans les textes européens, les mutazilites sont parfois qualifiés de « libres penseurs » ou de « libéraux », mais ce sont là des qualificatifs erronés. La *Muʿtazila* n'était pas une secte et comptait parmi ses adhérents aussi bien des sunnites que des chiites, qui s'efforçaient de présenter les dogmes de l'Islam comme acceptables non seulement par la foi mais également par la raison; ils cherchaient aussi à présenter les croyances religieuses sous une forme systématique. Les thèmes les plus importants dont traitaient les mutazilites touchaient la nature de Dieu, celle du Coran et la relation de l'homme à Dieu. Ils mettaient l'accent sur l'unité et l'unicité de Dieu, allant jusqu'à rejeter ses attributs concrets et toute forme d'anthropomorphisme. En ce qui concerne le Coran, ils soutenaient qu'il n'était pas éternel mais créé dans le temps. Le dernier grand thème découlait du dogme islamique de la justice divine. Les mutazilites jugeaient difficile de réconcilier la doctrine de la prédestination avec la bonté divine; il leur était intolérable de penser que l'homme pouvait être puni pour des actes que Dieu lui aurait ordonné d'accomplir. Dieu est toujours obligé d'ordonner le bien et comme Il ne désire pas le mal, Il ne l'ordonne pas: c'est l'homme qui crée le mal. Pendant quelque temps, au

17. Ibn Khaldūn, 1867, vol. 5, p. 371.

cours de la première moitié du IIIe/IXe siècle, la doctrine mutazilite acquit le statut de religion d'État abbaside ; les mutazilites firent alors preuve d'une intolérance féroce et voulurent à tout prix faire accepter par tous leurs propres idées. Cependant, après une courte période de suprématie où leur école fut prédominante, vint leur tour d'être persécutés et éliminés. Malgré le rejet de ses doctrines essentielles, la *Muʿtazila* n'en joua pas moins un rôle capital dans le développement de la théologie sunnite orthodoxe. En obligeant l'orthodoxie à repenser certaines questions fondamentales, elle fut directement responsable de la formulation définitive des croyances de « ceux qui sont fidèles à la tradition du Prophète » (*ahl al-sunna*), représentées par les enseignements des grandes figures de la théologie islamique comme al-Aš*h*ʿarī (mort en 324/935) et al-Bāḳillānī (mort en 403/1013).

Ces théologiens sunnites vivaient et travaillaient à une époque où les perspectives de l'islam sunnite et du califat abbaside étaient au plus bas. Les Fatimides schismatiques régnaient sur plus de la moitié du monde islamique et menaçaient le reste idéologiquement et politiquement. Le chiisme prospérait même au sein de l'Empire abbaside où les califes étaient sous la tutelle des Buwayhides. Des roitelets chiites et leurs lignées gouvernaient certaines parties de l'Arabie, de la Syrie et du nord de l'Iran.

L'arrivée des Seldjukides fit plus que restaurer l'unité territoriale de l'Islam ; elle s'accompagna d'une grande renaissance religieuse de l'orthodoxie sunnite. Il est intéressant d'observer que ce renouveau de l'orthodoxie et la réaction contre les hétérodoxies commencèrent à se manifester presque simultanément dans l'Est, avec les Seldjukides, et dans l'Ouest, avec les Almoravides ; dans les deux cas, les défenseurs de l'orthodoxie étaient des peuples nomades des confins du monde islamique récemment convertis. Le zèle religieux et les prouesses militaires des Turcs et des Berbères trouvèrent aussi leur expression dans la reprise du combat aux frontières avec les chrétiens, en Anatolie comme en Espagne.

Conclusion

La fin du Ve/XIe siècle fut donc marquée dans le monde islamique par des changements lourds de conséquences sur bien des plans. Du point de vue politique, elle annonçait la prépondérance définitive des Turcs dans les régions orientales et des Berbères à l'Occident. Les Fatimides, dont la puissance fut à son apogée au milieu du siècle, perdirent sur sa fin leurs provinces maghrébines (au bénéfice des Zirides et des Arabes hilālī) ; ils perdirent aussi la Syrie et la Palestine mais gardèrent le pouvoir en Egypte et dans la région de la mer Rouge. L'offensive des Seldjukides contre les Byzantins en Asie Mineure déclencha en Europe occidentale une réaction qui prit la forme de la première croisade. Même si les conquêtes territoriales des Francs — comme on nommait les croisés dans les pays musulmans — n'eurent qu'une ampleur limitée, l'implantation des chrétiens en Terre sainte, sur les rivages méditerranéens de l'Asie, introduisit un facteur poli-

tique nouveau au Proche-Orient. Il fallut encore près d'un siècle avant que Jérusalem pût être reprise par les armées musulmanes et un siècle encore avant que les derniers vestiges des États chrétiens fussent balayés.

En Espagne musulmane, l'occupation de Tolède en 478/1085 et l'offensive chrétienne qui suivit contre le *mulūk al-ṭawā'if* musulman menaçèrent pour la première fois l'existence de l'Islam dans la péninsule ibérique. Le danger fut conjuré temporairement par l'intervention des Almoravides berbères. En Méditerranée centrale, les musulmans perdirent définitivement la Sicile.

Non moins importants furent les changements intervenus dans l'économie et le commerce. Avec l'arrivée des Seldjukides, l'institution de l'*iḳṭā'*, sorte de système de fief militaire, devint le trait caractéristique de la vie économique et des structures socio-politiques dans de vastes proportions du monde musulman. Quelles que soient les diverses interprétations données de cette institution, il est clair qu'elle servit de base à l'édification d'un système de production correspondant typologiquement au féodalisme européen. Bien qu'au Maghreb comme en Égypte il ne se soit développé que nettement plus tard, ce système devint universel et persista jusqu'au XII^e/XVIII^e siècle.

Les IV^e/X^e et V^e/XI^e siècles virent aussi le débouché du commerce de l'océan Indien se déplacer progressivement du golfe Arabo-persique vers la mer Rouge et donc vers la zone d'influence fatimide. L'Egypte fut la première à bénéficier de ce changement et devint pour longtemps le principal centre du commerce de transit entre la Méditerranée et l'océan Indien. A la même époque, les républiques marchandes italiennes monopolisaient la partie européenne du commerce de transit et furent également bientôt maîtresses des voies maritimes en Méditerranée orientale, d'où le trafic maritime musulman disparut presque entièrement.

Nous avons déjà évoqué le triomphe de l'orthodoxie sunnite dans l'Islam au V^e/XI^e siècle. Bien que le chiisme eût perdu beaucoup de terrain, géographiquement et religieusement parlant, il se maintint dans de nombreuses régions du monde islamique ; néanmoins, avec le déclin progressif des Fatimides, la religion chiite fut privée de ses puissants appuis et dut attendre plusieurs siècles avant que la dynastie safawide, en Perse, l'aidât à recouvrer le statut de religion d'État.

Deux mesures eurent une grande part dans la victoire de l'islam sunnite à cette époque. La première fut la création des *madrasa* — établissements d'enseignement religieux supérieur pour la formation des *'ulamā'*. Sans doute existait-il déjà un certain nombre d'écoles du type *madrasa* en Orient avant les Seldjukides, mais il est généralement admis que c'est sous cette dynastie que, sur l'initiative du célèbre vizir Nizām al-Mulk (mort en 485/1092), les *madrasa*, s'implantant rapidement dans la quasi-totalité des pays musulmans, s'imposèrent universellement comme établissements d'enseignement religieux. Les *madrasa* furent fondées pour faire contrepoids aux institutions du même genre qui existaient dans l'Égypte fatimide et renforcer l'efficacité de la lutte contre la diffusion organisée de la propagande ismaïlienne ; la *madrasa* fut surnommée à juste titre « le bastion de l'orthodoxie ». Le deuxième facteur décisif fut la reconnaissance et l'incorporation du soufisme dans l'islam

officiel et la multiplication des confréries soufies; les *ʿulamāʾ* s'y affilièrent et furent dès lors en mesure de guider tant leurs dirigeants que leurs membres sur la voie de l'orthodoxie, hors des chemins hétérodoxes. Le soufisme orthodoxe tel que le pratiquaient les *tarīḳa* reconnues mettait aussi l'accent sur la perfection morale, prêchait l'effort personnel (le grand *djihād*) en tant que fondement indispensable des valeurs sociales musulmanes et insistait particulièrement sur les actes charitables et l'abnégation.

CHAPITRE 3

Étapes du développement de l'Islam et de sa diffusion en Afrique

Mohammed El Fasi et Ivan Hrbek

Introduction

L'islam, comme le bouddhisme et le christianisme, est une religion à vocation missionnaire, puisque son fondateur a imposé à tous ses disciples et donc à la communauté tout entière le devoir de propager la vérité et de convertir les « infidèles ». Les musulmans désignent ce prosélytisme par le mot arabe *daʿwa* qui signifie littéralement « appel, incitation, invitation », en l'occurrence à la vérité de la foi islamique.

L'obligation d'inviter les non-musulmans à accepter l'islam est mentionnée dans de nombreuses sourates du Coran : « Appelle les hommes dans le chemin de ton Seigneur par la sagesse et une belle exhortation ; discute avec eux de la meilleure manière. » (XVI, 126) ou encore : « Dis à ceux auxquels le Livre a été donné et aux infidèles : "Êtes-vous soumis à Dieu ?" S'ils sont soumis à Dieu, ils sont bien dirigés ; s'ils se détournent, tu es seulement chargé de transmettre le message prophétique. » (III, 19). On pourrait trouver des invitations similaires dans maintes autres sourates du Coran.

Du vivant du prophète Muḥammad, l'islam était devenu la religion des Arabes ; il appartint à ses successeurs immédiats, les premiers califes, de répandre la nouvelle religion au-delà des frontières de la péninsule arabique. Dès lors, les musulmans se trouvèrent confrontés à une situation tout à fait nouvelle pour eux. En effet si, dans leur majorité, les Arabes, avant qu'ils ne se convertissent à l'islam, étaient des adeptes de la religion traditionnelle africaine (en arabe *mushrikūn*, qui signifie polythéistes), leurs voisins les plus proches étaient, eux, chrétiens, juifs et zoroastriens, c'est-à-dire, du point de vue islamique,

des gens du Livre, *ahl al-Kitāb*. Cette expression désigne les peuples auxquels l'Écriture a été apportée et qui adhèrent à un système religieux monothéiste, c'est-à-dire à une religion révélée, même si elle est considérée comme imparfaite. Or les musulmans ne sont nullement tenus de convertir ces peuples ou de les exterminer, car l'islam, de par son idéologie, s'oppose à la conversion par la force. C'est l'existence et l'exemplarité de la vérité ultime incarnée dans la communauté musulmane qui doivent convertir les non-musulmans. Il est certain que pendant la grande période de la conquête arabe, il n'y eut aucune tentative pour convertir par la force les peuples du Livre.

Des générations de chercheurs ont prouvé sans ambiguïté que l'image du guerrier arabe brandissant l'épée d'une main et le Coran de l'autre appartenait au royaume des fantasmes; ce cliché demeure cependant vivace dans les écrits populaires consacrés à l'Islam et c'est lui qui a généralement cours dans les pays non musulmans. Cette erreur d'interprétation est due au fait que l'on croit communément que certaines des guerres de la conquête musulmane menées contre les territoires des adeptes d'autres religions visaient également à convertir leurs habitants[1]. La théorie politique de l'Islam exige effectivement que ce soient les musulmans qui exercent le pouvoir, mais elle n'impose pas que tous les sujets d'un État musulman soient convertis à la vraie foi. Le but des conquêtes du premier siècle de l'hégire n'était pas de convertir les non-musulmans mais d'élargir la sphère de domination de l'Islam (*Dār al-islām*). Les musulmans étaient plus soucieux de soumettre les non-musulmans à l'État islamique — réalisation ultime, à leurs yeux, d'un plan divin pour l'humanité — que de les convertir sur-le-champ[2]. Souhaitable du point de vue religieux, la conversion ne l'était pas nécessairement du point de vue politique.

En effet, les peuples du Livre jouissaient d'une grande liberté religieuse à condition de payer la *djizya*, impôt de capitation dont étaient exemptés les musulmans. Cet impôt servait à financer les pensions que les guerriers arabes musulmans et leurs familles (qui bénéficiaient également d'un statut social privilégié) recevaient du Trésor central d'État (*dīwān*). Les peuples conquis pouvaient difficilement ignorer les avantages de l'appartenance à la foi du vainqueur, aussi nombre d'entre eux se convertirent-ils à l'islam.

Durant le califat des Umayyades, les conversions se multiplièrent au point que les rentrées d'impôts diminuèrent de façon alarmante dans de nombreuses provinces; les autorités entreprirent alors de décourager les nouvelles conversions en décidant que les néophytes continueraient à payer l'impôt de capitation et la taxe foncière comme auparavant. Cette mesure fut provisoirement rapportée sous le règne du pieux calife Omar II (99/717-101/720) auquel on attribue le mot fameux « Dieu a envoyé Muḥammad pour révéler aux hommes la vérité et non pour collecter des impôts[3] », mais par la suite on en revint, en règle générale, à une politique de discrimination envers les musulmans de fraîche date. Ce n'est que sous les Abbasides que les nouveaux convertis furent pleinement intégrés à la communauté islamique et que les Arabes cessèrent d'être une classe dominante privilégiée.

1. T. W. Arnold, 1913, p. 5.
2. I. Goldziher, 1925, p. 27.
3. Ibn Sa^cd, 1904-1940, vol. 5, p. 283.

3.1. *Les régions islamisées vers 500/1100.*
[*Source*: I. Hrbek.]

Il fallut attendre les II^e et III^e siècles de l'hégire pour que la majorité des populations du Proche-Orient adhèrent à l'islam ; un long délai devait s'écouler entre la conquête militaire de cette région et la conversion de ses habitants. Les raisons qui poussaient à la conversion étaient nombreuses : fascination exercée par le message simple et direct de l'islam, désir d'échapper aux tributs et aux taxes ou encore volonté de s'identifier à la classe dominante et de participer pleinement à la nouvelle culture islamique.

Ce qui est certain, c'est que la conquête arabe a entraîné — pas immédiatement mais à long terme — l'islamisation de la majorité des populations du Proche-Orient et de l'Afrique du Nord. Les structures politiques, religieuses et socio-culturelles du pouvoir mis en place par les Arabes musulmans encourageaient les conversions à la religion du groupe politique dominant sans qu'il soit nécessaire pour cela de recourir à la force.

PREMIÈRE PARTIE

L'islamisation de l'Afrique du Nord

Mohammed El Fasi

L'Égypte

L'Egypte — alors province byzantine — fut la première région d'Afrique envahie par les Arabes. La conquête fut rapide car les garnisons byzantines étaient peu nombreuses et la population copte n'opposa aucune résistance, faisant au contraire bon accueil à ceux qui venaient la délivrer du joug byzantin[4]. En effet, outre la taxation très lourde et les autres formes d'exploitation auxquelles ils étaient soumis, les coptes étaient persécutés à cause de leur monophysisme par l'église orthodoxe officielle byzantine. Ces persécutions s'aggravèrent, à la veille de la conquête arabe, de mesures répressives dirigées contre la culture et le clergé coptes.

On est en droit de penser que cet affrontement des deux églises chrétiennes d'Égypte a facilité, dans une certaine mesure, la conversion rapide des Égyptiens à l'islam. Les interminables débats théologiques sur des questions abstraites et métaphysiques devaient paraître inintelligibles à la grande majorité des fidèles, incontestablement excédés et dépassés par ces discussions futiles. Nombreux furent donc les Coptes séduits par le message, simple et clair, de la nouvelle religion concernant le Dieu unique et son prophète. Cela explique en partie la rapide propagation de l'islam dans les premiers jours de l'occupation arabe[5]. Par la suite, il put arriver que les Coptes fussent persécu-

4. Voir le chapitre 7 ci-après.

5. Même avant la fin de la conquête, les Coptes se convertirent à l'islam par milliers et il ne se passa pas d'année ensuite sans qu'on assitât à des conversions en masse. Jean de Nikiou, 1883, p. 560 ; Severus ibn al-Muḳaffa', 1904, p. 172-173.

tés par des dirigeants intolérants et donc obligés d'abjurer en grand nombre, mais ce fut l'exception plutôt que la règle. Paradoxalement, c'est sous les dirigeants fatimides et les Ayyubides — deux dynasties considérées comme les championnes de l'islam — que les sujets non musulmans connurent une liberté religieuse rarement atteinte auparavant ou par la suite ; cette tolérance, en rapprochant musulmans et chrétiens, aboutit au remplacement progressif de la langue copte par l'arabe comme langue véhiculaire. Au VI^e^/XII^e^ siècle, seuls les membres les plus instruits du clergé connaissaient encore la langue copte, au point qu'il fallut traduire en arabe les textes liturgiques devenus inintelligibles pour la majorité du bas-clergé et la grande masse des fidèles. Les Coptes détenaient de nombreux postes dans l'appareil d'État, collectaient les impôts et occupaient des charges financières et administratives ; ils n'étaient d'ailleurs pas les seuls et de nombreux autres chrétiens, arméniens ou juifs occupaient des emplois similaires[6].

L'islamisation et l'arabisation de l'Égypte furent également favorisées par l'arrivée continuelle d'Arabes bédouins de la péninsule et du Croissant fertile qui s'établissaient comme agriculteurs, se mêlant à la population indigène copte et accroissant par là même le nombre des musulmans arabophones. Les conversions furent également favorisées, à partir du V^e^/XI^e^ siècle, par la corruption et la dégénérescence croissante du clergé copte, qui ignorait complètement les besoins spirituels et moraux de ses ouailles. Au VII^e^/XIII^e^ siècle, des diocèses entiers passèrent à l'islam faute de prêtres, pendant l'interminable querelle entre candidats rivaux au patriarcat d'Alexandrie, qui interdisait toute nouvelle ordination[7].

L'islamisation de l'Egypte est donc un processus assez complexe dans lequel intervinrent de nombreux facteurs : conversions religieuses sincères, recherche d'avantages fiscaux et sociaux, crainte des persécutions, décadence de l'Église copte, immigrations musulmanes. En tout cas, dès la période des Mamlūk, l'Égypte était devenue un pays à dominante musulmane où juifs et coptes se trouvaient en minorité.

Le Maghreb

Au moment de la poussée musulmane, la situation religieuse des pays du Maghreb occidental était beaucoup plus complexe que celle de l'Égypte. Les habitants romanisés des villes et des plaines du littoral étaient depuis longtemps convertis au christianisme, alors que les populations berbères de l'intérieur pratiquaient en majorité la religion traditionnelle africaine ; certains habitants des montagnes s'étaient convertis au judaïsme. Sous la domination romaine et byzantine, les Berbères christianisés manifestaient déjà des tendances schismatiques : donatistes et circumceliions, professant les mêmes théories simples et égalitaires, se révoltèrent à plusieurs reprises contre les autorités ecclésiastiques et refusèrent de payer l'impôt, prouvant

6. Voir G. Wiet, 1932, p. 199 ; C. Cahen, 1983, p. 87 et suiv.
7. Cette décadence est évoquée en détail par J. M. Wansleben, 1677, et par E. Renaudot, 1713.

ainsi une volonté d'indépendance et une aversion pour l'autorité de l'État, typiques des Berbères[8].

L'histoire à rebondissements de la conquête arabe et de la résistance farouche des Berbères est évoquée en détail un peu plus loin dans ce volume ; il n'est donc pas besoin d'y revenir ici[9]. Nous nous contenterons de décrire dans ce chapitre l'islamisation du Maghreb.

Les informations que nous possédons sur la diffusion de l'islam dans cette région sont peu abondantes ; en outre, les débuts de l'islamisation ont été déformés dans les récits arabes ultérieurs par la légende de ʿUḳba, qui a fait de ce grand général un missionnaire pacifique. Il n'en est pas moins vrai qu'en fondant Ḳayrawān en 50/670, ʿUḳba ibn Nāfiʿ dotait l'Islam non seulement d'une base militaire mais également d'un centre important de rayonnement et de diffusion.

Même dans l'Ifrīḳiya, c'est-à-dire l'actuelle Tunisie, qui faisait partie intégrante du califat dès le I^er siècle de l'hégire, et où la domination arabe allait s'avérer plus durable que dans le reste du Maghreb, le processus d'islamisation fut relativement lent. En de nombreuses régions, essentiellement dans le Sāḥil, les régions méridionales et la zone du Mzāb, les Africains chrétiens romanisés formaient toujours la majorité de la population deux siècles après la conquête. Dans certaines régions très isolées, mais aussi dans des villes comme Carthage et Tunis, on pouvait encore trouver, au cours des siècles qui suivirent, de petites enclaves chrétiennes : au Mzāb au V^e/XI^e siècle, à Ḳafṣa au VI^e/XII^e siècle et dans certains villages nafzāwa au VIII^e/XIV^e siècle[10]. La communauté chrétienne de la ville de Tozeur s'est ainsi maintenue jusqu'au XII^e/XVIII^e siècle[11]. Au V^e/XI^e siècle, on comptait encore 47 évêchés pour l'ensemble du Maghreb et à Tunis, c'est au sein d'une petite communauté d'autochtones chrétiens, tout à fait distincte de celle des marchands chrétiens étrangers, que se recrutait au IX^e/XV^e siècle la garde personnelle des sultans hafsides[12]. Mais le fait même que ces enclaves chrétiennes aient suscité dans les siècles qui suivirent la curiosité des observateurs montre qu'elles étaient déjà au V^e/XI^e siècle un phénomène minoritaire au sein d'une majorité musulmane. Certains documents papaux contemporains déplorant le manque de prêtres attestent également du déclin du christianisme en Afrique du Nord à l'époque[13]. La survivance de ces communautés chrétiennes autochtones infirme donc la thèse de la conversion forcée ; là comme ailleurs, ce sont les conditions sociales en général qui entraînèrent une modification progressive de l'appartenance religieuse. Les conversions furent incontestablement favorisées par l'activité missionnaire militante du clergé musulman et de pieux personnages venus de Ḳayrawān ainsi que d'autres centres islamiques.

8. Sur la situation pendant la période romaine et byzantine, voir Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. II, chapitre 19.
9. Voir chapitre 9 ci-après.
10. T. Lewicki, 1951-1952, p. 424 et suiv. Voir aussi A. Mahjoubi, 1966.
11. H. R. Idris, 1962, vol. 2, p. 761.
12. Jean Léon l'Africain, 1956, vol. 2, p. 67.
13. T. W. Arnold, 1913, p. 126-127.

3.2. *Un élément de détail de minbar* (*en cédre sculpté*) *de la mosquée de Ḳayrawān*.
[*Source :* © Bernard Nantet, Paris.]

Comme dans d'autres régions, l'islamisation des villes fut plus rapide que celle des campagnes.

Nous ne disposons pas d'informations suffisantes pour indiquer précisément pourquoi et comment les différentes « tribus berbères » — et on en comptait plusieurs douzaines — se convertirent à l'islam. On peut néanmoins discerner certaines tendances générales caractéristiques des étapes successives de ce processus.

La première étape fut marquée par la soumission et la conversion de nombreuses « tribus berbères » qui avaient opposé une résistance farouche aux armées arabes. Les conversions obtenues en de telles circonstances avaient un caractère purement formel et ne concernaient probablement que les chefs et les anciens des différents clans qui reconnaissaient ainsi la souveraineté des vainqueurs. Mais dès que les armées arabes se retiraient ou étaient repoussées — selon un scénario fréquent au cours du I^er siècle de l'hégire — les Berbères revenaient à leurs politiques traditionnelles, se considérant libres de toute allégeance politique ou religieuse. C'est ce qui justifie la fameuse remarque d'Ibn Khaldūn constatant que les Berbères ont bien apostasié une douzaine de fois pendant les premiers soixante-dix ans de leur contact avec l'islam[14]. En 84/703, lorsque la dernière grande rébellion berbère animée par al-Kāhina fut sur le point d'être écrasée, cette femme intrépide envoya ses fils dans le camp musulman en leur ordonnant de se convertir à l'islam et de faire cause commune avec les Arabes. Il est difficile de savoir si cette décision lui fut inspirée par la conviction que toute résistance était désormais inutile ou par le désir de conserver à sa lignée la direction des Berbères djarāwa.

Ayant compris qu'ils ne parviendraient pas à asservir les Berbères par la force, les Arabes changèrent de tactique[15]: le fameux gouverneur Mūsā ibu Nuṣayr entreprit de libérer certains jeunes prisonniers d'origine noble, à condition qu'ils se convertissent à l'islam, pour leur confier des postes de responsabilité dans l'armée[16]. Cette politique ne tarda pas à porter ses fruits, et de nombreux guerriers berbères s'enrôlèrent dans les armées arabes, à la suite de leurs chefs. Les Arabes furent aidés dans leurs efforts de conversion des Berbères par le succès de l'expédition d'Espagne, qui attira presque immédiatement dans leurs rangs un grand nombre de Berbères désireux de participer à la conquête et de recevoir leur part du butin. L'armée musulmane en Espagne était d'ailleurs composée, dans sa majeure partie, de Berbères fraîchement convertis, à l'image de Ṭāriḳ, son premier commandant en chef. Ainsi, très peu de temps après l'écrasement de leur dernier grand mouvement de résistance aux Arabes et à l'islam, c'est par milliers que les Berbères rejoignirent les rangs des armées de leurs ennemis d'hier et embrassèrent leur religion. Ces conversions n'affectaient toutefois qu'une minorité de la population, de vastes zones de l'Algérie et du Maroc actuels restant hors du

14. Ibn Khaldūn, 1925-1926 vol. I, p. 21.
15. Le gouverneur Hassān ibn al-Nu'mān se serait exclamé: « II est impossible de subjuguer l'Afrique ! »
16. Al-Maḳḳarī, 1840-1843 vol. 1, p. 65.

contrôle des Arabes. En fait, il fallut beaucoup de temps avant que l'islam pénètre dans les régions montagneuses.

Néanmoins, on peut dire qu'au cours des trois ou quatre premières décennies du VIII^e siècle de l'ère chrétienne, l'islam avait considérablement progressé parmi les populations urbaines, rurales et même nomades des plaines et des régions côtières. C'est précisément à cette époque que l'attitude caractéristique des Berbères vis-à-vis des Arabes et de l'islam commença à se dessiner: s'ils étaient disposés à accepter la religion de l'Islam et même la culture arabe, ce qu'ils firent d'ailleurs massivement, les Berbères rejetaient la domination politique d'une bureaucratie étrangère, représentant un souverain absent, qui brimait les nouveaux convertis et leur imposait de lourdes taxes comme s'ils étaient des infidèles. A cela venait s'ajouter le sentiment d'injustice ressenti par les guerriers berbères de l'armée d'Espagne qui se voyaient attribuer les terres les moins fertiles alors qu'ils avaient participé au moins autant que les Arabes à la conquête.

Tout était donc en place pour la prochaine étape: la lutte des Berbères contre la domination étrangère allait trouver son expression idéologique au sein du contexte islamique. En signe de protestation contre l'oppression que leur faisaient subir les Arabes orthodoxes, les populations berbères se convertirent en effet au kharidjisme, la plus ancienne secte politico-religieuse de l'Islam.

L'enseignement politique et religieux des kharidjites était à la fois démocratique, puritain et intégriste, autant de points sur lesquels il s'opposait radicalement à l'orthodoxie absolutiste du califat. Les principes égalitaires des kharidjites s'expriment par le mode de désignation de l'imam (le chef de la communauté musulmane): pour eux, il s'agit d'un poste électif et non héréditaire, accessible à tout musulman pieux, pourvu que sa morale et ses convictions soient irréprochables, qu'il soit arabe ou non, esclave ou homme libre[17].

Après plusieurs tentatives de rébellion contre les Umayyades, les kharidjites des provinces orientales du califat — qui n'avaient pas tardé à se diviser en une multitude de sectes rivales — firent l'objet d'une répression sauvage. Certains survivants émigrèrent en Afrique du Nord pour fuir les persécutions et y prêcher leur doctrine. Ils trouvèrent un auditoire tout acquis chez les Berbères, dont beaucoup adoptèrent avec enthousiasme cet enseignement comme arme idéologique contre la domination arabe. Le principe d'égalité de tous les croyants correspondait à la fois aux structures sociales et aux idéaux des Berbères mais aussi aux aspirations de ceux d'entre eux qui acceptaient mal les lourds tributs et les mauvais traitements imposés par la bureaucratie arabe. Ils étaient également séduits par cet aspect de l'enseignement kharidjite selon lequel tous les musulmans étant égaux, le luxe et l'ostentation de la richesse sont répréhensibles; les vrais croyants doivent vivre sobrement

17. Cette doctrine s'oppose à la fois à celle des chiites qui estiment que seuls peuvent devenir imams les descendants de la fille du Prophète, Fātima, et son époux ʿAlī, et à celle des sunnites qui pensent que seuls les kurayshites (membres de la *ḳabīla* de Muḥammad) peuvent occuper ce poste.

et modestement, en pratiquant la charité et en respectant les strictes règles de l'honnêteté dans leur vie privée et professionnelle. Cet aspect puritain a sans doute exercé une profonde influence sur des populations d'agriculteurs semi-nomades, au mode de vie frugal, et que scandalisaient le luxe et l'immoralité des classes dirigeantes arabes. Nulle part dans le monde islamique le kharidjisme n'a trouvé un terrain aussi favorable que chez les Berbères, et Reinhard Dozy a eu raison de dire: « Le calvinisme islamique a fini par trouver son Écosse en Afrique du Nord[18]. »

Sous ses deux formes principales — ibadisme et sufrisme — le kharidjisme se répandit essentiellement parmi les populations berbères des régions désertiques qui s'étendent de la Tripolitaine, à l'est, au sud du Maroc, à l'ouest, en passant par le sud de l'Ifrīḳiya, influençant en particulier les Berbères de la grande famille zanāta[19]. Au milieu du II^e/VIII^e siècle, les kharidjites créèrent deux théocraties: l'imamat de Tāhert, qui recevait l'allégeance de tous les ibadites de la Tripolitaine au sud de l'Algérie, et la principauté sufrite, moins importante, de Sidjilmāsa. Ces deux États échappèrent au contrôle du gouvernement central abbaside et à celui des gouverneurs aghlabides semi-indépendants de l'Ifrīḳiya jusqu'à leur destruction au IV^e/X^e siècle par les Fatimides[20].

Il est évident que l'adoption massive de la doctrine kharidjite par les Berbères s'explique par leur opposition sociale et nationale à la domination des Arabes. Loin d'être dirigé contre l'islam, le succès du kharidjisme chez les Berbères témoigne au contraire de leur islamisation. Qui plus est, le prosélytisme actif de nombreux *mashāyikh* et savants ibadites allait en fait permettre à de nombreux Berbères de se familiariser avec la doctrine et les règles de l'islam, favorisant ainsi une adhésion en profondeur, et pas seulement superficielle, à la nouvelle religion.

La résistance berbère n'était pas non plus dirigée contre les Arabes musulmans en tant que tels, mais uniquement contre la classe dirigeante. Rejetant avec vigueur la violence ou l'arbitraire d'un gouvernement imposé de l'étranger, les Berbères étaient parfaitement disposés à se choisir librement comme chefs des musulmans non berbères comme le persan Ibn Rustum à Tāhert, Idrīs, descendant de ʿAlī au Maroc, ou le fatimide ʿUbaydullāh chez les Berbères kutāma. Le choix de ces hommes devait toujours être dicté par leur activité à la tête de l'opposition antigouvernementale, aini que par leur prestige en tant que musulmans. Cela montre, encore une fois, que ces populations berbères étaient déjà gagnées à l'islam et qu'elles cherchaient à exprimer leur opposition dans un cadre islamique, que ce soit sous la forme du kharidjisme avec Ibn Rustum, de l'orthodoxie sunnite pour Idrīs ou du chiisme dans le cas de ʿUbaydullāh.

Il y eut également quelques tentatives pour fonder une religion exclusivement berbère s'opposant à l'islam; la plus fameuse et durable d'entre

18. R. Dozy, 1874, vol. 1, p. 150; voir également A. Bernard, 1932, p. 89.
19. T. Lewicki, 1957, et également le chapitre 13 ci-après.
20. Voir le chapitre 12 ci-après.

elles fut celle des Barghawāṭa, fraction des Maṣmūda qui peuplait la plaine du littoral atlantique du Maroc, entre Sale et Sāfī. Leur chef, Sāliḥ ibn Ṭarīf, se proclama prophète en 127/744-745 et rédigea un Coran en langue berbère ainsi qu'un code de lois rituelles et religieuses inspiré pour l'essentiel des coutumes locales. Si la religion barghawāṭa se situait ainsi en dehors de la mouvance de l'islam, son inspiration musulmane était manifeste et elle représentait l'un des essais les plus originaux de « berbérisation » de la confession apportée au Maghreb par l'Orient.

Cette hérésie eut beaucoup de succès parmi les Berbères du Maroc. Ṣāliḥ se proclama chef d'un État indépendant du califat et ses successeurs continuèrent à exercer leur domination sur une grande partie du littoral atlantique jusqu'au Ve/XIe siècle. Après avoir défendu avec succès leur religion et leur État contre toutes les attaques extérieures, ils furent finalement vaincus par les Almoravides dont le fondateur, ʿAbdallāh ibn Yāsīn, périt en combattant ces hérétiques.

Dans d'autres régions du nord du Maroc, chez les Awrāba, Miknāsa, Ghomāra et autres, l'islam avait déjà bien progressé au IIe/VIIIe siècle, mais il semble que le point de rupture traduisant une implantation plus durable se soit produit dans ces régions sous la dynastie idriside, fondée par un descendant de ʿAlī[21]. Les Berbères l'avaient accueilli avec enthousiasme, car la croyance populaire en la *baraka* [pouvoir de bénédiction] héréditaire des descendants du Prophète était déjà bien enracinée, à l'est comme à l'ouest. Invité à prendre la tête de l'opposition anti-abbaside, Idrīs saisit cette occasion et, s'étant proclamé calife en 172/788, lança une offensive pour amener dans la mouvance de l'islam les Berbères qui n'étaient pas encore convertis. Cette politique allait être poursuivie par son fils, Idrīs II, si bien qu'au cours du siècle suivant, le nord du Maroc était largement islamisé, à l'exception du royaume hérétique de Barghawāṭa. Il convient de souligner à ce propos que, contrairement à l'opinion de certains érudits[22], la dynastie idriside n'a jamais prêché la doctrine chiite. L'islamisation des Berbères sous les Idrisides fut également favorisée par l'afflux régulier d'immigrants arabes venus d'Andalousie et d'Ifrīḳiya dans la ville nouvellement fondée de Fès, qui allait jouer à l'ouest du Maghreb le même rôle que Ḳayrawān à l'est.

L'islamisation de l'ensemble du Maghreb était, en substance, achevée au IVe/Xe siècle ; seules quelques régions et villes éparses abritaient encore de petites communautés chrétiennes et juives et dans les régions montagneuses éloignées, quelques « tribus berbères » se cramponnaient à leurs anciennes croyances alors que la Barghawāṭa « hérétique » était toujours indomptée. Mais pendant cette période, les conditions socio-politiques allaient connaître de nombreux changements qui eurent une influence profonde sur la situation religieuse.

Les Fatimides ont joué, dans cette évolution, un rôle aussi déterminant que paradoxal. En balayant les États de Tāhert et de Sidjilmāsa, et en domptant plusieurs tentatives de soulèvements kharidjites, ils portèrent un coup

21. Sur les débuts de cette dynastie, voir le chapitre 10 ci-après.
22. Par exemple, P. K. Hitti, 1956, p. 450-451.

mortel au kharidjisme berbère, mais ne parvinrent pas pour autant à gagner au chiisme les Berbères qui se tournèrent en masse vers le sunnisme et en particulier vers l'école juridico-religieuse malikite du *madhhab*. Les kharidjites survivants se retirèrent dans des régions isolées (Mzāb, Djabal Nafūsa, etc.) ou abandonnèrent progressivement leur doctrine pour se convertir au malikisme, déjà solidement implanté à Kayrawān, en Ifrīḳiya et dans certaines régions du Maroc. Le kharidjisme avait d'ailleurs perdu sa raison d'être en tant qu'expression spécifique de l'opposition berbère à la domination étrangère. Il n'y avait plus d'emprise étrangère au Maghreb dès lors que les Fatimides, ayant transféré le centre de leur empire en Egypte, eurent abandonné le Maghreb au gouvernorat des Zirides berbères qui ne tardèrent pas à se proclamer indépendants et à faire serment d'allégeance au calife sunnite de Bagdad. Peu de temps après, la partie occidentale du Maghreb tomba sous la domination des Almoravides berbères qui balayèrent les derniers vestiges du kharidjisme, du chiisme et de l'hérésie barghawāṭa dans la région, établissant définitivement la domination de l'école malikite de l'islam sunnite.

DEUXIÈME PARTIE

La diffusion de l'Islam en Afrique au sud du Sahara

Ivan Hrbek

L'islamisation de l'Afrique du Nord ayant été le résultat de la grande conquête arabe, on croit souvent que la propagation de cette religion en Afrique tropicale s'est faite selon le même schéma, c'est-à-dire que les populations locales, d'abord conquises par les Arabes (ou Berbères), furent ensuite contraintes d'adopter l'islam. La conquête du Ghana par les Almoravides est souvent citée comme le plus remarquable exemple de ce type d'islamisation, mais des travaux récents ont montré — comme nous le verrons plus loin — que cette interprétation n'est étayée par aucune preuve concrète. Le rôle que joua la conquête menée par des envahisseurs musulmans venus de l'extérieur fut en fait négligeable, sauf au Soudan oriental où une importante colonisation arabe avait pris une part décisive dans la propagation de l'islam, mais même là, la conversion des populations locales intervint beaucoup plus tard. La conquête des sociétés africaines par des États locaux islamisés fut un facteur important au Tchad et en Ethiopie méridionale, bien que, fait paradoxal, l'extension finale de l'Empire chrétien amhara au XIX^e siècle ait exercé une action bien plus profonde et plus durable sur le rayonnement de l'islam que les opérations militaires des siècles précédents[23]. Il n'en reste pas moins que le cours normal de la propagation de l'islam dans diverses régions d'Afrique au sud du Sahara prit un aspect très différent, comme on va le voir.

23. I. M. Lewis, 1974, p. 108-109.

Le Sahara

Les Berbères du Sahara occidental avaient pu entrer en contact avec l'islam par l'intermédiaire soit des guerriers arabes qui avaient envahi leur pays à partir du Sūs al-Aḳsā, soit des marchands musulmans dont les caravanes venues de Sidjilmāsa ou d'autres villes du Sūs al-Aḳṣā avaient fait leur apparition sur les routes commerciales du Sahara occidental immédiatement après la conquête arabe du Maghreb. Ces contacts entraînèrent certainement la conversion de quelques Berbères qui servaient de guides et d'escorte aux caravanes. L'influence de la culture musulmane sur les populations locales a dû être plus forte et plus profonde dans les rares comptoirs commerciaux et les centres politiques situés dans les régions où les négociants s'étaient établis à titre permanent.

Le récit de l'expédition de ʿUḳba ibn Nāfiʿ dans le sud du Maroc est le plus ancien texte d'information dont nous disposons sur les contacts entre Arabes et Berbères sahariens. En 63/682, ʿUḳba ibn Nāfī attaqua les Berbères au sud du Sūs al-Aḳṣā et se retira après avoir fait quelques prisonniers[24]. Il semble que cette expédition se soit avancée jusqu'au Wādī Darʿa (Oued Dra). Bien que très embellie ensuite par la légende de ʿUḳba, elle semble n'avoir été qu'une sorte de reconnaissance analogue à celle que le même général avait menée en 47/666-667 au sud de Tripoli en direction du Fezzān et du Kawār[25] et il est fort peu probable qu'une incursion aussi brève ait pu entraîner l'islamisation des populations locales.

D'un caractère à peu près identique furent les campagnes de Mūsā ibn Nuṣayr, le gouverneur umayyade d'Ifrīḳiya, qui, entre 87/705-706 et 90/708-709, avait conquis, pacifié et, dit-on, converti la plupart des Berbères marocains. II pénétra lui aussi dans le Sūs al-Aḳṣā et arriva même à Sidjilmāsa et à la ville de Darʿa, aux confins du territoire massūfa[26]. Mais la même source soutient que la conquête définitive du Sūs al-Aḳṣā et la conversion de ses habitants n'eurent lieu que plus tard, dans les années 730, à la suite de l'expédition d'Ḥabib ibn Abī ʿUbayda[27].

L'armée repartit avec de nombreux prisonniers et beaucoup d'or. Parmi les prisonniers se trouvaient un nombre important de Massūfa, ce qui montre que ces Berbères refusaient l'Islam.

Les expéditions militaires arabes au Sahara occidental cessèrent après les grandes révoltes berbères des années 740 qui aboutirent à la décadence de la domination arabe et à une anarchie généralisée au Maghreb.

Il semble que les premiers des Berbères sahariens dont la conversion soit certaine aient été les Lamtūna, puisque Ibn Khaldūn a écrit qu'ils avaient

24. Ibn Khaldūn, 1925-1926, vol. I, p. 212; J. M. Cuoq, 1975, p. 330; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 326.
25. Ibn ʿAbd al-Hakam, 1947, p. 63-65; J. M. Cuoq, 1975, p. 45-46; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), *op. cit.*, p. 12.
26. Al-Balādhurī, 1866, p. 230.
27. Al-Balādhurī, 1866, p. 231-232; Ibn ʿAbd al-Ḥakam, 1947, p. 122-123; Ibn ʿIdhārī, 1948-1951, vol. 1, p. 51; J. M. Cuoq, 1951, p. 46.

accepté l'islam peu après la conquête de l'Espagne par les Arabes, c'est-à-dire dans la seconde décennie du II^e/VIII^e siècle. Al-Zuhrī (VI^e/XII^e siècle), de son côté, parle de la conversion des Lamtūna, Massūfa et Djuddāla sous le règne du calife umayyade Hishām ibn ʿAbd al-Malik (106/724-125/743)[28]. Leur conversion semble toutefois n'avoir été qu'un mince vernis au cours des siècles qui suivirent: toute l'histoire des débuts du mouvement almoravide atteste de façon éloquente le caractère superficiel de l'islamisation de ces trois peuples berbères.

Le Soudan occidental et central

L'islam s'était propagé à travers le désert jusqu'au Soudan occidental avant même que le Maghreb et le Sahara eux-mêmes fussent totalement convertis. Selon al-Zuhrī, les chefs de la ville commerçante de Tādmekka, les Berbères de Banū Tānmak, furent islamisés sept ans après que la population du Ghana eut été contrainte par les nouveaux convertis ghanéens[29]. Il est fort possible, évidemment, que la « conversion » ait consisté, en l'occurrence, à imposer l'islam almoravide orthodoxe à un peuple qui professait déjà la foi kharidjite. Depuis le III^e/IX^e siècle, des commerçants ibadites venus d'Afrique du Nord fréquentaient Tādmekka; la ville était devenue l'un des centres majeurs de leurs activités missionnaires parmi les populations soudanaises. Abū Yazīd, le célèbre chef de la révolte kharidjite anti-fatimide du IV^e/X^e siècle, est probablement né à Tādmekka[30].

Cela nous conduit à examiner le rôle que les kharidjites, et en particulier la secte ibadite, jouèrent dans la propagation de l'islam au Soudan. Les travaux récents de T. Lewicki sur les ibadites en Afrique du Nord, au Sahara et au Soudan ont jeté une lumière nouvelle sur les activités aussi bien commerciales que missionnaires de ces musulmans puritains. On est certain maintenant que des commerçants ibadites avaient pénétré au Soudan bien avant les sunnites orthodoxes et il est probable que le ralliement à l'islam de quelques-uns des premiers convertis soudanais ait été uniquement dû au prosélytisme des ibadites. La plupart des sources arabes classiques ne font pas mention de ces activités, étant donné l'hostilité de leurs auteurs, musulmans orthodoxes, envers les hérétiques[31]; ce n'est que sporadiquement, ou de façon indirecte, qu'elles font mention de la présence ibadite au Soudan[32].

28. Al-Zuhrī, 1968, p. 126, 181; J. M. Cuoq, 1975, p. 121; T. Lewicki, 1970.
29. Al-Zuhrī, 1968, p. 181-182; T. Lewicki, 1981, p. 443.
30. Ibn Ḥammād, 1927, p. 18, 33-34; voir chapitre 12 ci-après.
31. Parmi les nombreuses victimes de la conquête almoravide de la ville d'Awdāghust, al-Bakrī (1913, p. 24; J. M. Cuoq, 1975, p. 91-92) ne mentionne avec regret que la mort d'un Arabe de Ḳayrawān, c'est-à-dire un musulman sunnite, et passe sous silence le massacre des Berbères zanāta en majorité ibadites.
32. Ibn Baṭṭūṭa (1969, p. 395) signale la présence d'un groupe d'ibadites blancs à Zaghari. Bien que le *Taʾrikh al-Sūdān* (1900, p. 61) présente Sonni ʿAlī de Songhay comme kharidjite, il semble que ce terme prenne ici le sens général d'hérétique. Voir T. Hodgkin, 1975, p. 118, note 3.

En revanche, les écrits des auteurs ibadites d'Afrique du Nord abondent en détails sur le réseau commercial ibadite au Sahara et au Soudan depuis le IIe/VIIIe siècle. Plusieurs villes soudanaises telles que Ghana, Gao, Awdāghust, Tādmekka, Ghiyārū, Zāfunu et Kūgha témoignent de la présence d'établissements de marchands ibadites venus de Tāhert, de Wargla, du Sud tunisien et du Djabal Nafūsa. Les kharidjites de la secte sufrite ont régné sur Sidjilmāsa, l'un des principaux points terminaux septentrionaux du commerce caravanier jusqu'au IVe/Xe siècle; la dynastie ibadite des Banū Khaṭṭāb à Zawīla (dans le Fezzān) a dominé l'extrémité nord de la grande route commerciale reliant la Libye au bassin du lac Tchad. L'image qui se dégage des récentes recherches nous montre l'ampleur de ces relations commerciales; bien qu'elles ne fassent pas souvent état des activités missionnaires de ces marchands, on peut supposer que leur présence, qui s'est étalée sur des siècles dans les centres soudanais les plus importants, a exercé une influence religieuse sur les populations locales. Les premiers convertis ont été évidemment leurs partenaires soudanais. En revanche, on ne retrouve aucune trace des dogmes de la foi ibadite dans la zone soudanaise. Ce n'est, semble-t-il, que dans l'architecture religieuse qu'on peut déceler une influence ibadite plus profonde: les formes des minarets qui subsistent dans de nombreuses régions du Soudan ont vu le jour dans le sud tunisien, alors que les *minbar* [chaires musulmanes] rectangulaires sont des copies de celles du Mzāb, qui fut le principal centre ibadite à partir du IVe/Xe siècle[33].

Les premières influences ibadites dans le Sahara méridional et le Soudan occidental disparurent sous la pression des Almoravides qui prêchaient l'orthodoxie islamique et veillaient à ce que les musulmans soudanais adhèrent désormais au malikisme. A la même époque, c'est-à-dire au Ve/XIe siècle, l'invasion de l'Afrique du Nord et des confins septentrionaux du Sahara par les nomades Banù Hilāl contribua au déclin des communautés ibadites et entraîna la perte définitive de leur prépondérance commerciale dans le commerce caravanier.

Deux épisodes curieux pourraient être perçus comme l'écho de l'ancienne influence ibadite dans la région subsaharienne. La légende hawsa de Daura rapporte l'histoire d'un certain Abuyazidu (ou Baydjidda), « fils du roi de Bagdad » et ancêtre légendaire des dynasties hawsa régnantes. Cette légende d'Abuyazidu semble avoir quelque lien avec Abū Yazīd, le célèbre chef de la révolte kharidjite anti-fatimide, tué en 335/947. Bien qu'il soit historiquement impossible d'affirmer que les deux personnages aient été une seule et même personne, on est néanmoins en droit de voir dans cette légende une survivance lointaine de la tradition ibadite au Soudan, d'autant que l'on sait que l'Abū Yazīd de l'histoire est né à Tādmekka (ou Gao) d'une mère soudanaise[34].

Al-Dardjīnī (VIIe/XIIIe siècle), auteur ibadite du Maghreb, raconte l'histoire de son arrière-grand-père qui, vers 575/1179-1180, voyageait au Soudan

33. Voir J. Schacht, 1954.
34. H. R. Palmer, 1928, vol. 3, p. 132 et suiv.; W. K. R. Hallam, 1966, et la critique de A. Smith, 1970.

et y convertit à l'islam le roi du Mali, non loin du Ghana. Cette anecdote rappelle le récit bien connu d'al-Bakrī sur la conversion à l'islam d'un roi du Mallal qui a dû avoir lieu avant qu'al-Bakrī n'ait rédigé son ouvrage, c'est-à-dire avant 460/1068. L'écart chronologique montre que nous sommes ici en présence d'un pieux mensonge d'al-Dardjīnī, qui attribue à son ancêtre le succès d'un missionnaire anonyme[35]. Mais cela n'enlève rien à l'intérêt de l'anecdote, preuve des premières activités missionnaires des ibadites et de leur survivance au cours des siècles suivants.

Il est difficile d'évaluer l'efficacité et la profondeur de cette première vague d'islamisation. Compte tenu de ce que fut la situation de l'islam à une époque plus récente, on peut supposer que, d'une façon générale, ce premier islam contenait de nombreux éléments de diverses fois préislamiques connues dans le Maghreb depuis la fin de l'époque romaine (judaïsme, christianisme) ainsi que des survivances des religions berbères et africaines. Il n'est pas étonnant que les survivances de la religion traditionnelle africaine et le caractère « hybride » de ce premier islam au Sahara et au Soudan aient rempli d'horreur les réformateurs orthodoxes intransigeants (surtout malikites) du type Ibn Yāsīn. Il fallut plusieurs siècles pour que l'islam authentique prêché par une longue lignée de réformateurs et d'animateurs remportât quelque succès.

Aux ibadites revient incontestablement le mérite d'avoir été les premiers à initier les peuples soudanais à l'islam ; même s'il est impossible d'apprécier leur succès sur le plan numérique — et il semble qu'il fut assez faible — ce sont eux qui jetèrent les bases sur lesquelles les propagateurs de la foi islamique devaient construire plus tard des structures plus solides.

L'association de l'islam et du commerce dans l'Afrique subsaharienne est un fait bien connu. Les groupes les plus actifs sur le plan commercial tels que les Dioula, les Hawsa et les Dyakhanke furent parmi les premiers à se convertir lorsque leurs pays entrèrent en contact avec les musulmans, et cette conversion s'explique par des facteurs sociaux et économiques. Religion née au sein de la société marchande de La Mecque et prêchée par un prophète qui avait été lui-même pendant longtemps un commerçant, l'islam présentait (et présente) un ensemble de préceptes moraux et pratiques étroitement liés aux activités marchandes. Ce code moral aidait à sanctionner et à contrôler les rapports commerciaux et offrait aux membres des différents groupes ethniques une idéologie unificatrice qui jouait en faveur de la sécurité et du crédit, deux des conditions essentielles à l'existence de relations marchandes entre partenaires éloignés les uns des autres. Comme l'a si bien dit A.G. Hopkins : « L'islam contribuait à maintenir l'identité des membres d'un réseau ou d'une entreprise disséminés sur de longues distances et se trouvant souvent en pays étranger ; il permettait aux commerçants de se reconnaître et d'accélérer leurs transactions et il prévoyait des sanctions morales et rituelles obligeant au respect d'un code de conduite qui rendait possibles la confiance et le crédit[36]. »

35. Voir J. Schacht, 1954, p. 21-25 ; T. Lewicki, 1969, p. 72-73 ; J. M. Cuoq, 1975, p. 195-196 ; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. pubi.), 1981, p. 368-369.
36. A. G. Hopkins, 1973, p. 64.

Les musulmans de cette première époque tendaient à constituer de petites communautés dispersées le long des grandes routes commerciales quadrillant tout le Sahel et le Soudan. Dans certaines capitales comme Ghana ou Gao, marchands et musulmans (deux termes le plus souvent synonymes) vivaient dans des quartiers séparés et jouissaient souvent d'une certaine autonomie politique et judiciaire. Cette situation se perpétua jusqu'à une époque très récente, non seulement dans les centres commerciaux, mais aussi dans beaucoup de villages où les musulmans préféraient se tenir à l'écart de la majorité « païenne », sous la juridiction de leurs propres cheikhs *ḳāḍī*.

Dans leurs quartiers, ils construisirent des mosquées et ne tardèrent pas à se distinguer des autres habitants par certaines habitudes et coutumes associées à la pratique de leur religion telles les cinq prières quotidiennes, leur habillement et, chez certains musulmans dévôts, le refus absolu de l'alcool.

Ainsi l'islam apparut-il tout d'abord non comme une frontière mouvante de conversion des masses dans une zone continue, mais plutôt comme une série d'enclaves urbaines dans les centres de commerce et de pouvoir politique, tandis que les populations rurales étaient peu touchées[37]. Ces établissements, le long des routes commerciales et dans les grands centres urbains, devaient constituer les bases de la propagation future de l'islam.

Tous les commerçants musulmans n'avaient certes pas le temps ou le désir de faire du prosélytisme auprès des populations locales. Mais, dans leur sillage et avec la croissance des communautés musulmanes dans de nombreuses régions du Soudan, arrivaient des clercs pour qui les activités religieuses importaient généralement plus que les activités commerciales. Ils commencèrent par exercer au sein des communautés établies diverses fonctions cléricales auxquelles s'ajoutèrent par la suite des pratiques de guérison, de divination, la fabrication et la vente de charmes et d'amulettes. C'est ainsi qu'ils gagnèrent prestige et respect parmi les non-musulmans, dont les croyances religieuses n'étaient pas exclusives et qui recherchaient souvent l'aide de ces clercs dans leurs tentatives de manipulation du surnaturel. Cet aspect de leurs activités orienté vers la magie et la superstition constituait aux yeux des non-musulmans des pays du Soudan l'attrait majeur de l'islam. L'interprétation des rêves, la guérison par la foi, la divination de l'avenir, la croyance dans le pouvoir de la prière — pour la pluie notamment — leur paraissaient d'un très grand intérêt[38].

Dès son apparition en Afrique occidentale, l'islam eut à lutter contre des coutumes et pratiques non musulmanes. Pour la plupart des convertis, l'adhésion à cette nouvelle religion n'a jamais signifié l'abandon total de toutes les pratiques non islamiques associées à leur religion traditionnelle. En fait, beaucoup, au début, acceptèrent l'islam parce que les premiers chefs musulmans interprétaient de façon libérale ce qui constitue la profession de

37. P. D. Curtin, 1975, p. 48.

38. H. J. Fisher, 1977, p. 316. Mais il importait moins à certains religieux de répandre l'islam parmi les non-convertis que de prétendre au monopole de certains pouvoirs ésotériques pour leur propre groupe. Voir Y. Person, 1968-1975, vol. 1, p. 133.

l'islam, et se montraient donc très tolérants à l'égard de certaines pratiques non islamiques.

Le second groupe social, après les marchands, à se convertir à l'islam fut celui des chefs et des courtisans. Alors que l'adoption de cette confession par les commerçants soudanais, grâce aux contacts avec leurs homologues d'Afrique du Nord, se fit progressivement et discrètement pendant des années sans éveiller la curiosité des auteurs musulmans auxquels nous nous référons, la conversion d'un chef, en revanche, attira toujours leur attention et ne manqua pas d'être signalée comme une victoire de l'islam. Nous sommes donc bien mieux renseignés sur l'islamisation des familles royales et de leurs cours; de plus, les dates indiquées nous permettent de situer le processus dans un cadre chronologique relativement sûr.

On estime en général que le premier chef du Soudan occidental à se convertir à l'islam fut Wār Dyābī du Takrūr, de la région du bas Sénégal. Il le fit avant même l'ascension des Almoravides dans les années 420/1030. Selon al-Bakrī, il entreprit de propager la nouvelle religion dans le pays voisin de Sillā[39] et son fils Labī se joignit en 448/1056 à Yahyā ibn ʿUmar pour combattre les Djuddāla rebelles. Bien qu'on donne aujourd'hui aux populations d'expression fulbe dans la région du bas Sénégal le nom de Toucouleur (nom qu'elles-mêmes n'utilisent pas), qui est une déformation de Takrūr, leur présence dans ce pays dès le V^e/XI^e siècle n'est pas certaine. Il est plus probable que l'ancien Takrūr (ou Tekrūr) était peuplé par les Soninke[40]. Dans les siècles qui suivirent, le nom de Takrūr finit par désigner généralement, en Afrique du Nord et en Égypte, tous les pays musulmans du Soudan occidental et central. On ignore encore si cet usage tient à ce que le Takrūr fut le premier pays islamisé d'Afrique occidendale ou au fait qu'au VIII^e/XIV^e siècle les populations du Takrūr, qui parlaient déjà le fulbe à cette époque, avaient commencé à donner naissance à une classe de religieux musulmans (les Torodbe) qui devait jouer un rôle primordial dans l'islamisation de l'ensemble du Soudan occidental[41].

A une époque plus ancienne encore, avant l'ère des Almoravides, eut lieu à Gao (Kāw-Kāw), vers 400/1009-1010, la conversion à l'islam d'un chef local, celle du quinzième chef dyā (zā) Kosoy[42]. Al-Bakrī ne relate pas les circonstances de cette conversion mais raconte que, lorsqu'un nouveau chef était installé à Gao, on lui remettait une épée, un bouclier et un exemplaire du Coran, que lui avait fait parvenir un calife en tant qu'insignes du pouvoir. Il ajoute que le roi professait la religion islamique, ne donnant jamais le pouvoir suprême à un autre qu'à un musulman[43].

39. Al-Bakrī, 1913, p. 172; J. M. Cuoq, 1975, p. 96; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 77.
40. Wār Dyābī est un nom propre soninke; voir C. Monteil, 1929, p. 8. L'immigration de populations de langue fulbe dans le pays du bas Sénégal ne commença que plus tard.
41. Voir U. al-Naqar, 1969.
42. *Taʾrikh al-Sūdān*, 1900, p. 5.
43. Al-Bakrī, 1913, p. 183; J. M. Cuoq, 1975, p. 108-109.

Mais le cérémonial de cour à Gao nous décrit que cet al-Bakrī était manifestement d'essence non musulmane. Ce système, où l'islam était la religion royale officielle alors que la masse de la population était non musulmane et où le cérémonial de cour conservait un caractère surtout traditionnel, subsista longtemps dans de nombreux États soudanais, témoignant de l'équilibre très subtil qui n'a cessé d'exister entre l'islam et la structure religieuse autochtone.

A cette même période remonte aussi la conversion, que nous avons déjà évoquée, du roi du Mallal, une des plus anciennes chefferies du Malinke. Selon al-Bakrī, ce roi fut gagné à l'islam par un résident musulman dont les prières apportèrent au pays des pluies longtemps attendues. La famille royale et la cour devinrent des musulmans convaincus, mais le reste de la population resta fidèle à la religion traditionnelle[44]. Ce roi proclama publiquement son allégeance à la nouvelle religion et reçut le nom *al-Muslimāni*; le roi d'Alūkan, en revanche, avait dû dissimuler sa foi islamique à ses sujets.

Le premier établissement de l'islam au Soudan central date du Ve/XIe siècle avec la conversion du *mai* de Kānem[45]. Dans le *maḥram* [octroi de privilège] de Ḥummay Djilmi (vers 472/1080-490/1097), on lit que « le premier pays du Soudan où pénétra l'islam a été le pays de Bornu. Cette pénétration se réalisa par l'intermédiaire de Muḥammad ibn Mānī, qui avait vécu cinq ans à Bornu au temps du roi Bulu […] et quatorze ans au temps du roi Umme (Hummay). Alors, il rallia Bornu à l'islam par la grâce du roi Umme […]. Mai Umme et Muḥammad ibn Mānī propagèrent l'islam au-dehors pour qu'il dure jusqu'au jour du Jugement dernier[46] ». Il est intéressant de noter que, déjà sous le règne de quelques-uns des prédécesseurs de Hummay (depuis le début du Ve/XIe siècle), vivaient à la cour des religieux musulmans qui initiaient les chefs eux-mêmes aux préceptes islamiques et étudiaient avec eux des passages du Coran, mais aucun des *mai* ne professa publiquement l'islam. C'est pourquoi al-Bakrī, écrivant une génération avant Ḥummay, considère encore Kānem comme un royaume de « nègres idolâtres », bien qu'exposés aux influences musulmanes, comme l'atteste la présence de quelques réfugiés umayyades qui « conservent encore leur manière de s'habiller et leurs coutumes arabes »[47]. Le fils et successeur de Ḥummay, Dūnama (490/1097-545/1150), fit deux pèlerinages à La Mecque et périt noyé au cours du second[48].

La première percée de l'islam au Soudan central et occidental semble réellement avoir eu lieu au Ve/XIe siècle: du bas Sénégal aux rives du lac Tchad, il fut propagé par plusieurs souverains et chefs, acquérant ainsi une reconnaissance officielle dans le cadre de sociétés africaines. Ce siècle vit aussi la conversion du plus célèbre, en même temps que du plus puissant, des États soudanais, celui du Ghana.

44. Voir note 35.
45. Voir D. Lange, 1978.
46. H. R. Palmer, 1928, vol. 3, p. 3; également réimprimé dans H. R. Palmer, 1936, p. 14 et suiv.
47. Al-Bakrī, 1913, p. 11; J. M. Cuoq, 1975, p. 82. Voir chapitre 15 ci-après.
48. *Dīwān des sultans du Kānem-Bornu*; H. R. Palmer, 1936, p. 85-86.

On a longtemps cru que l'islamisation du Ghana était due à la conquête almoravide en 469/1076. Les récents travaux d'auteurs tels que D. C. Conrad, H. J. Fisher, L. O. Sanneh et M. Hiskett[49] ont sérieusement mis en doute cette hypothèse et on a de plus en plus tendance à estimer que cette conquête n'a jamais eu lieu et que les deux puissances ont toujours entretenu des relations amicales. Une source autorisée a pu écrire il y a peu de temps : « Il semble plus vraisemblable que les Soninke du Ghana aient été en bons termes avec les Almoravides du désert, qu'ils soient devenus leurs alliés plutôt que leurs ennemis et que ce soit par des moyens pacifiques que ces derniers les persuadèrent d'adopter l'islam sunnite comme religion de l'empire du Ghana[50]. » Selon diverses sources arabes, notamment al-Bakrī, la capitale comptait, pendant la période pré-almoravide, une importante communauté musulmane comprenant non seulement des marchands, mais aussi des courtisans et des ministres. Les dirigeants du Ghana étaient donc depuis longtemps déjà exposés à l'influence islamique ; il est également probable que l'islam apparut d'abord au Ghana sous la forme kharidjite. Il se peut donc que la « conversion » de la population du Ghana à l'islam par les Lamtūna en 469/1075 (pendant la conquête almoravide évoquée par al-Zuhrī)[51] ait simplement consisté à imposer l'islam malikite orthodoxe à une communauté ibadite, comme cela avait déjà été le cas pour les habitants d'Awdāghust. Le plus grand succès de l'intervention almoravide fut sans aucun doute d'avoir obtenu la conversion du souverain et de sa cour[52].

On a également cessé d'attribuer à la conquête almoravide, qui s'accompagna d'une islamisation forcée, l'exode massif des populations soninke hostiles à l'islam, qui auraient préféré abandonner leurs foyers ancestraux plutôt que leurs croyances religieuses traditionnelles[53]. Certes il y a bien eu émigration, mais comme il n'y a eu ni conquête ni islamisation par la contrainte, les causes doivent en être recherchées ailleurs.

Ce serait évidemment une erreur d'ignorer l'influence profonde des Almoravides ainsi que les changements que leur intervention provoqua au Soudan. Mais ces changements furent d'un ordre tout différent de ceux que supposent les tenants de la migration. Les Soninke du Ghana se dispersèrent effectivement, mais ce fut la suite d'un processus engagé des années plus tôt ; les marchands soninke islamisés (les Wanḳāra — ou Wangara — des sources arabes) tissèrent peu à peu un vaste réseau commercial dans le Sahel et au sud de celui-ci, jusqu'en bordure de la forêt tropicale. Loin d'être hostiles à la religion islamique, ils contribuèrent largement, au contraire, à la propager dans les régions non musulmanes du Soudan, où ni Arabes ni Berbères ne pénétrèrent jamais. Les Soninke qui émigrèrent de Dyā (Dia) sur le Niger jusqu'au nouveau centre de Dyakhaba sur le Bafing prirent plus tard

49. D. C. Conrad et H. J. Fisher, 1982, 1983 ; L. O. Sanneh, 1976 ; M. Hiskett, 1984.
50. M. Hiskett, 1984, p. 23.
51. Al-Zuhrī, 1968, p. 180 et suiv. ; J. M. Cuoq, 1975, p. 119.
52. M. Hiskett, 1984, p. 26.
53. Cette opinion est à la base de la théorie selon laquelle les ancêtres des peuples akan de l'actuelle République du Ghana (« akan » étant supposé être une déformation de « Ghana ») étaient venus de l'ancien Ghana après la conquête almoravide.

le nom de Dyakhanke. Ils adoptèrent la langue malinke et fondèrent une communauté très unie menant de pair activités religieuses et commerciales[54]. D'autres commerçants d'origine soninke, mais souvent de langue malinke, créèrent de nouveaux réseaux commerciaux: les Dioula principalement vers le sud, les Marka dans la boucle du Niger, et les Yarse dans les États voltaïques. Leur histoire et le rôle qu'ils jouèrent dans la propagation de l'islam appartiennent, pour l'essentiel, aux siècles ultérieurs, mais ce fut dans la période qui suivit immédiatement l'intervention almoravide au Ghana que ce processus s'amorça.

Il est certain qu'après l'intermède almoravide, les activités islamiques au sud du Sahara se firent plus intenses. On attribue parfois l'islamisation du *mai* Ḥummay de Kānem à l'influence almoravide, mais cela semble improbable. D'autres souverains soudanais, comme nous l'avons vu, s'étaient convertis à l'islam avant l'ascension des Almoravides. Il semble qu'au cours du Ve/XIe siècle, la dynamique d'un développement antérieur dans de nombreux États soudanais soit entrée dans une phase où le ralliement à l'islam offrait certains avantages aux classes dirigeantes et à un groupe de plus en plus nombreux de commerçants locaux. Ces avantages se précisèrent encore plus aux siècles suivants, au cours de la période qui vit l'essor des grands empires soudanais: celui du Mali et des Songhay.

Les raisons d'État qui furent à l'origine de la relative islamisation des empires non musulmans étaient à la fois internes et externes. Les motivations extérieures étaient d'ordre commercial puisque la fonction de ces empires du point de vue économique était de contrôler et d'exploiter le commerce du Soudan avec l'Afrique du Nord. Il était de l'intérêt de la classe dirigeante de présenter, par l'organisation de sa cour et ses pèlerinages, une image islamisée qui lui permettrait d'établir et de renforcer de bonnes relations avec ses clients et partenaires nord-africains[55]. Sur le plan intérieur, l'un des grands problèmes des souverains était de s'assurer l'allégeance des ethnies et clans polythéistes qu'ils avaient soumis et dont les cultes ancestraux et agraires différaient radicalement de ceux de la dynastie régnante. L'adoption de la religion islamique, religion au caractère universel, apparut comme une solution possible: ils s'efforcèrent donc de l'implanter au moins parmi les chefs d'autres lignées et d'autres clans afin de faire naître entre eux un nouveau lien religieux. L'extension de leurs empires rendait plus malaisée une administration efficace de leurs territoires et l'aide de scribes musulmans et autres personnes instruites leur était indispensable pour la correspondance et la conduite des affaires de l'État. Les religieux musulmans ont dû exercer une grande influence dans les cours royales, ouvrant ainsi la voie à la conversion ultérieure du souverain et de sa famille.

Cela ne signifie pas que les rois aient été des musulmans particulièrement sincères ou pieux. Il leur fallait tenir compte des coutumes locales et des croyances traditionnelles de la majorité de leurs sujets non musulmans, qui voyaient en eux une incarnation ou un intermédiaire de puissances surnaturelles. Aucun des chefs n'avait le pouvoir politique d'imposer l'islam ou la loi

54. Sur les Dyakhanke, voir L. O. Sanneh, 1979; p. D. Curtin, 1971.
55. C. Coquery-Vidrovitch, 1969, notamment p. 73.

3.3. *Les régions islamiées vers 900/1500.*
[*Source :* I. Hrbek.]

islamique sans courir le risque d'ébranler le loyalisme des non-musulmans. On comprend mieux ainsi la persistance des cérémonies et rites polythéistes à la cour des rois musulmans, tels les *mana* du Mali ou les *askiya* du royaume des Songhay, hommes qui avaient accompli le pèlerinage et passaient aux yeux de tous pour de pieux musulmans.

Quant à l'empire du Mali, la conversion de ses souverains à l'islam eut lieu à la fin du VII^e^/XIII^e^ siècle, sous les descendants de Sunjata. Ibn Baṭṭūṭa et Ibn Khaldūn affirment que ce héros fondateur de l'empire s'était converti à l'islam[56], mais la tradition orale malinke insiste avec force sur son caractère de magicien « païen » et nie sa conversion. Toutefois, son fils et successeur, Mansa Uli, accomplit le pèlerinage pendant le règne du sultan mamlūk Baybars (658/1260-676/1277).

Sous son règne, le Mali s'étendit dans le Sahel et s'assura le contrôle des villes commerçantes de Walāta, Tombouctou et Gao, entrant ainsi en contact plus direct avec les peuples islamisés qu'au cours des siècles précédents[57]. C'est depuis cette époque que le pèlerinage royal devint une tradition permanente chez les *mansa*. L'empire prit sa forme islamique au VIII^e^/XIV^e^ siècle sous Mansa Mūsā (vers 712/1312-738/1337) et sous son frère Mansa Sulayman (vers 738/1337-761/1360), qui encouragèrent la construction de mosquées et le développement du savoir islamique. Un témoin oculaire, Ibn Baṭṭūta, a loué le zèle que mettaient les musulmans maliens à apprendre par cœur le Coran et à assister aux prières publiques. De la lecture de son récit se dégage l'impression générale que le Mali du milieu du VIII^e^/XIV^e^ siècle était un pays où l'islam avait déjà pris racine et dont les habitants observaient les principaux préceptes islamiques. Il ne fait mention d'aucune pratique religieuse « païenne » et, mis à part la nudité des femmes, ne remarque rien qui fût interdit par la loi islamique[58].

La sécurité générale qui régna à la grande époque de l'Empire malien favorisa l'expansion du commerce au Soudan occidental. Les commerçants musulmans exploitaient plusieurs réseaux commerciaux qui s'étendaient sur tout le territoire de l'empire et s'aventurèrent même au-delà de ses frontières. Les conversions de Malinke se multipliaient, de même que celles d'autres groupes ethniques, comme les Fulbe de la vallée du Sénégal et du Masina. L'apparition et l'accroissement d'un clergé local constituent un événement important : ce clergé se concentra dans les principaux centres politiques et commerciaux, à Niani et à Gao, mais surtout à Jenné et à Tombouctou. Il ne fait aucun doute que, jusqu'au IX^e^/XV^e^ siècle du moins, la plupart des érudits musulmans de Tombouctou étaient d'origine soudanaise ; beaucoup avaient étudié à Fès et leur science islamique et leur ferveur religieuse étaient si grandes qu'elles suscitaient l'admiration des visiteurs étrangers[59].

56. Ibn Baṭṭūṭa, 1969, vol. IV, p. 420 ; Ibn Khaldūn, 1925-1956, vol. II, p. 110 ; J. M. Cuoq, 1975, p. 310, 344.
57. Voir J. L. Triaud, 1968.
58. Ibn Baṭṭuṭa, 1969, p. 423-442 ; il a rencontré une nudité analogue aux îles Maldives sans mettre en doute la sincérité de la foi islamique de leurs habitants.
59. Voir *Ta'rikh al Sūdān*, 1900, p. 78-84.

A Tombouctou, les postes principaux (*ḳāḍī*, *imām* et *ḫaṭīb*) étaient tous occupés par des Noirs musulmans venus de l'intérieur de l'Empire malien. Une situation analogue régnait à Jenné et à Dyagha (Dyā), dont Ibn Baṭṭūṭa louait les habitants « musulmans confirmés, se distinguant par leur piété et leur quête de savoir[60] ». La naissance d'une classe de savants et de clercs musulmans érudits d'origine soudanaise fut un événement important de l'histoire de l'islam dans l'Afrique au sud du Sahara. Elle signifia en effet que l'islam serait dès lors propagé par des autochtones connaissant les langues, coutumes et croyances locales ; cette connaissance allait faciliter leurs activités missionnaires et leur assurer plus de succès que n'en avaient obtenu en des temps plus anciens leurs coreligionnaires nord-africains. Aux yeux des Africains, l'islam cessait d'être la religion de Blancs étrangers et, professé par les Africains eux-mêmes, devenait une religion africaine.

L'influence de cette nouvelle classe de religieux africains se fit sentir jusqu'au Soudan central. Jusqu'au VIII^e/XIV^e siècle, la région qui s'étendait du lac Tchad au cours moyen du Niger et, en particulier, le pays des Hawsa, avait constitué pour la diffusion de l'islam une sorte de bras mort, à peine effleuré par les activités missionnaires. Puis, sous le règne du *sarki* Yaji de Kano, « les Wangarawa vinrent de Melle porteurs de la religion musulmane[61] ». Selon la chronologie de Palmer, Yaji régna de 750/1349 à 787/1385 mais la *Chronique des Wangarawa* du XI^e/XVII^e siècle, récemment découverte, affirme que ces missionnaires arrivèrent à Kano sous le règne de Muḥammad Rumfa (867/1463-904/1499), après avoir quitté leur pays d'origine en 835/1431-1432[62]. Les difficultés chronologiques des débuts de l'histoire hawsa sont bien connues et il n'est pas surprenant que les spécialistes ne soient pas d'accord sur la date de l'introduction de l'islam dans le pays des Hawsa. Malgré les arguments avancés par l'éditeur de la *Chronique des Wangarawa*, il semble plus probable que l'arrivée de ces musulmans a eu lieu dès le VIII^e/XIV^e siècle sous Yaji et non sous Rumfa, un siècle plus tard. Dans la *Chronique de Kano*, Yaji est dépeint comme un musulman rigoureux, contraignant ses sujets à la prière, et beaucoup de *sarakuna* qui régnèrent entre le moment de sa mort et l'accession au pouvoir de Rumfa, outre qu'ils portent des noms islamiques, sont dépeints comme des musulmans[63]. Sous le prédécesseur immédiat de Rumfa, des Fulbe (Fulani) musulmans vinrent de Melle « apportant avec eux des ouvrages sur la divinité et l'étymologie », alors que les musulmans hawsa n'avaient auparavant que des livres sur la loi et la tradition[64].

Il se peut, évidemment, que le pays des Hawsa ait reçu plusieurs vagues de musulmans wanḳāra à différentes époques et que ces premiers représentants

60. Ibn Baṭṭūṭa, 1969. vol. IV, p. 395.
61. *Kano chronicle*, dans : H. R. Palmer, 1928, vol. 3, p. 104.
62. M. A. al-Hajj, 1968.
63. La principale faiblesse de la *Chronique des Wangarawa* réside dans le fait qu'elle confond l'arrivée des Wangarawa avec celle du réformateur al-Māghilī, qui se produisit à la fin du IX^e/XV^e siècle.
64. *Kano chronicle*, dans : H. R. Palmer, 1928, vol. 3, p. 111.

aient réussi à répandre l'islam, en particulier parmi les commerçants, tandis que le groupe mentionné dans les chroniques prêchait la religion nouvelle aux classes dirigeantes[65].

C'est dans la seconde moitié du IXe/XVe siècle qu'une forte tradition islamique commença à s'instaurer. Trois chefs importants, peut-être contemporains, Muḥammad Rabbo à Zaria, Muḥammad Korau à Katsina et Muḥammad Rumfa à Kano, donnèrent un caractère nouveau au développement hawsa en introduisant ou en renforçant l'islam dans la région. On ne sait rien de Muḥammad Rabbo, si ce n'est qu'il fut le premier *sarki* musulman de Zaria. Ibrāhīm Sūra, qui prit ensuite le pouvoir à Katsina, a laissé le souvenir d'un maître impitoyable qui jetait en prison ceux qui refusaient de prier, alors que son fils ʿAlī était appelé *murābiṭ*, homme du *ribāṭ*. Nombre de ces chefs tombèrent sous l'influence du grand réformateur musulman al-Maghīlī qui, à la demande de Rumfa, rédigea un guide, *Les devoirs des princes*, à l'usage des souverains musulmans[66]. Il existe aussi des récits sur l'arrivée à Kano à cette époque de *shurafāʾ* [descendants du Prophète] dont la présence entraîna un renforcement de la foi et l'élimination de certaines survivances « païennes ». L'islam était alors encore empreint de nombreuses coutumes et pratiques locales et certains dirigeants demandèrent conseil non seulement à al-Maghīlī, mais aussi au célèbre érudit égyptien al-Suyūṭī[67].

En dépit de ces tentatives pour renforcer son emprise, l'islam était loin de faire l'unanimité. Il devint la religion de petites communautés de commerçants et de clercs professionnels; l'influence qu'il eut sur les cours fut superficielle, tandis que la masse des populations restait fidèle à ses croyances traditionnelles. Peu à peu, cependant, les concepts et les attitudes islamiques gagnèrent du terrain, créant une situation d'islam « hybride ». La prompte acceptation de ce type d'islam par les commerçants hawsa, qui formaient la classe commerciale musulmane la plus industrieuse après celle des Dioula, favorisa la poursuite de la propagation de l'islam dans ces régions du Soudan. En ouvrant des routes commerciales vers les pays producteurs de kola, dans l'arrière-pays de la Gold Coast (actuel Ghana) (où ils rencontrèrent des Dioula faisant mouvement en direction de l'est), ils apportèrent l'islam jusqu'aux lisières de la forêt.

Au Xe/XVIe siècle, la position de l'islam se trouva encore consolidée par la politique d'Askiya Muḥammad de Songhay, ainsi que par le départ des *mai* du Kānem pour l'empire du Bornu et le long règne d'Idrīs Alaōma. On suppose que l'intervention de ce chef à Mandara en faveur de l'un de ses protégés ouvrit la voie à l'introduction de l'islam dans ce pays, et c'est peut-être à cette époque que les Tubu adoptèrent cette religion. Le Bagirmi, de création récente, devint à la même époque un État musulman, et un peu

65. Voir S. A. Balogun, 1980, p. 213-214.
66. Sur al-Māghilī, voir A. A. Batrān, 1973.
67. Dans sa lettre à Ibrāhīm Sūra, al-Suyūtī écrivait: « On m'a informé que certains membres de la population de Gobir atteints par la maladie sacrifient un ou une esclave, croyant ainsi se racheter de la mort. » Voir T. Hodgkin, 1975, p. 119.

plus tard, s'inspirant de cet exemple, ʿAbd al-Karīm put souder le Wadaī en un État qui était, du moins de nom, musulman.

A l'autre extrémité de la zone soudanaise, en Sénégambie, cette période fut également marquée par une offensive islamique. Au début du X^e/XVI^e siècle, les populations gambiennes étaient déjà considérées comme musulmanes dans leur grande majorité[68]. Dans la seconde partie de ce siècle, l'expansion de l'islam devint, avec la progression des Toucouleur dans le Fouta Toro, encore plus marquée. Presque partout sur la côte, les religieux musulmans (appelés *bixirim* par les Portugais) se déplaçaient en propageant la foi islamique, interdisant la consommation de viande de porc et distribuant des amulettes. Trois *ribāṭ* sur les rives de la Gambie étaient spécialisés dans la formation de religieux que l'on envoyait ensuite prêcher l'islam dans tous les pays environnants[69].

La progression de l'islam connut aussi, évidemment, quelques revers. Les Mosi (Mossi) de la boucle du Niger avaient longtemps résisté à la poussée de l'Islam, bien qu'ils fussent entrés en contact avec lui dès le VIII^e/XIV^e siècle, quand ils avaient attaqué et pillé Tombouctou et même Walāta[70]. A la fin du siècle suivant, Askiya Muḥammad lança contre eux la guerre sainte parce qu'ils avaient repoussé la sommation qu'il leur avait faite de se rallier à l'islam. Mais même la défaite de son armée ne persuada pas le roi mosi d'abandonner sa religion traditionnelle et la majorité de ses sujets suivit son exemple. Ce ne fut qu'après le XI^e/XVII^e siècle que des marchands musulmans (Yarse) commencèrent à pénétrer dans les royaumes mosi et c'est seulement au XIII^e/XIX^e siècle que certains Mosi se convertirent.

Les Bambara qui vivaient sur le territoire de l'ancien empire du Mali formaient un autre îlot de religion traditionnelle. Et la culture islamique du Mali était elle-même en régression depuis la fin du déclin de l'empire. Ayant perdu leurs possessions extérieures, coupés du commerce saharien, les Malinke vivaient en petites chefferies (*kafu*) sans administration centrale et sans vie urbaine. Abandonné par la classe politique, l'islam n'était plus représenté que par la communauté commerçante (Dioula) ou par les religieux (**moriba**) [71].

Au X^e/XVI^e siècle, l'islam était, malgré tout, assez bien implanté tout le long de la ceinture soudanaise, de l'Atlantique au lac Tchad et au-delà. Les classes dirigeantes de tous les grands États et de la majorité des petits étaient musulmanes, du moins de nom. Dans toutes les villes et dans de nombreux villages vivaient des communautés de musulmans africains, d'origines ethniques diverses, dont certains n'étaient musulmans que de nom, mais parmi lesquels on trouvait souvent des hommes érudits et pieux, à l'esprit ouvert et en contact avec le vaste monde situé au nord du Sahara. Bien que les masses paysannes n'eussent été que peu touchées par cette religion universelle,

68. D. Pacheco Pereira, 1956, p. 69-73.
69. M. F. de B. Santarem, 1842, p. 29.
70. Toutefois, on peut se demander, à la lumière de travaux récents, si ces Mosi étaient les mêmes que ceux du bassin voltaïque. Voir Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. IV, chapitre 9.
71. Y. Person, 1981, p. 614 et 641.

l'islam devenait après tant de siècles de présence, un phénomène familier, l'un des éléments de la scène culturelle de l'Afrique occidentale.

La Nubie et le Soudan nilotique

L'islamisation de la Nubie et du Soudan nilotique a été et demeure, en fait, un processus permanent. Si la Nubie est entrée en contact avec l'islam au moment de la conquête arabe de l'Égypte, au début du Ier/VIIe siècle, la progression de l'islam s'y est néanmoins heurtée à l'existence d'États chrétiens et à l'attachement des Nubiens à leur foi. Les musulmans d'Égypte tentèrent, en 31/651-652, de conquérir la Nubie et s'aventurèrent même jusqu'à Dongola, mais ils furent contraints à demander une trêve en raison de la résistance farouche des Nubiens. Le traité conclu, connu sous le nom de *baḳt*[72], était un pacte de non-agression qui autorisait l'État nubien d'al-Maḳurra à conserver son statut d'État indépendant. Il accordait aux sujets de chaque partie le droit de circuler et de commercer librement sur le territoire de l'autre partie et stipulait que la vie des musulmans de Nubie devait être protégée[73]. Ce traité resta en vigueur pendant six siècles, faisant preuve d'une longévité rare pour un accord international. Il montre que les musulmans renonçaient à l'idée d'occuper la Nubie; l'essentiel pour eux était de mettre fin aux raids des Nubiens et de transformer le pays en zone d'influence. Des tentatives furent faites de temps à autre pour convertir les chefs (par exemple, au début du règne des Fatimides en Égypte); mais les gouvernements musulmans d'Égypte ont eu pour politique générale de laisser le royaume chrétien en paix.

Les relations amicales qui s'instaurèrent entre dirigeants égyptiens et monarques nubiens ouvrirent les portes à la pénétration des commerçants musulmans. Des marchands arabes étaient installés depuis longtemps dans la capitale d'al-Maḳurra, où, selon une habitude commune à l'ensemble de la zone soudanaise, ils possédaient leur propre quartier. Ces marchands ne semblent pas avoir été de zélés propagateurs de la religion musulmane; ils n'en ont pas moins introduit les premiers rudiments de cette foi nouvelle dans une région jusque-là entièrement chrétienne.

L'islamisation (ainsi que l'arabisation) de la Nubie fut l'œuvre de tout autres agents. Dès le IIe/VIIIe siècle, des groupes de nomades arabes commencèrent à se déplacer de Haute-Égypte vers la Nubie, en choisissant principalement la région située entre la vallée du Nil et le littoral de la mer Rouge. Au IVe/Xe siècle, ils s'étaient déjà implantés dans l'extrême nord de la Nubie et, à la même époque, certains Nubiens installés au nord de la deuxième cataracte s'étaient convertis à l'islam.

Le littoral de la mer Rouge était une autre voie de pénétration de l'Islam, quoique moins importante que le couloir du Nil. Les marchands arabes avaient commencé à s'installer dans des villes côtières comme 'Aydhāb,

72. Au sujet du *baḳt*, voir chapitre 8 ci-après.
73. Seules les clauses ayant une incidence directe sur l'expansion de l'islam sont mentionnées ici.

Bāḍī et Sawākin dès le II^e/VIII^e siècle. L'arrière-pays était occupé par une *ḳabīla* belliqueuse de nomades, les Bēḏja, qui, pendant longtemps, ont harcelé la Haute-Egypte par des incursions répétées. Les gouvernements musulmans tentèrent de les pacifier par des traités semblables à celui qu'ils avaient conclu avec les Nubiens; mais comme les Bēḏja n'avaient aucune organisation politique centralisée, ces traités ne concernaient qu'une partie de leurs groupes. Les chefs bédja autorisèrent cependant l'établissement de marchands musulmans sur leur territoire, ouvrant ainsi la région à l'influence de l'Islam.

Cette influence fut renforcée par l'immigration en pays bēḏja de groupes de nomades arabes qui s'allièrent par mariage aux familles dirigeantes des Bēḏja; leurs enfants devinrent chefs de certains groupes bēḏja. Ce scénario se répéta maintes fois et c'est ainsi qu'à la longue, les musulmans imposèrent leur influence. Le même phénomène se produisit en Nubie, où l'on vit apparaître de puissantes familles musulmanes. L'ouverture, entre le IV^e/X^e et le VII^e/XIII^e siècle, de routes commerciales qui reliaient la vallée du Nil aux ports de la mer Rouge en passant par le territoire bēḏja favorisa l'islamisation des populations autochtones. Les groupes bēḏja installés le plus au nord (Hadāriba et ʿAbabda) furent progressivement arabisés et allèrent même jusqu'à s'inventer des ascendances arabes; mais leurs croyances ancestrales affleuraient sous le vernis islamique. D'autres groupes ont été moins touchés par l'influence des Arabes musulmans; mais ils finirent eux aussi par accepter l'islam, ou tout au moins certains de ses préceptes. On peut dire qu'au VII^e/XIII^e siècle, la majorité des Bēḏja étaient formellement convertis, c'est-à-dire qu'ils se considéraient comme musulmans et étaient reconnus comme tels par leurs coreligionnaires; mais ils conservaient de nombreuses pratiques et croyances traditionnelles.

Entre-temps, la Nubie du Nord accueillit un flot ininterrompu d'immigrants arabes; tant que le royaume d'al-Maḳurra resta indépendant, c'est-à-dire jusqu'à la fin du VI^e/XII^e siècle, cette immigration se limita surtout à une lente infiltration de petits groupes de Bédouins. S'immisçant dans les querelles internes de la famille royale, les Mamlūk transformèrent les rois nubiens en vassaux ou en marionnettes. En 715/1315, ils choisirent comme roi de Nubie un prince qui s'était déjà converti à l'islam; cet événement sonnait le glas du christianisme en Nubie. Placée entre les mains d'un musulman, la Nubie cessa d'être une *dār al-ḥarb* pour devenir une *dār al-islām* et arrêta de payer la *ḏjizya* [impôt de capitation] aux dirigeants musulmans de l'Egypte[74]. Désormais, le *baḳt* n'avait plus de raison d'être.

La désintégration du royaume septentrional de Nubie, à laquelle la première pénétration arabe avait beaucoup contribué, facilita la grande percée des Arabes jusqu'aux riches pâturages situés au-delà du désert de Nubie. Ces Bédouins se disaient certes musulmans, mais il n'y a aucune raison de croire que leur islam était un tant soit peu moins superficiel que celui des autres nomades. On peut difficilement les considérer comme des prosélytes

74. Ibn Khaldūn, 1867, vol. 5, p. 922-923.

fanatiques de leur foi. En revanche, la fin de la dynastie chrétienne et, par conséquent, du christianisme en tant que religion d'État a dû beaucoup faciliter la conversion à l'islam des populations sédentaires de la vallée du Nil. D'autres facteurs ont favorisé le déclin du christianisme en Nubie, notamment l'isolement croissant et la détérioration de la situation des chrétiens en Égytpe, d'où venaient la plupart des membres du haut-clergé. Le christianisme ne fut pas balayé d'un coup, mais survécut pendant longtemps avant de succomber à ses propres faiblesses. L'islam occupa au fur et à mesure le terrain abandonné. Dans l'État méridional de ᶜAlwa, le christianisme résista jusqu'au Xe/XVIe siècle avant de céder à l'influence conjuguée des « tribus arabes » et des Fundj.

A l'époque, les nomades arabes avaient déjà pénétré dans la Djazīra (Gezira), entre le Nil Bleu et le Nil Blanc, et dans la Butana, entre l'Atbara et le Nil Bleu. Là, ils s'installèrent dans la région métropolitaine de 'Alwa et à Sennār, et poussèrent vers le sud jusqu'à l'île d'Aba sur le Nil Blanc. Ils pénétrèrent de la même façon dans le Kordofān et dans le sud du Dārfūr.

Dans le sillage de ces nomades venaient les prédicateurs. Ils étaient nés en vieille terre d'Islam ou y avaient étudié, et étaient les premiers à apporter à ce pays quelques notions de la loi canonique, la *sharīᶜa*. Le plus ancien de ces pieux missionnaires fut un Yéménite, Ghulām Allāh ibn ᶜAyd, qui arriva dans la région de Dongola pendant la seconde moitié du VIIIe/XIVe siècle; il trouva les musulmans plongés dans l'ignorance, faute d'instructeurs[75]. Au cours des siècles suivants, les missionnaires des ordres soufis commençèrent à s'installer au Soudan et contribuèrent à propager l'islam. Ils réussirent à convertir les Fundj, peuple à la peau foncée originaire du haut Nil Bleu. Sous le règne des rois fundj, l'islam fut encouragé et de nombreux érudits et hommes pieux vinrent s'installer dans le royaume. A partir du Xe/XVIe siècle, la frontière méridionale de l'Islam se stabilisa le long du 13e parallèle. Le processus d'islamisation s'est accompagné d'un processus d'arabisation qui a laissé son empreinte sur une grande partie du pays[76].

La Corne de l'Afrique

L'islam a pénétré en Ethiopie le long de deux grands axes commerciaux qui relient les îles Dahlak et Zaylāᶜ à l'intérieur du pays. Les îles Dahlak sont devenues musulmanes au début du IIe/VIIIe siècle; à la même époque, des musulmans pour la plupart étrangers au continent, d'origine arabe ou autre, commencèrent à s'installer en divers points du littoral de la mer Rouge. A partir de ces centres, l'islam s'est diffusé parmi les populations locales essentiellement nomades de la côte, mais son influence resta limitée jusqu'au IVe/Xe siècle.

Les nombreuses inscriptions arabes trouvées dans les îles Dahlak témoignent de la richesse et de l'importance de la communauté musulmane, qui

75. Y. F. Hasan, 1966, p. 154-155.
76. Sur l'expansion de l'islam au Soudan nilotique, voir J. S. Trimingham, 1949.

en est venue plus tard à former un véritable sultanat[77]; pourtant, ces îles ne semblent pas avoir joué un rôle important dans la pénétration de l'islam en Éthiopie. Le principal obstacle fut l'implantation solide de l'église chrétienne dans le nord du pays, parmi les populations parlant le tigré et l'amharique. Les chefs ont certainement bien accueilli les marchands musulmans installés sur la côte (Dahlak ayant été, pendant longtemps, le seul débouché commercial du royaume éthiopien), mais ils leur ont interdit de propager leur foi. Il n'empêche que, dès le III^e/IX^e siècle, on voit apparaître des communautés musulmanes dans les principaux centres et le long des grands axes commerciaux. Le commerce en Ethiopie, notamment l'envoi de caravanes vers des contrées lointaines, était, dès cette époque, monopolisé par les musulmans, car la société chrétienne avait toujours considéré avec mépris les activités commerciales et artisanales[78]. Les vestiges d'anciennes communautés musulmanes ont été retrouvés dans la province entièrement chrétienne du Tigré[79]; selon toute vraisemblance, les marchands pouvaient circuler librement et étaient autorisés à s'installer avec leurs familles et leurs domestiques dans le royaume chrétien[80].

Les îles Dahlak furent probablement le point de pénétration des communautés musulmanes dans le nord de l'Éthiopie, mais c'est de Zaylāʿ, important port du golfe d'Aden, que dut partir le mouvement de pénétration dans le sud, c'est-à-dire dans la province du Shoa. Zaylāʿ a été, à cet égard, plus importante que Dahlak, car c'est dans cette partie méridionale de l'Éthiopie que l'islam était appelé à jouer un rôle déterminant.

La situation dans l'arrière-pays de Zaylāʿ était très différente de celle qui existait dans le nord: c'était une région frontière entre chrétiens et musulmans, où ils entrèrent en lutte pour gagner à leur foi l'immense masse de la population indigène, polythéiste. Cette rivalité religieuse se doubla d'une lutte pour la domination politique et économique qui devait se poursuivre pendant plusieurs siècles.

Au cours des II^e/VIII^e et III^e/IX^e siècles, l'islam s'implanta solidement sur les bords du golfe d'Aden; par la suite, son importance politique et religieuse ne cessa de croître dans l'ensemble de la région, notamment dans l'intérieur du pays. Les conditions qui ont favorisé l'extension de l'influence musulmane étaient en partie internes (déclin du royaume chrétien) et en partie externes (expansion du pouvoir fatimide dans la région de la mer Rouge, accompagnée d'un essor du commerce). Les marchands musulmans furent de plus en plus nombreux à pénétrer dans le sud du pays pour fonder de petites communautés et des unités politiques. Ils préparèrent ainsi le terrain à la venue de prédicateurs musulmans qui se chargèrent de convertir la population locale à l'islam.

Les premières cités commerçantes et principautés musulmanes du golfe d'Aden commencèrent à se déployer le long du plateau du Harar à la fin du

77. Au sujet de ces inscriptions, voir B. Malmusi, 1895; G. Oman, 1974*a*, 1974*b*.

78. Voir M. Abir, 1970, p. 123.

79. M. Schneider, 1967.

80. Voir al-Masʿūdī, 1861-1877, vol. 3, p. 34, sur les familles musulmanes de l'Ḥabasha, tributaires des populations locales.

IVe/Xe siècle. Au début du siècle suivant, l'expansion de l'islam avait abouti à la fondation de sultanats musulmans parmi les populations de langues sémitiques et kushitiques de la région. D'après une chronique locale arabe, le premier prince du sultanat de Shoa aurait commencé à gouverner dès la fin du IIIe/IXe siècle; en fait, la fondation de cet État ne remonte probablement qu'au début du VIe/XIIe siècle environ[81]. La dynastie régnante affirmait descendre d'une famille bien connue de La Mecque, les Makhzūmī. Il y avait aussi dans la région d'autres principautés d'origine arabe qui ne descendaient pas des Makhzūmī.

L'un des royaumes musulmans les plus importants fut celui d'Ifāt, dont les rois prétendaient aussi descendre de la famille du prophète Muḥammad par Abū Ṭālib; son plus grand sultan, ʿUmar Walasmaʿ, annexa le sultanat de Shoa en 684/1285.

Des sources arabes et éthiopiennes signalent l'existence d'au moins trois royaumes musulmans, en plus de celui d'Ifāt: Dawāro, à l'ouest de la région de Harar, Sharka dans la région d'Arusi, et Bālī, au sud de Dawāro. Plus tard, on trouve mentionnés d'autres États comme ceux de Hadyā, Arababnī et Darah. Celui de Hadyā allait devenir célèbre à partir du VIIe/XIIIe siècle pour son marché d'esclaves[82]. Pendant longtemps, l'État d'Ifāt a dominé grâce à la position stratégique qu'il occupait sur l'important axe commercial qui mène de Zaylāʿ aux provinces d'Amhara et de Lasta ainsi qu'à d'autres principautés musulmanes.

Malgré l'annexion progressive, à partir du VIIe/XIIIe siècle, des principautés et États musulmans du sud par les empereurs salomonides, le commerce caravanier du plateau resta dans une large mesure entre les mains des musulmans.

Exception faite des marchands et courtisans, il est difficile d'évaluer l'étendue et la profondeur de l'islamisation de la population locale au cours de ces premiers siècles. La chronique du sultanat de Shoa ne signale de conversions importantes dans l'intérieur du pays qu'au début du VIe/XIIe siècle, notamment dans la région du contrefort oriental du plateau de Shoa. Dans la région de Harar, des inscriptions arabes datant du VIIe/XIIIe siècle témoignent de l'existence de communautés musulmanes bien développées, ce qui confirme l'importance de Harar comme centre de diffusion de l'islam dans la région[83]. Au cours de l'offensive chrétienne vers le sud, l'islam perdit certes de l'influence et des adeptes, mais il continua à être professé par de nombreux groupes ethniques qui ne furent pas directement touchés par cette poussée, comme les Afar et les Somali. Lorsqu'au Xe/XVIe siècle Aḥmad Grañ lança son *djihād* contre l'Éthiopie chrétienne, il put enrôler dans son armée des Afar et des Somali des plaines ainsi que divers peuples de langues sémitiques et kushitiques du plateau, qui étaient déjà depuis longtemps sous influence islamique. Même si cette tentative de fonder un

81. E. Cerulli, 1941, p. 5–14. Voir chapitre 20 ci-après.
82. Al-ʿUmarī, 1927, p. 20 et suiv.
83. Révérend père Azaïs et R. Chambord, 1931, vol. 1, p. 125-129.

empire éthiopien se solda finalement par un échec, les franges orientales et méridionales de l'Éthiopie restèrent fermement acquises à l'islam[84].

Il est possible de reconstituer les premières étapes de l'expansion de l'islam en Éthiopie au moyen de documents écrits, mais on ne peut en faire autant pour les débuts de l'islamisation des Somali. Nous possédons certes les données recueillies par des géographes arabes sur des villes côtières comme Zaylāʿ, Berberā, Mogadiscio, Brava et Marka, et même quelques inscriptions datées provenant de ces lieux ; mais en ce qui concerne l'expansion de l'islam à l'intérieur du pays où vivait la grande masse des Somali, on ne peut s'en faire qu'une idée approximative à partir de récits historiques. Il ne fait pas de doute que les groupes somali installés sur la côte du golfe d'Aden entrèrent très tôt en contact avec des musulmans. Les premiers à immigrer dans les villes côtières furent, semble-t-il, des marchands arabes et persans qui épousèrent des femmes autochtones et finirent par se fondre dans la population somali. Ils apportèrent avec eux la religion de l'islam et influencèrent les Somali vivant dans ces établissements et dans l'arrière-pays immédiat, qui se convertirent progressivement. Mais il fallut attendre quelques siècles pour que l'influence de ces musulmans revête un caractère plus permanent. Des traditions somali rapportent que le cheikh Darod Ismāʿīl, arrivant d'Arabie, s'installa parmi les Dir, la plus ancienne famille somali, épousa une Dir, et devint par la suite l'ancêtre d'un immense clan qui porte son nom, les Darod. Il est impossible de dater cet événement avec certitude, mais on s'accorde en général pour le situer entre le IV^e/X^e et le V^e/XI^e siècle. Il existe une tradition analogue sur l'arrivée, environ deux siècles plus tard, d'un autre Arabe, le cheikh Isḥāḳ, éponyme des Somali isaq, qui s'installa à l'ouest des Darod[85]. Même si la figure de ces patriarches relève plutôt de la légende, les traditions citées témoignent en fait d'une période d'islamisation intense parmi les Somali du nord, ainsi que de la montée et de l'expansion des clans Darod et Isaq vers cette époque. L'apparition de grandes familles claniques unies par les liens de l'islam libéra des forces dynamiques internes, déclenchant une migration générale de ces groupes vers l'intérieur de la Corne, selon un axe orienté vers le sud. Au cours de ces mouvements, les clans déjà islamisés durent certainement chercher à convertir les groupes parlant somali qui n'avaient pas encore été touchés par l'islam. Mais il est impossible d'évaluer avec certitude la durée de ce processus.

Les Somali vivant sur la côte de l'océan Indien connurent l'Islam par le biais des villes du littoral (Mogadiscio, Brava et Marka), à l'instar de leurs compatriotes du Nord. Dès la première moitié du IV^e/X^e siècle, un grand nombre de marchands musulmans, arabes et autres, s'étaient établis dans ces villes. Ils furent suivis par de nombreux autres immigrants, qui arrivèrent par vagues successives d'Arabie, de Perse et même d'Inde. A terme, leur assimilation donna naissance à une culture et à une société métissées, reflets des deux composantes, somali et arabe. L'évolution ne fut pas partout

84. Sur l'islamisation de l'Éthiopie, voir J. S. Trimingham, 1952.
85. E. Cerulli, 1957-1964, vol. I, p. 60-61.

uniforme, mais elle avait pour principal dénominateur commun l'islam. Ces villes côtières, qui étaient surtout des comptoirs, devaient avoir des contacts réguliers avec les Somali de l'arrière-pays. Il est impossible de dire si ces derniers jouèrent, dans la diffusion de l'islam en cette région, un rôle aussi déterminant que celui qu'exercèrent dans le Nord leurs compatriotes profondément islamisés.

L'un des traits caractéristiques de l'islamisation des Somali est qu'elle ne s'accompagna pas d'arabisation. Les Somali sont certes fiers des traditions qui les font descendre de nobles familles arabes, et leur langue contient de nombreux emprunts à l'arabe, mais ils n'ont jamais perdu leur identité ethnique, contrairement à ce qui est arrivé en Afrique du Nord ou dans le Soudan nilotique. Cela s'explique peut-être par le fait que les Arabes n'ont jamais immigré en masse dans la Corne de l'Afrique, mais y sont plutôt venus en tant qu'individus, marchands ou prédicateurs, qui furent rapidement absorbés dans la société somali[86].

La côte de l'Afrique orientale et les îles

La question de l'arrivée et de l'installation des Arabes et des Persans musulmans sur la côte de l'Afrique orientale ainsi qu'aux Comores et à Madagascar est examinée en détail dans d'autres chapitres de ce volume[87]. Nous nous en tiendrons ici à l'expansion de l'islam. De ce point de vue, la région offre, à l'époque qui nous intéresse, un tableau très différent de ce que nous venons de voir dans les autres parties de l'Afrique tropicale. L'islam, qui a progressivement conquis, dans la ceinture soudanaise ou parmi les Somali, des populations entières et plus ou moins influencé la vie des groupes ethniques africains, n'a pas eu la même incidence chez les bantuphones et les autres peuples d'Afrique orientale. Il s'y est certes épanoui, mais seulement comme religion d'immigrants venus d'outre-mer et vivant en cercle fermé dans des établissements côtiers ou insulaires. L'archéologie, étayée par des sources arabes, fournit suffisamment de preuves sur le caractère islamique de nombreuses villes côtières s'étalant de Lamu au Mozambique; mais elle confirme en même temps que l'islam n'a pas pénétré à l'intérieur du pays, et que ni les Bantu ni aucun autre groupe ethnique n'ont été touchés par cette religion avant le XIII^{e}/XIX^{e} siècle. L'islam n'eut de succès qu'auprès des populations du littoral qui étaient en contact immédiat avec les immigrés arabes et/ou persans installés dans les villes. On rapporte que même des villages situés à proximité des établissements musulmans étaient habités par des « incroyants » (*kāfir*), victimes des razzias des marchands d'esclaves[88].

La société des villes côtières était assurément musulmane, mais non arabe. Les immigrants, jamais très nombreux, épousaient des femmes africaines et se fondaient dans la population locale. Leurs descendants, de sang

86. De nombreuses familles d'origine arabe furent progressivement somalisées; le clan des Mukrī, au sein duquel le chef des *ḳāḍi* de Mogadiscio a toujours été choisi, a ainsi troqué son patronyme contre un nom somali: Rer Faḳīh. Voir J. S. Trimingham, 1962, p. 215.
87. Voir chapitres 21 et 25 ci-après.
88. Voir Ibn Baṭṭūṭa, 1969, vol. II, p. 193.

mêlé, abandonnaient rapidement l'arabe pour le kiswahili, qui devint un sabir pour toutes les communautés musulmanes de la côte. Pendant longtemps, cependant, l'élément musulman se réduisit en Afrique orientale à une très petite minorité, dont les regards étaient tournés plutôt vers l'océan que vers l'Afrique elle-même.

Une seule exception à ce tableau : la pénétration de marchands musulmans, pour la plupart swahili, dans l'arrière-pays du Mozambique actuel et dans le Zimbabwe. La découverte au Zimbabwe de céramiques chinoises et persanes datant des VII^e/XIII^e et VIII^e/XIV^e siècles témoigne de l'existence de relations commerciales avec les établissements côtiers, notamment avec Kilwa et ses avant-postes méridionaux comme Sofala. Plus tard, à partir du IX^e/XV^e siècle, qui marque la fin du monopole de Kilwa-Sofala sur le commerce de l'or, les marchands basés à Angoche et Mozambique se lancèrent dans un commerce florissant avec l'empire en expansion du Mutapa. Les sources portugaises du X^e/XVI^e siècle fourmillent de récits sur la présence de milliers de marchands « maures » très actifs dans l'empire, et dont la concurrence était ressentie avec amertume par les Portugais. L'importance des marchands musulmans dans l'empire est également attestée par le fait que la deuxième femme du *mwene mutapa* était ministre des affaires musulmanes. La plupart de ces commerçants étaient des Africains noirs, immigrants swahili venus des vieux centres côtiers du nord ou autochtones qui s'étaient ralliés à la culture du commerce international qui caractérisait les sociétés urbaines musulmanes.

Les musulmans du littoral qui ont pénétré en Afrique du Sud-Est n'ont laissé aucune empreinte reconnaissable chez les peuples de la région. En fait, l'islam n'a pas réussi à s'imposer comme religion parmi les Africains de l'intérieur, malgré plusieurs siècles de voisinage. L'idée traditionnelle selon laquelle l'islam se serait répandu dans le sillage des commerçants musulmans ne semble pas s'appliquer à cette région pour des raisons qui n'ont pas encore été élucidées.

Les musulmans de la côte ont fait preuve d'un plus grand prosélytisme dans les Comores. Les Shīrāzī, auxquels la *Chronique de Kilwa* attribue l'islamisation de la ville, se seraient aussi installés à Anjouan, fait généralement confirmé par la tradition locale. La chronologie de ces événements est assez floue mais, selon toute vraisemblance, les premiers musulmans arrivèrent aux environs du VII^e/XIII^e siècle ; comme partout ailleurs, ils se mélangèrent à la population locale africaine et malgache et donnèrent naissance à un peuple appelé Antalaotra (« peuple de la mer »), dont la langue est un dialecte kiswahili enrichi de nombreux emprunts au malgache. Selon des études récentes, l'islamisation des Comores a été parachevée au IX^e/XV^e siècle[89].

L'étude de l'islam à Madagascar a considérablement progressé au cours des dernières décennies ; pourtant, elle a soulevé plus de questions qu'elle n'en a résolues. Il ne fait aucun doute que des peuples islamisés, d'origine arabe ou plus probablement swahili, ont commencé à s'installer à partir

89. Voir C. Robineau, 1967.

du IVe/Xe siècle sur la côte nord-ouest et dans les petites îles avoisinantes, comme en témoignent l'archéologie, les traditions orales et les premiers récits des Portugais. La culture des premiers immigrants présente de nombreuses analogies avec celle que l'on rencontre sur la côte est de l'Afrique, entre Lamu et Kilwa. Sur la côte nord-est s'épanouit, entre le Ve/XIe et le VIIIe/XIVe siècles, une variante de l'ancienne culture swahili du nord-ouest. Les habitants islamisés de ces établissements commerçaient avec l'Afrique orientale, le golfe Persique, le sud de l'Arabie et la côte orientale de l'Inde, exportant en particulier des récipients en chloritoschiste. A partir du nord-est, les populations islamisées se déployèrent le long de la côte orientale jusqu'à Fort-Dauphin. Les flux et reflux de l'immigration musulmane étaient, semble-t-il, conditionnés par l'évolution du réseau commercial de l'océan Indien, notamment en Afrique orientale.

Certains groupes malgaches du Nord, mais aussi et surtout du Sud-Est, revendiquent traditionnellement une ascendance arabe. Les plus importants de ces groupes sont les communautés zafiramini, les Onjatsy et les Antemoro. Les « immigrants » arabes se mêlèrent progressivement à la population malgache et ne laissèrent comme seule trace de leur civilisation que l'écriture arabe (*sorabe*), de vagues réminiscences du Coran et quelques pratiques socio-religieuses, notamment dans les domaines de la géomancie et de la magie. Les scribes (*katibo*) et les devins (*ombiasy*), seuls capables d'écrire et de déchiffrer le *sorabe*, étaient vénérés — la vénération de la chose écrite est un trait typiquement musulman —, mais il n'y a nulle trace d'institution islamique ou de mosquée. Il serait donc difficile de considérer ces groupes comme musulmans.

En revanche, les musulmans du Nord, qui étaient en contact permanent avec le monde musulman extérieur et constamment renforcés par l'afflux de nouveaux immigrants, ont conservé leur religion et l'ont même exportée chez certains de leurs voisins malgaches. Le caractère profondément islamique de ces établissements fut confirmé au Xe/XVIe siècle par les premiers visiteurs portugais, qui remarquèrent de nombreuses mosquées et citèrent les cheikhs et les *ḳāḍī* comme représentants de l'autorité politique et religieuse. De même qu'aux Comores, les habitants de ces cités-États étaient connus sous le nom d'Antalaotra, terme qui est encore utilisé de nos jours pour désigner un groupe d'habitants islamisés de Madagascar.

En conclusion, il convient de souligner que l'islam n'a pas joué à Madagascar le même rôle que dans d'autres parties de l'Afrique tropicale, où il devint avec le temps la religion de groupes ethniques entiers et marqua profondément les sociétés africaines. Il n'a jamais imposé sa culture à la culture malgache ; au contraire, dans les régions reculées de l'île, c'est plutôt le phénomène inverse qui s'est produit, à savoir l'absorption de populations islamisées par le milieu culturel local[90].

90. Les problèmes de l'Islam et de son influence à Madagascar sont abordés dans P. Vérin (dir. publ.), 1967 et dans le chapitre 25 ci-après. Voir également Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. IV, chapitre 24.

Conclusion

Entre le I^er/VII et le X^e/XVI^e siècle, l'islam s'est implanté dans de vastes régions d'Afrique. Sa diffusion n'a pas été un processus uniforme et linéaire car les méthodes, les moyens et les agents ont varié selon les régions. On peut néanmoins dégager les caractéristiques suivantes :

La conquête arabe de l'Égypte et de l'Afrique du Nord. Bien qu'il n'y eût pas conversion forcée des autochtones coptes et berbères, cette conquête n'en créa pas moins les conditions économiques et sociales qui, à terme, amenèrent la majorité de la population locale à embrasser l'islam.

Les activités commerciales des musulmans, c'est-à-dire d'abord les échanges avec des contrées lointaines, puis dans la région elle-même, ont favorisé l'islamisation d'une bonne partie de l'Afrique tropicale. Les premiers agents de l'islam furent des marchands d'origine arabe (venant d'Arabie pour la plupart, à l'est), persane (dans la même région) et berbère (à l'ouest). A partir du V^e/XI siècle, la relève fut assurée par des Africains convertis (Soninke, Malinke, Fulbe, Kānembu, Hawsa, etc.).

Les prédicateurs furent les premiers à introduire l'islam parmi les Somali alors que, dans d'autres régions, ils ont contribué à approfondir la foi de peuples déjà convertis (Afrique occidentale et Soudan oriental) et à répandre l'islam dans le sillage des marchands.

Au Soudan nilotique, l'islam a pénétré avec les nomades arabes et, en Somalie, ce sont les migrations de certains groupes vers le sud qui ont contribué à répandre la nouvelle foi parmi d'autres groupes.

En Afrique du Nord, en Nubie et en Éthiopie, les immigrants musulmans se sont heurtés à une religion monothéiste rivale, le christianisme. Dans ces régions, la résistance des chrétiens à l'islam a varié selon la situation politique et sociale locale. Au Maghreb, où les chrétiens ne représentaient qu'une minorité (essentiellement d'origine étrangère ou métissée), l'islamisation a été plus complète et le christianisme a disparu au V^e/XI^e siècle. En Égypte, le processus a été plus lent et ne s'est accéléré que sous les Fatimides ; l'islamisation n'a jamais été totale, puisque 10 % environ des Égyptiens appartiennent encore à l'Église copte.

En Nubie chrétienne, en revanche, l'influence de l'islam est restée minime jusqu'à la fin du VII^e/XIII^e siècle ; mais, au cours des deux siècles suivants, le christianisme a été progressivement supplanté par l'islam. Il n'y a que dans les montagnes éthiopiennes que les chrétiens ont pu résister. Ni la pénétration pacifique des marchands musulmans ni les campagnes militaires des États islamiques implantés au sud du plateau n'ont ébranlé la fidélité des Éthiopiens à la foi de leurs pères. Bien qu'il soit sorti vainqueur de cette lutte séculaire, le christianisme éthiopien demeure un avant-poste isolé dans l'océan de l'islam.

CHAPITRE 4

L'Islam en tant que système social en Afrique depuis le VII^{e} siècle

Zakari Dramani-Issifou

L'islam comme religion et donc élément de culture spirituelle et sociale constitue aujourd'hui l'un des aspects fondamentaux de la civilisation africaine à tel point que bien souvent, dans l'esprit d'un grand nombre d'habitants de ce continent, l'islam et l'Afrique ne font qu'un ! La religion musulmane et l'Afrique sont en effet de vieilles connaissances. Avant l'hégire, déjà, certains compagnons et convertis avaient, sur ordre du Prophète, trouvé refuge en Éthiopie, auprès du souverain d'Axum. Cette petite communauté de réfugiés, qui comptait des parents de Muḥammad et certains des premiers convertis mecquois à l'islam, fut reçue très généreusement par le souverain axumite. Huit ans à peine après la mort du Prophète, l'islam prenait fortement pied en Égypte ; la conquête du nord du continent s'achevait durant le siècle suivant.

L'islam était porté par un peuple — les Arabes — dépositaire, avant lui, de formes de vie culturelle variées, nées dans le désert et dans les villes et qu'avaient tenté d'influencer les Byzantins, les Persans, les chrétiens et les juifs. La propagande de l'islam s'effectuait dans une langue dans laquelle Dieu avait « transmis Sa parole » ; elle s'accompagnait, au-delà de la fierté linguistique[1], de la certitude d'avoir unifié une culture arabe. L'islam pouvait donc être porteur d'un triomphalisme culturel générateur de conflits avec d'autres cultures propres à d'autres types de sociétés. Les cultures et sociétés pré-islamiques dominées par l'islam au Proche-Orient se sont imposées par leur héritage écrit en particulier.

1. Il faut, pour bien mesurer les conséquences culturelles de cette sublimation de la langue arabe, se souvenir de l'immense effort accompli au III^{e}/IX^{e} siècle pour traduire en arabe tout ce qui comptait dans les cultures préislamiques. Cet effort n'est pas sans rappeler celui qu'ont effectué les chrétiens de langue latine trois ou quatre siècles plus tôt.

Il est inutile d'y revenir ici. Le cas des cultures et des sociétés africaines est plus délicat à traiter. Comme dans bien d'autres cas, la transmission orale de leurs savoirs, le caractère implicite de leur vie culturelle, ancienne et riche, font que les témoignages sur elles relèvent souvent de sources externes; en l'occurrence de l'historiographie arabe entachée de préjugés et de présupposés idéologiques qu'il faut détecter et expliciter. Sinon, une fois de plus, l'histoire de l'Afrique risque de passer pour une histoire sans originalité propre, d'apparaître pour de longues périodes comme une « histoire-objet », celle d'une terre qu'on conquiert, qu'on exploite, qu'on civilise. En effet, faute de posséder comme les Proche-Orientaux, les Éthiopiens, un livre garantissant une révélation divine, les Africains noirs et leur religion sont, au départ, classés parmi les peuples sans religion respectable, incapables d'accéder au statut de « protégés » de l'islam, donc peu susceptibles de posséder langues et cultures respectables[2].

L'islam, les peuples africains et leurs cultures

L'islam se réclame d'une unité profonde qui n'exclut pas théoriquement les diversités culturelles. Il affirme avec force l'unité du genre humain et reconnaît à tous les hommes une nature identique, créée par Dieu. Ils appartiennent tous à la « race » adamique à qui Dieu a octroyé dans la prééternité le « pacte primordial ». A ce niveau de généralité théorique, l'unité profonde de l'islam ne pouvait poser de problèmes aux Africains. Il en a posé au contraire de très graves aux Égyptiens chrétiens, aux Éthiopiens, comme, en général, aux monothéistes chrétiens et juifs. La sourate dite « de la table servie[3] » établit une continuité historique après Abraham, entre Moïse, Jésus et Muḥammad, trois messagers d'un Dieu unique. Les humains, qui ont reçu le message des deux premiers prophètes, n'ont pas su y rester fidèles; la rigueur imposée par le troisième quant à l'observance des ordres divins s'explique à la fois par la tendance des hommes à l'infidélité et par le fait que la révélation muhammadienne est, historiquement, la dernière.

Sous l'unité, aisée à concevoir et à accepter, sauf pour les chrétiens et les juifs, apparaît un deuxième niveau de contact avec l'islam: celui de l'observance des signes d'appartenance à la communauté musulmane, et par conséquent d'une condamnation possible de formes de vie religieuse autres que celles qu'exige le Coran. Les obligations sont bien connues: elles se résument dans cinq « piliers » fondamentaux: la *shahāda* ou profession de foi s'exprimant dans l'expression « Il n'y a pas d'autre divinité qu'Allāh et

2. Cette question est d'importance pour avoir été l'un des problèmes les plus passionnément débattus au colloque arabo-africain organisé à Dakar du 9 au 14 avril 1984 par l'Institut culturel africain (ICA) et l'Organisation arabe pour l'éducation, la culture et les sciences (ALECSO, sigle anglais) sur le thème des « relations entre les langues africaines et la langue arabe ». Les conclusions générales de ce colloque établissent qu'aucune langue africaine n'a subi de préjudice de quelque nature que ce soit dans ses rapports avec la langue arabe. Nous ne partageons pas du tout cette vision des choses.

3. Sourate V.

Muḥammad est son prophète » ; la *ṣalāt* ou prière rituelle, cinq fois par jour ; le jeûne du *ramaḍān*, un mois par an ; la *zakāt* ou aumône légale, qui assure l'entretien des pauvres et des orphelins ; enfin, le *ḥadjdj* ou le pèlerinage à La Mecque, une fois au cours de sa vie et à condition d'en avoir les moyens. L'unité dans la foi et dans la pratique religieuse, l'entraide fraternelle entre les croyants, tous « frères », l'hospitalité, la justice qui découlent de ce sens de la communauté ne posent pas non plus théoriquement de problèmes graves. L'idéal social des fidèles musulmans se veut adapté aux forces de la nature humaine en pratiquant l'entraide, l'hospitalité, la générosité, la fidélité aux engagements pris envers les membres de la communauté (*umma*) d'abord, mais envers toutes les autres communautés ensuite, et la modération des désirs. Au-delà, cet idéal offre, à travers le *djihād*[4] (la guerre sainte, par extension) et le sacrifice de la vie, l'occasion de se dépasser soi-même. Ainsi s'exprime la profonde unité qui caractérise l'islam et lui donne sa physionomie propre. Cet esprit de communauté rencontre, à l'évidence, des traditions africaines profondes d'organisation de la société. Les textes musulmans rejoignent le non-dit africain : dans le *ḥadīth* de Gabriel, al-Bukhārī rapportait que l'islam c'est aussi « donner à manger (aux affamés) et donner le salut de paix (*salām*) à ceux que l'on connaît comme à ceux que l'on ne connaît pas[5] » ; ou bien encore : « Aucun de vous ne devient véritablement croyant s'il ne désire pour son frère (musulman) ce qu'il désire pour lui-même[6]. » Cependant, cette unité coexiste avec une réelle personnalisation de la responsabilité morale ; personne ne peut se voir imputer la faute d'un autre ; chacun doit répondre de ses propres actes. Ainsi, le sens de la communauté, le sentiment de faire partie d'un tout, s'unissent comme dialectiquement au souci de son propre destin et de ses propres obligations. Le croyant est conscient d'être en rapport personnel avec Dieu qui lui demandera des comptes.

Il faut dès lors remarquer que l'entrée dans l'islam est un acte individuel ; pour être responsable, il doit être libre : la contrainte morale et physique est interdite par le Coran. Mais cette entrée est irréversible : c'est une conversion « sociale », qui marque l'insertion dans une communauté d'un type nouveau et la rupture avec d'autres types de communautés socio-culturelles. Ici s'ouvre un débat fondamental pour les relations du monde musulman avec les sociétés et les cultures de l'Afrique. Les situations historiques sont certainement variées, dans le temps et dans l'espace. On ne pouvait, au départ, contraindre un Africain de religion différente à adhérer à l'islam ; cependant, son statut religieux — sans Livre — en faisait un dépendant de plein droit et sans aucune protection à l'égard de la communauté musulmane.

Nous avons ainsi glissé vers un troisième niveau de contacts, beaucoup plus dramatique : celui du droit. Près de trois siècles ont été nécessaires pour

4. *Djihād* signifie effectivement « effort tendu vers un but déterminé ». Voir chapitre 2 du présent volume.
5. Al-Bukhārī, 1978, vol. 2, p. 37.
6. Al-Nawāwī, 1951, p. 21, 33, 36, 42 et 43.

que s'établissent, dans le monde musulman, des règles juridiques conformes au Coran et à l'enseignement du Prophète — *sunna*; ces règles devaient permettre de rassembler « l'ensemble des dits, des comportements, des façons de manger, de boire, de se vêtir, de s'acquitter de ses devoirs religieux, de traiter les croyants et les infidèles[7] ». La loi — *sharī'a* — rassemble les prescriptions coraniques[8], complétées par les interdictions et précisions contenues dans le droit — *fiḳh*. Quatre écoles ont interprété le droit selon des modalités variables et dans un esprit plus ou moins littéral, plus ou moins rigoriste. L'un des éléments intéressants du débat sur les relations de l'islam avec les sociétés africaines est que les écoles juridiques auxquelles les Africains ont eu affaire n'ont pas été les mêmes à l'ouest et à l'est du continent. L'ouest, du Maghreb à l'Afrique occidentale, a profondément et presque exclusivement été marqué par le malikisme. Plus formaliste, surtout après ses triomphes du V^e/XI siècle, que certaines autres écoles juridiques, le malikisme, uni au sunnisme, est porté à un fort degré d'intransigeance par les juristes *[fuḳahā']*, dont le rôle est capital, en particulier du V^e/XI^e au X^e/XVI^e siècle. A l'est, le chafisme, fortement implanté en Égypte et plus libéral, a concerné largement la Corne de l'Afrique et la côte orientale. Beaucoup de nuances et de différences, probablement, s'expliquent par là.

Il faut enfin ajouter que le V^e/XI^e siècle a connu un double mouvement, dont la contradiction n'est qu'apparente. D'une part, le raidissement, à partir du moment où les Turcs dominent à Bagdad, d'un sunnisme enfin triomphant et disposé à uniformiser par la loi l'autorité de l'État et l'enseignement, ainsi que l'observance musulmane unitaire; d'autre part, la réapparition de courants mystiques — soufis — longtemps combattus, qui cherchent à exprimer le sentiment religieux dans l'ascèse et le refus du monde. Le Maghreb a d'abord assuré un accueil chaleureux à ces mystiques[9]. Au VI^e/XII^e siècle naquirent des couvents, des confréries, dont la première fut la Ḳadirīyya rattachée à Bagdad; au Maroc, celle de la shādhiliyya fut popularisée par al-Djazūlī au IX^e/XV^e siècle, qui joua un rôle politique et religieux. L'une et l'autre de ces deux tendances du V^e/XI^e siècle ont eu des répercussions profondes sur les relations de l'Islam avec les sociétés africaines. La première, reprise en compte par le malikisme, a rendu plus intransigeante la communauté musulmane en face des traditions culturelles africaines. L'autre a répandu, avec grand succès, le culte des saints hommes, porteurs d'une bénédiction *[baraka]* égale à celle que les *ḥādjdjī* rapportent du pèlerinage, au besoin guérisseurs et devins, et prêts, à ce titre, à islamiser certains aspects très anciens de la vie quotidienne des Africains. Aux yeux des gens simples, toujours prêts à croire aux miracles, les saints et les marabouts semblent plus accessibles que le dieu majestueux et lointain de l'islam. Chose plus

7. R. Blachère, 1966, p. 92.
8. Les conditions juridiques de la vie de l'individu musulman dans sa communauté sont définies par les *mu'āwalāt* coraniques. Il s'agit surtout des sourates II, IV et V et de près de 500 versets.
9. Selon H. Massé, 1966, p. 175 : « En nul autre pays musulman peut-être le culte des saints n'a été poussé plus loin; l'on peut dire sans hésitation qu'il constitue l'unique religion des ruraux et surtout des femmes avec accompagnement de rites animistes et naturistes. »

importante encore, le culte des saints locaux élimine parfois l'obligation du pèlerinage à La Mecque et recouvre très souvent un culte précédent. Ainsi s'est développé, au Maghreb d'abord, puis surtout après le XI^e^/XVII^e^ siècle en Afrique occidentale, le personnage du marabout[10], figure sociale dominante de l'Islam occidental.

Ainsi, le développement de la loi musulmane, sa prise en charge par des spécialistes appuyés par l'État, l'essor du mouvement mystique concernent-ils beaucoup plus intimement la vie des sociétés africaines que la foi ou la simple observance. Sur ces terrains doctrinaux, la rencontre n'allait pas être aussi aisée que sur les précédents. Le danger était, ici, de confondre les normes de la vie sociale proche-orientale et la foi musulmane.

Une quatrième dimension risquait d'apparaître : celle du mimétisme culturel à l'égard du modèle arabe. Celle donc de la renonciation aux traditions culturelles africaines et du ralliement total aux valeurs du monde arabe, que celles-ci fussent considérées comme enviables et supérieures ou qu'elles fussent imposées. Cette fois, la confusion pouvait s'établir entre arabisation et islamisation.

On peut le mesurer, avant même d'entrer dans l'analyse de ce qu'a été l'implantation en Afrique de l'Islam comme système social ; il s'agit d'une rencontre entre peuples, cultures et sociétés de traditions différentes, d'une rencontre dont les résultats dépendent de la capacité des uns et des autres de séparer ou non le simplement culturel du globalement religieux, en définitive de la perméabilité des sociétés et des cultures africaines, nullement passives, aux influences nouvelles venues d'Orient[11]. Ce qui revient à dire aussi que toute approche de l'Islam en tant que système social passe par les phénomènes de l'islamisation et de la conquête, de la rencontre des peuples. La coexistence géographique rendait inévitable le dialogue entre musulmans de diverses origines et entre musulmans et non-musulmans, par la définition d'un espace islamique à l'intérieur duquel on en arrive à la problématique suivante : y a-t-il une unité ou pas, au sens monolithique du terme, ou unité avec diversité ?

Une période de coexistence aisée : V^e^/XI^e^ siècle

On prend trop souvent appui sur l'opiniâtre lutte menée par les Berbères contre certaines des formes de l'islamisation[12] pour dire qu'en Afrique

10. Le mot n'a pas le même sens au Maghreb et en Afrique noire. Dans le premier cas, il s'applique à la fois au saint personnage fondateur de confrérie et à son tombeau ; en Afrique subsaharienne, il désigne tout personnage plus ou moins versé dans la connaissance du Coran et d'autres textes sacrés et qui se sert de ces connaissances pour jouer l'intercesseur entre le croyant et Dieu, tout en puisant dans le fond divinatoire traditionnel et dans la pratique des talismans. Aux yeux du public, il est savant au sens religieux du terme, magicien et guérisseur.

11. Beaucoup d'hypothèses et d'essais ont été construits sur ce thème. On a cherché à savoir s'il n'existait pas un Islam noir. C'est peut-être oublier la puissance unitaire de la religion en cause et insister plus sur les aspects sociologiques de son intégration au monde que sur l'aspect métaphysique et théologique des choses. Le point de vue très clair adopté dans ce volume — système social — semble mieux rendre compte, dans l'état actuel de la recherche, des conclusions que l'on peut aujourd'hui apporter.

12. Voir chapitre 3 ci-dessus.

noire, la conquête a été violente. En fait, les Arabes se sont souvent arrêtés, dans leur progression vers le sud, lorsqu'apparaissaient des résistances trop difficiles à vaincre dans des contextes historiques et politiques inconnus, mal connus ou difficilement maîtrisables : ainsi de leurs poussées, très limitées, vers la Nubie, vers le Fezzān et le Kawār, vers le Sūs et le Sahara occidental[13]. Dans ces régions, les dirigeants de l'empire ont appliqué la même politique qu'au nord des Pyrénées ou en Asie centrale : conscients des dangers que comporteraient des défaites militaires massives, ils se sont contentés d'expéditions de sondage confiées à des groupes restreints. Malgré le ton triomphaliste donné, après coup, au récit de certaines de ces poussées, elles n'ont pas été suivies de grands effets et leurs résultats sont le plus souvent des compromis, assurant sans danger la fourniture d'esclaves aux musulmans[14] mais garantissant la paix aux populations du Sud. L'islamisation du nord du continent, en Égypte et au Maghreb, a pris des formes, sur le long terme, qui sont examinées dans d'autres chapitres de ce volume[15].

En fait, la pénétration de l'Islam vers le monde noir revêt des aspects très complexes essentiellement non violents pendant cette première période, comme le montrent beaucoup de travaux récents[16] : les Berbères du désert, dans la mesure où ils adhéraient à l'islam, les marchands ibadites ou sufrites, les représentants des intérêts fatimides ont joué des rôles différents, mais sans violence notable. Même sur les méthodes employées par les Almoravides à l'égard des peuples noirs à la fin de cette première époque, les opinions divergent. On a sans doute eu trop tendance à se fier à la littérature historique, tout entière d'origine arabe et arabo-berbère et fortement marquée du sceau de la victoire des croyants sur les infidèles, fussent-ils « gens du Livre », et à la mise en valeur de quelques héros, dont le plus populaire et le plus porteur de mythes demeure ʿUḳba ibn Nāfiʿ.

Cette situation est à l'origine d'un débat sourd et subtil où les présupposés idéologiques de nature différente ne sont pas absents. Il oppose deux tendances dans l'explication, plutôt dans l'interprétation historique de la conversion de l'Afrique méditerranéenne à l'islam. D'une manière générale, les historiens orientaux et moyen-orientaux, arabes ou non, ceux des régions africaines culturellement influencées par le Moyen-Orient (Égypte, Soudan, Libye et Tunisie), et ceux du reste du Maghreb et qui sont de surcroît islamisants, acceptent mal ou rejettent sans nuances la thèse de

13. Voir chapitre 3 ci-dessus.

14. Environ 500 esclaves par an, livrés à Assouan par le roi de Nubie ; 360 — chiffre symbolique — livrés par le Fezzān et par le Kawār (Ibn ʿAbd al-Ḥakam, 1947, p. 63) : soit au total environ 1 300 à 1 500 esclaves par an.

15. Voir chapitres 3 ci-dessus, 7 et 9 ci-après.

16. Voir chapitre 3 ci-dessus et T. Lewicki, 1981 ; D. C. Conrad et H. J. Fisher, 1982, 1983. Ces auteurs ont essayé de démonter que la geste almoravide n'avait pas eu la violence qu'on lui a attribuée jusqu'à maintenant. Voir Z. Dramani-Issifou, 1983*b* ; « Les relations historiques entre la langue arabe et les langues africaines », communication au colloque arabo-africain de Dakar (voir note 2 du présent chapitre). Dans cette communication, voir surtout les notes 11 et 26. Voir également A. R. Ba, 1984.

la conquête arabe comme préliminaire à la conversion des populations. A l'appui de leur point de vue, ils avancent l'argument selon lequel l'islam n'admet pas les conversions forcées. Les autres historiens africanistes, presque tous spécialistes comme les premiers des questions musulmanes et de l'expansion de l'islam, se partagent entre ceux qui appuient leurs analyses sur le phénomène de la conquête et ceux qui en acceptent le fait tout en le ramenant à ses justes proportions historiques, dans la perspective de la longue durée. Ces derniers se rencontrent parmi les Occidentaux, les Africains subsahariens et à un très faible degré chez les Maghrébins (Maroc surtout) berbérisants. Simple querelle d'écoles ? Nous ne le pensons pas et croyons que ce débat est important pour la compréhension de l'ensemble des faits humains — sociaux et culturels — mettant en rapport les Arabes et les peuples de l'Afrique. En somme, nous pensons que la rencontre entre ces peuples a d'abord été une question plus politique et économique que religieuse.

En fait, pendant ces premiers siècles, le monde musulman a des préoccupations très différentes au nord du Sahara d'une part, au sud de ce désert et en Afrique orientale, d'autre part.

Dans le premier cas, l'importance stratégique est immense, à la fois comme tremplin pour la poursuite de l'expansion, en direction de l'Espagne, des îles méditerranéennes et de l'Italie, et comme bastion à défendre contre tout retour offensif des chrétiens, toujours menaçants.

L'Égypte, dans cette double perspective, occupe une position d'importance mondiale que les Byzantins connaissent bien ; il faut à tout prix la garder à la « Maison de l'islam » *[Dār al-islām]* et amener ses habitants, par les moyens les plus divers, à ne pas rompre l'accord obtenu d'eux au moment de l'installation des troupes arabes. Ici, l'organisation fortement structurée de la communauté islamique s'impose ; les chrétiens et les juifs doivent s'y intégrer comme *dhimmī*.

Les Berbères ont occupé en quelques siècles des espaces immenses, de l'Atlantique au Nil ; ils les parcourent et les contrôlent grâce au dromadaire. Ils y mènent des formes de vie très variées, allant de la sédentarité totale au nomadisme complet[17]. Au nord du continent, il leur est imposé de se plier, eux aussi, aux nécessités guerrières, donc politiques, du *Dār al-islām* ; si l'orthodoxie s'efforce d'éradiquer les traces dangereuses — et du reste durables — de syncrétisme religieux, elle laisse aux Berbères une certaine forme d'originalité dans l'Islam et une certaine autonomie linguistique, et tolère longtemps des traditions qui ne touchent pas à l'essentiel de la vie musulmane. Un exemple frappant est donné à propos d'Ibn Tūmart par Ibn Khaldūn : « Il se plaisait à fréquenter les mosquées et, dans sa jeunesse, il reçut le surnom d'Asafu, c'est-à-dire de clarté, à cause du grand nombre de bougies qu'il avait l'habitude d'allumer[18]. » Ibn Khaldūn respectait ainsi une vieille tradition berbère des lumières à laquelle saint Augustin fait,

17. Voir chapitre 9 ci-après.
18. Ibn Khaldūn, 1925-1926, vol. II, p. 163.

lui aussi, allusion[19]. D'autres exemples, plus profonds, du maintien de ces pratiques, peuvent être cités. Dans certaines *ḳabīla* des Aurès (Awrās), de la grande Kabylie, du Nil et de l'Atlas, les Berbères conservèrent leur langue et leurs coutumes, source de leur originalité. Par exemple, l'existence du droit coutumier et de l'organisation judiciaire non coraniques sont des caractéristiques du droit berbère illustré par le serment collectif à mode de preuve, les règlements et tarifs de pénalités connus sous le nom de *lḳānūn* (*ḳānūn*), la justice rendue par des juges-arbitres ou par des assemblées de villages. Ces coutumes n'entraient pas en conflit avec le droit coranique. Peut-être ont-elles constitué un élément de résistance aux progrès du sunnisme-malikisme uniformisateur à l'époque almoravide[20]; on retrouve, en tout cas, l'écho de ces particularités dans l'organisation du monde almohade. Au prix de cette relative liberté[21], les Berbères du Nord ont admis leur intégration et accordé leur concours militaire, même si celui-ci était parfois l'objet de marchandages entre princes rivaux, en particulier aux IV^e/X^e et V^e/XI^e siècles. Après les grands affrontements du II^e/VIII^e siècle, l'intégration territoriale et politique des Berbères du Nord est à peu près assurée; elle est vitale pour le monde musulman[22].

Au sud des Atlas et du côté de l'Afrique orientale, aucun danger pressant n'impose des politiques comparables. La masse des Berbères nomades, à l'ouest, adhère plus ou moins rapidement à l'islam. Les sources arabes demeurent floues sur ce point. Même Ibn Khaldūn se contredit; il dit, d'une part, que les Lamtūna « embrassèrent l'islamisme quelque temps après la conquête de l'Espagne par les Arabes[23] » et ailleurs, qu'ils se convertirent « dans le troisième siècle de l'hégire[24] ». On retiendra, dans l'état actuel des recherches, avec T. Lewicki, que l'islamisation des Berbères en contact avec les Noirs débute durant les années 117/735-122/740. C'était un début, car dans la même décennie, des Berbères massūfa se montraient réfractaires à l'islam[25]. Ici donc, nulle hâte, nulle pression vers l'intégration: au VIII^e/XIV^e siècle encore, Ibn Baṭṭūṭa note que, sur plus d'un point, les traditions sociales des Berbères du désert, très choquantes pour lui chez les musulmans, sont demeurées intactes: le droit musulman n'est pas strictement respecté, encore moins les règles du mariage et les principes arabes de la pudeur[26].

A fortiori, les musulmans se montrent-ils prudents lorsqu'ils abordent les régions du continent où se trouvent des peuples à forte cohérence

19. Pour la condamnation des repas funéraires dans le cimetière avec bougies, voir J.-P. Migne (dir. publ.), 1844-1864, vol. 33, p. 91.

20. L'école malikite considère *al-ʿamal* [usages coutumiers] comme un des principes juridiques. Le recours à la coutume est possible quand elle n'est pas en opposition avec l'islam: c'est alors grâce au malikisme que les coutumes berbères ont été reconnues en Afrique du Nord.

21. Voir chapitres 3 ci-dessus et 9 ci-après.

22. Voir chapitres 3 ci-dessus et 9 ci-après.

23. Ibn Khaldūn, 1925-1926, vol. II, p. 65.

24. *Ibid.*, p. 67.

25. Voir chapitres 3 ci-dessus et 11 ci-après.

26. J.-L. Moreau, 1982, p. 99.

culturelle et sociale — même si cette cohérence apparaît insolite à plus d'un auteur arabe — et où existent, contrairement à ce que l'on a longtemps pensé et écrit, des États anciens et aussi forts que ceux que l'on rencontre au même moment en Afrique du Nord ou en Europe occidentale. Le monde des Soninke, à l'ouest, celui des Zaghāwa ou des Kānembu au centre, celui des bantuphones à l'est, ont surpris les musulmans qui en ont, très vite, donné d'importantes descriptions ethnographiques. Ils n'ont pas cherché à les convertir, encore moins à leur faire abandonner leurs pratiques religieuses, culturelles et sociales avant le VI^{e}/XII^{e} siècle. Ils se sont contentés longtemps d'une coexistence marchande, avantageuse pour eux, de relations le plus souvent cordiales avec les princes et les marchands noirs. Cette politique, au demeurant, n'a pas été infructueuse, même du point de vue religieux. On commence à mieux connaître les formes de la conversion, au IV^{e}/X^{e} siècle probablement, de princes et de marchands dans la vallée du Sénégal[27]. On connaît bien aussi le cas de Gao. L'historien Ibn al-Ṣaghīr écrit en 290/902-903 une chronique sur les imams rustumides de Tāhert. Il y mentionne qu'entre 159/776 et 166/783 existaient des relations commerciales entre Tāhert et Gao, dont le souverain se donnait pour musulman[28].

Au Kānem, le passage des souverains à l'islam a eu lieu, au cours du V^{e}/XI^{e} siècle probablement, avant même le changement de dynastie qui a amené Ḥummay (478/1085-490/1097 au pouvoir[29]; peut-être ce dernier est-il simplement responsable de l'introduction du sunnisme, contemporaine, dans ce cas, de celle que réalisaient alors les Almoravides, plus à l'ouest. Il est vraisemblable que le commerce a, dans la région du Tchad, joué un rôle important dans la progression de l'islam vers le sud. D'une certaine manière, se convertir était un moyen de se protéger contre la vente esclavagiste, forte sur l'axe entre le lac Tchad et la Méditerranée, à en croire al-Yaʿḳūbī[30] dès le III^{e}/IX^{e} siècle. Voici un aspect de transformation sociale des sociétés africaines pour l'islam un peu imprévu, mais certainement important[31]. Il n'a probablement pas joué le même rôle, à ce moment, en Afrique orientale, tant avait dû être ralentie la vente des esclaves zandj, à la suite de la révolte qui porte leur nom et qui a ravagé l'Iraq au III^{e}/IX^{e} siècle[32]. Nous n'avons pas, pour le moment, d'informations aussi sûres sur cette période pour la côte orientale de l'Afrique et pour Madagascar que pour l'Afrique occidentale et australe, en dehors de descriptions intéressantes comme celle d'al-Masʿūdī.

27. Voir chapitres 3 ci-dessus et 13 ci-après.
28. J. M. Cuoq, 1975, p. 55-56; chapitre 3 ci-dessus; T. Lewicki, 1962, p. 515; Z. Dramani-Issifou, 1982, p. 162-164.
29. D. Lange, 1977, p. 99.
30. J. M. Cuoq, 1975, p. 48-49.
31. Le constat est, pour la région tchadienne, d'un grand intérêt historique, à en croire la persistance des mentions apportées par les sources, jusqu'à l'époque moderne, des ventes d'esclaves depuis les régions d'Afrique centrale.
32. Voir chapitres 1 ci-dessus et 26 ci-après.

Ainsi, sans guerres, sans prosélytisme violent, l'islam a-t-il marqué des points, en terre d'Afrique, avant le VI^e/XII^e siècle[33]. Ces avancées sont sans rapport décisif avec le *Dār al-islām*; elles ne sont pas irréversibles; elles tiennent beaucoup plus compte des princes et des marchands que des cultivateurs. Du moins avant les grands efforts d'extension du *Dār al-islām* qui vont se développer à partir du V^e/XI^e siècle, certaines positions importantes sont-elles acquises. La coexistence a eu des résultats plus brillants qu'il n'y paraît, même si elle s'accompagne de compromis importants. Souvent, on se contente d'une conversion assez formelle du prince: l'anecdote relative à la conversion d'un roi de Mallal, plusieurs fois citée par les auteurs arabes, en dit long sur ce point[34]; on apprendra plus tard avec quelque surprise que le *mansa* du Mali, lors du pèlerinage, a montré, au Caire, une bien superficielle connaissance des règles de vie musulmane[35]. S'il en est ainsi des princes qui ne vont pas tarder à susciter la critique des pieux juristes pour leur « faux islam », qu'en est-il des commerçants « convertis » à l'occasion d'un échange rapide, fidèles associés mais probablement musulmans un peu superficiels? Quant au monde rural, il n'a pas été question de toucher à ses croyances et à ses pratiques: ce serait désorganiser toute la société et ses formes de production. On ne peut du reste exclure que, de même qu'un roi du Kongo devant le christianisme à la fin du XV^e siècle, les souverains qui se convertissaient à l'islam y aient trouvé un avantage très décisif: rompre avec les obligations nombreuses que comportait l'exercice du pouvoir en Afrique et dont des contrepouvoirs organisés contrôlaient l'exécution, et ne pas partager avec les dépendants les avantages de la nouvelle croyance. L'islam a pu, jusqu'à un certain point, tant que des contrepoids religieux forts ne sont pas apparus au sud du Sahara, exalter les anciens pouvoirs jusqu'à l'autorité monarchique: la question mériterait d'être sérieusement étudiée.

D'autres types de compromis, encore plus importants, apparaissent à travers les sources arabes. C'est un lieu commun souvent répété que l'or disparut lorsque les producteurs se convertirent à l'islam. Il s'agit là d'une éventualité aussi désastreuse pour le Nord, client, que pour les rois, intermédiaires. Les musulmans ne cherchèrent pas à convertir les producteurs d'or; ils étaient cependant nombreux[36]. Au VIII^e/XIV^e siècle, on songe à donner une apparence légale à cette situation exorbitante: al-ʿUmarī explique

33. L'ensemble des problèmes que posent d'une manière générale les relations entre les populations d'Afrique méditerranéenne, du Sahara et de l'Afrique soudanaise (chronologie, nature de ces relations, formation étatique, etc.) ont été soulevés et discutés à l'aide d'hypothèses pertinentes par bon nombre de chercheurs. Parmi les plus récents, on peut citer: T. Lewicki, 1976; J. Ki-Zerbo, 1978; J. Devisse, 1982; Z. Dramani-Issifou, 1982. Nous en avons sûrement omis beaucoup d'autres, mais nous attirons particulièrement l'attention du lecteur sur la qualité scientifique constructive des enquêtes de deux jeunes chercheurs sénégalais sur le Takrūr et sa problématique. Il s'agit de Y. Fall (1982,), p. 199-216 et de A. R. Ba (1984), dans sa thèse sur le Takrūr.

34. J. M. Cuoq, 1975, p. 102 et 195-196. Voir aussi chapitre 3 ci-dessus.

35. Al-ʿUmarī, dans: J. M. Cuoq, 1975, p. 273 et suiv.

36. Voir chapitre 14 ci-après.

que le *mansa* du Mali tolérait, dans son empire, l'« existence » de populations fidèles à la religion traditionnelle africaine, auxquelles il ne faisait pas payer la « taxe des infidèles », mais qu'il employait à extraire l'or dans les mines[37]. On voit mal qu'il en ait été autrement jusqu'à une date rapprochée de nous. La raison fondamentale en est évidemment que la recherche et la production de l'or s'accompagnent de nombre d'opérations magiques et se relie à un réseau de croyances dont nous connaissons encore les traces[38].

Il n'en va pas autrement pour le fer et ceci est peut-être plus décisif encore que dans le cas de l'or. Dans beaucoup de zones, les récits relatifs au pouvoir associent étroitement les maîtres de la fonte et les forgerons à l'autorité royale. Le « forgeron » est un personnage relié, lui aussi, à la magie, à la puissance dangereuse des maîtres du fer; avec le temps, ce personnage est de plus en plus antithétique de celui du marabout; dès 1960, le savant soviétique D. A. Olderogge avait souligné cette opposition et développé un raisonnement parallèle à celui qui précède[39].

Le marabout — ou plus simplement le porteur du droit musulman — doit éliminer l'influence du fondeur: c'est ce qu'a montré A. R. Ba dans sa thèse, *Le Takrūr des Xe et XIe siècles*. L'islamisation en cours d'approfondissement, même si elle demeure urbaine et précaire, y aurait été accompagnée d'une rupture de l'alliance antérieure entre pouvoir royal et fondeurs. Ces derniers, d'abord écartés de toute influence politique et redoutés à cause de leur puissance magique et économique, se constituent peu à peu en un groupe isolé, progressivement frappé d'interdits, mais toujours craint. Ils ne sont pas rejetés de la vie économique, leur rôle étant essentiel. Au fur et à mesure naît autour d'eux la notion de caste; au XIIe/XVIIIe siècle, leur isolement religieux et social est très grand: le mépris qui les frappe est à la mesure de la peur qu'inspire leur puissance magique et leur réputation, venue de loin, d'hommes de pouvoir. Un tel exemple permet probablement de mesurer à quel point l'introduction du système social musulman est lente, longue, prudente en ses premières formes, quand elle rencontre des habitudes aussi enracinées; il permet peut-être de lire autrement le récit des affrontements entre Sumaoro, entouré de « mauvais forgerons païens », et Sunjata, qui est aussi maître du fer, mais ne cède plus aux pressions des adeptes de la religion traditionnelle africaine. D'où l'importance de la bataille théorique engagée autour de l'appartenance personnelle de Sunjata à l'Islam.

En définitive, les groupes de marchands musulmans installés au sud du désert ont accepté d'y vivre en communautés minoritaires, largement islamisées par les Africains mais nullement dominantes; elles ont admis, de la part des souverains autochtones, un traitement comparable à celui des minorités chrétiennes ou juives en terre d'Islam, redevances en moins probablement. Ainsi s'explique le succès des quartiers musulmans, proches des villes royales et souvent dotés de mosquées, mais d'où ne s'exerce aucune pression sur l'ensemble de la population.

37. Al-ʿUmarī, dans: J. M. Cuoq, 1975, p. 280-281.
38. J. Devisse, 1974.
39. D. A. Olderogge, 1960, p. 17-18.

Les ibadites[40] ont, à l'évidence, joué un grand rôle pendant cette période. On peut être surpris de leur comportement si ouvert en face des *Sūdān* (Noirs), alors qu'ils manifestaient tant d'acrimonie à l'égard d'autres musulmans. Il faut sans doute voir là l'une des preuves de l'existence, pendant ces siècles, des relations entretenues par les Berbères sahariens avec les Noirs.

Les sources ibadites, récemment sorties de l'ombre où les avait tenues l'orthodoxie depuis des siècles[41], rendent bien compte de l'ensemble de la situation. Elles apportent des exemples de réelle tolérance religieuse réciproque et d'une large compréhension — intolérable probablement du point de vue sunnite-malikite — envers les cultures africaines, imprégnées par la religion traditionnelle africaine et qualifiées de « païennes », et leurs pratiques sociales.

Les choses changent, partout, après le brillant IV^e/X^e siècle fatimide, si important pour l'Afrique, avec le triomphe, au V^e/XI^e siècle, de l'orthodoxie sunnite et l'apparition de phénomènes religieux beaucoup moins prêts à la tolérance, tels que le mouvement almoravide, au moins en ses aspects africains. Même en Afrique orientale, le VI^e/XII^e siècle va marquer un raidissement des comportements musulmans à l'égard des cultures et des sociétés africaines. S'ouvre ainsi une deuxième époque ou l'Islam va, de plus en plus, s'efforcer d'uniformiser les modes de vie dans les terres qu'il contrôle.

Tensions sociales et culturelles liées au succès de l'Islam après le milieu du XI^e siècle

Les causes de tension

S'il fallait prendre au pied de la lettre le sens du *ḥadīth* qui dit que « les anges n'entrent pas dans une maison où il y a un chien », le contact Islam-peuples africains serait resté sans lendemain, tant les chiens, dans les sociétés africaines, sont un élément permanent de la vie domestique. Notons tout de même que l'Islam a lutté opiniâtrement contre les formes excessives de la présence canine, en particulier contre la cynophagie.

Tout dépendait, en définitive, dans le domaine social, de la perméabilité des sociétés africaines à d'éventuels changements proposés ou imposés par l'Islam, puisque nul obstacle de principe n'existait à l'adoption de la croyance islamique en un dieu unique.

Les sociétés africaines noires dans lesquelles pénètre l'Islam sont rurales ; elles ont des liens fonctionnels avec la terre et tous les éléments de leur environnement immédiat (le minéral, le végétal, l'air et l'eau). Dans ces cultures agraires, fondées sur l'oralité, on peut à la rigueur découvrir

40. Le fondateur de cette secte s'appelait ʿAbdallāh ibn Abād ; mais parce qu'on a adopté, depuis longtemps, la lecture Ibāḍ (et ibadites), nous continuons de l'employer.
41. T. Lewicki, travaux divers (voir bibliographie), et voir chapitre 11 ci-après.

quelques analogies avec certains des aspects socio-culturels du monde arabe pré-islamique. Cela ne veut pas dire que les structures sociales du monde islamique ressemblent à celles de l'Afrique. Dans les sociétés africaines, la famille nucléaire — homme, femme, enfants — est inconnue en tant qu'élément autonome; la famille élargie, groupant les descendants d'un ancêtre commun soudés entre eux par des liens du sang et du sol, est l'élément de base, uni par une grande solidarité économique. L'histoire du bourgeonnement de ces groupes sociaux de base jusqu'aux limites de la segmentation, celle des formes de leur association en groupes plus larges reconnaissant un ancêtre commun — plus ou moins fictif — ou exploitant un territoire commun, n'a pas à être retracée ici. L'important est que ces communautés, quelle que soit leur taille, considèrent que leurs liens — même fictifs — sont religieux et qu'y participe la totalité des ancêtres, des vivants et des enfants à venir, dans une chaîne continue de générations, en liaison sacrée avec le sol, la brousse, la forêt et les eaux qui apportent la nourriture et auxquels il faut rendre des cultes. Ces structures socio-religieuses sont indissociables sans détruire tout leur équilibre de vie; elles se sentent solidaires grâce à une longue conscience historique d'un passé commun et par la lenteur des mutations qu'elles intègrent. A côté d'elles, d'autres sociétés plus complexes existent: celles où les conditions géo-économiques favorables ont permis d'accumuler des réserves autorisant l'entretien de catégories sociales spécialisées dans des tâches distinctes; les unes sont d'ordre socio-économique et assurent une croissante division du travail; d'autres sont socio-religieuses: elles maintiennent, par l'activité des magiciens, des devins, des guérisseurs et des intercesseurs entre visible et invisible, une cohésion de la société que menacerait, sans elles, la division du travail; d'autres encore représentent une organisation politique plus élaborée que dans les sociétés agraires pures. Dans tous les cas, cependant, l'homme africain conçoit toujours sa vision du monde comme un gigantesque affrontement de forces à conjurer ou à exploiter. Et selon la juste expression de Joseph Ki-Zerbo, « dans cet océan de flux dynamiques en conflit [l'homme] s'est fait poisson pour nager[42] ». Sur deux trames différenciées, l'une plus urbaine, l'autre toujours rurale, les sociétés africaines se sont très diversement réalisées, selon qu'on était en savane ou en forêt, sédentaire ou nomade, agriculteur ou éleveur, chasseur-cueilleur ou membre d'une communauté urbaine. Très souvent, cependant, l'unité de la perception religieuse des rapports sociaux l'emporte sur les différences de réalisations matérielles; très souvent, le rôle de la mère et de la femme dans la transmission des biens demeure considérable. Les formes de vie demeurent très éloignées du clan et de la famille patrilinéaire des Arabes, avec lesquels le droit islamique est en concordance presque parfaite.

C'est bien sur ce terrain qu'apparaissent des tensions et des conflits, lorsque se fait pressante, surtout en Afrique occidentale, la pression des juristes musulmans qui aimeraient amener les Africains à suivre plus totalement un « modèle de société » supposé islamique par ces juristes, alors qu'il est peut-

42. J. Ki-Zerbo, 1978, p. 177.

être d'abord surtout proche-oriental. Cependant, les formes prises par ces tensions ont été très différentes selon les régions et les moments, en fonction aussi des types de rapports de force de tout ordre, et d'abord numérique, entre musulmans et non-musulmans, entre musulmans venus de l'Est et du Nord et musulmans africains. C'est donc d'une histoire riche et complexe qu'il s'agit, lorsqu'on essaie de mesurer la manière dont l'islam a, ou non, transformé les sociétés d'Afrique noire.

Lorsque les choses se passent dans une ville, il est loisible, probablement au IV^e/XV^e siècle comme aujourd'hui au Rwanda[43] d'abandonner toute référence aux anciennes solidarités rurales, de changer de nom, de se fondre dans une nouvelle communauté islamique qui satisfait à tous vos besoins, d'y fonder, le moment venu, une nouvelle famille sur des bases idéologiques nouvelles. Le changement de nom permet un passage élégant et simple, du point de vue social, de la communauté d'origine à la communauté musulmane[44]. En Afrique sahélienne, ce passage semble avoir été aisé, mais il ne marque justement pas une rupture totale : un nom musulman fortement africanisé — Muḥammad devient parfois Mamadu, ʿAlî devient Aliyu[45] — s'ajoute aux anciens noms africains : ceux-ci ne s'islamisent selon des codes très précis que sur le long terme. Il y a là une fusion lente, qu'il s'agisse des rois, des marchands ou de ruraux, encore après le VI^e/XII^e siècle. Il n'en va pas de même dans d'autres régions du continent où les ruptures onomastiques ont été massives et dramatiques[46]. Bien entendu, les musulmans eux-mêmes sont divisés sur le comportement qu'il faut adopter en face des traditions socio-culturelles africaines. Les juristes venus du Nord, imbus de leur science et fiers de la société qu'ils représentent, ont tendance à voir dans les actes « non conformes » des sociétés noires les preuves de leur appartenance à un monde étranger à l'Islam et qu'il faut combattre ; les musulmans noirs, nés dans ces sociétés et cherchant à y vivre, parfois très minoritaires, tolérés et conviviaux, sont bien davantage portés à admettre que les pratiques des cultes africains ne constituent pas un obstacle réel à l'adhésion à l'islam ; ils peuvent aller très loin dans cette tolérance et leurs coreligionnaires venus du Nord les accusent volontiers de laxisme, de complicité, voire de trahison de l'islam. Ce sont cependant les seconds, non les premiers, qui ont assuré, on va le voir, les succès les plus durables de l'islam du VI^e/XII^e au X^e/XVI^e siècle.

L'intransigeance juridique, en effet, tend les situations à l'extrême lorsqu'il s'agit de modifier les règles matrilinéaires de succession pour imposer les habitudes patrilinéaires coraniques. Aucune étude complète ne montre encore les étapes de ce conflit, né certainement dès le V^e/XI^e siècle et dont on trouve la trace la plus célèbre dans la consultation d'al-Maghīlī dont

43. J. Kagabo, 1982.
44. En Somalie, ce changement a été total.
45. Ben Achour, 1985. Ce phénomène n'est pas particulier aux Africains noirs. Chez les Berbères, Muḥammad devient Ḥammū, Moḥa, Mūh, etc. ; Fāṭima devient Tāmū, Ṭima, etc.
46. Exemples strictement comparables dans le cas de la conversion chrétienne, par exemple après 1930 au Rwanda-Burundi.

il sera question plus loin : l'auteur déclare que ceux qui, refusant la législation musulmane, procèdent à une transmission matrilinéaire de l'héritage, ne sont pas musulmans[47]. La pression, dans ce domaine, s'est d'abord exercée visiblement au niveau des détenteurs du pouvoir : les généalogies révèlent l'hésitation entre les deux modes de transmission[48].

C'est probablement au niveau de la conception de la propriété des biens que l'irréductibilité d'une société à l'autre s'est révélée la plus forte. Al-Bakrī montre bien, lorsqu'il parle des « décisions bizarres » de ʿAbdallāh ibn Yāsīn[49] la répugnance d'un possédant individuel et individualiste devant les formes « socialisantes » d'égalité et de redistribution des biens que prétend imposer l'Almoravide. *A fortiori*, la communauté africaine des terres, du travail et des récoltes n'est-elle guère compréhensible pour des musulmans accoutumés à l'aventure de la richesse individuelle, familiale et urbaine. Une fois encore, la consultation d'al-Maghīlī pose, en termes difficiles, le problème de la propriété des biens et sa réponse est, une fois encore, radicale[50].

Plus bénignes en apparence, mais pas davantage suivies d'effets, sont les protestations contre les « mœurs africaines » : la trop grande liberté de comportement des femmes, l'absence du voile[51], la nudité du corps des adolescents ; les auteurs arabes ne peuvent que porter témoignage[52] ou condamnation[53] des « scandales » qui ont offensé leur vue.

A tous ces niveaux de base de leurs organisations respectives et peu conciliables, les sociétés arabo-musulmanes et africaines, musulmanes ou non, n'ont pas trouvé, entre le VI^e^/XII^e^ et le X^e^/XVI^e^ siècle, de conciliation. Et elles ont sans doute parfois eu tendance à voir dans ces formes opposées de la vie sociale le signe d'une incompatibilité entre islam et religion traditionnelle africaine.

Le rôle joué par les souverains africains

Amis de l'islam ou musulmans dès le IV^e^/X^e^ siècle au Takrūr, dès le VI^e^/XII^e^ siècle au Mali par exemple, ils se sont, en général, assez facilement montrés satisfaits d'une division de l'espace et du travail qui leur assurait, dans les villes islamisées en tout ou en partie, les cadres d'administration dont ils avaient besoin, alors que le monde rural constituait une réserve inépuisable de main-d'œuvre agricole et servile qu'il n'était pas urgent de convertir. La pratique islamique paraît s'accommoder de cette situation : ne reconnaît-elle pas un territoire privilégié — *Dār al-islām* — à côté de celui qu'habitent des infidèles et des « païens » *[Dār al-kufr, Dār al-ḥarb]* ? Se contentant de la conversion des princes, gage, à long terme, de la conver-

47. J. M. Cuoq, 1975, p. 424.
48. J. M. Cuoq, 1975, p. 344, par exemple.
49. Al-Bakrī, 1913, p. 319 et suiv. ; voir chapitre 13 ci-après.
50. J. M. Cuoq, 1975, p. 410 et suiv.
51. Le port du voile n'est pas une obligation dans l'Islam, et le voile tel qu'il est compris dans certains pays musulmans n'est pas orthodoxe.
52. Ibn Baṭṭūṭa, dans : J. M. Cuoq, 1975, p. 311.
53. Al-Maghīlī, dans J. M. Cuoq, 1975, p. 431.

sion des masses, l'Islam a probablement adopté une attitude « pastorale » que l'on retrouve tout aussi bien dans l'Europe chrétienne des mêmes périodes[54].

Les souverains africains, même musulmans, n'ont pas été, c'est le moins qu'on puisse dire, des convertisseurs actifs. Pourtant, ce ne sont pas les tentatives d'intégration politique et sociale sur le modèle islamique qui ont manqué chez eux et chez leurs conseillers musulmans de l'Afrique subsaharienne. On va parfois jusqu'à les accuser de mimétisme culturel. On pense, par exemple, au *mansa* Kankū Mūsā revenant d'Orient avec l'architecte al-Sāḥilī, à l'*askiya* Muḥammad I^er ou au dynaste de Kano, Muḥammad Rumfa, tous deux faisant appel aux services du pieux jurisconsulte tlemcénien al-Maghīlī ou à ceux de l'Égyptien al-Suyūṭī, à l'empereur Mansa Sulaymān du Mali (742/1341-761/1360), ami du sultan marinide Abū ʿInān, qui attira chez lui des savants et des jurisconsultes malikites. Beaucoup d'auteurs ont tendance à partager le sévère jugement d'al-Idrīsī : « Les érudits et les hommes supérieurs n'existent pratiquement pas chez eux, et leurs rois acquièrent tout ce qu'ils savent du gouvernement et de la justice par l'enseignement qu'ils reçoivent de certains visiteurs érudits du Nord[55]. » C'est probablement oublier deux choses essentielles. La première est que ce jugement ne fait pas la part des choses et qu'il conforte l'idée, si dangereuse, que rien de ce qui est important n'est venu de l'Afrique elle-même, mais toujours de l'extérieur. D'autre part, et c'est plus grave encore, penser comme al-Idrīsī c'est oublier que les sociétés africaines avaient inventé, bien avant leur contact avec l'Islam, des formes d'organisation politique, que nous connaissons aujourd'hui de mieux en mieux, mais que musulmans et chrétiens ont ignorées pendant des siècles. Les formes d'exercice du pouvoir, fortement intégrées à la religiosité africaine, ne pouvaient être abandonnées sans que toute la société y consentît par une adhésion totale à l'islam : déjà évoquée, l'anecdote, que racontent différemment al-Bakrī et al-Dardjīnī, a trait à la conversion d'un roi du Mallal, au V^e/XI^e siècle[56]. Celui-ci adopte l'islam, dans des conditions très dramatiques, après une longue sécheresse, pour obtenir du dieu des musulmans la pluie nécessaire à la vie de son peuple : ce faisant, il agit conformément au modèle africain du pouvoir. Le prix de la conversion était lourd : destruction de tous les instruments du culte ancestral, chasse aux magiciens, traditions séculaires ruinées. La réponse du peuple est inattendue : « Nous sommes tes serviteurs, ne change pas notre religion ! » On est dès lors en droit de se demander si les souverains noirs n'ont pas pris, dans la société musulmane, avec la croyance en un dieu unique, ce qui était commode et efficace pour l'administration de leur empire et si ces tentatives de « modernisation » ne constituent pas une succession de recherches d'équilibre entre les « pesanteurs » des traditions africaines préislamiques et les « exigences de la nouvelle religion ».

54. S'il ne faut pas abuser des comparaisons historiques, il est tout de même intéressant de noter que les méthodes de pénétration et d'installation du christianisme et de l'islam dans les sociétés « païennes » présentent parfois d'importantes analogies ; la violence chrétienne était cependant incomparablement plus grande, par exemple contre les Slaves et les Scandinaves.
55. B. Lewis, 1982, p. 61.
56. J. M. Cuoq, 1975, p. 102 et 195-196.

On peut, à l'aide de quelques exemples concrets, s'interroger sur la portée réelle de la politique royale d'intégration islamique.

Le VIII^e/XIV^e siècle est souvent considéré dans l'historiographie africaine au sud du Sahara comme étant celui de l'apogée de l'Empire malien, caractérisé par un développement économique remarquable, un rayonnement politique international fait de relations diplomatiques avec le Maroc et l'Egypte, mais surtout par une implantation décisive de l'islam. Un triomphe donc de la religion musulmane que souligne avec force Jean-Luc Moreau quand il écrit: « Avec l'empire du Mali, l'islam aura franchi au Soudan occidental une étape de plus: il aura été, au moins partiellement, à l'origine d'une société nouvelle[57]. » Joseph Ki-Zerbo présente le *mansa* Mūsā comme un « musulman fervent [qui] relança l'expansion de l'islam[58] ».

Sans nier la sincérité de la foi islamique du *mansa* Mūsā-le-Pèlerin, sans nier non plus une certaine présence — dans les villes essentiellement — de l'islam, nous pensons que ces deux auteurs, qui ne sont d'ailleurs pas les seuls, ont été abusés à la fois par la masse relativement importante des documents sur le Mali du VIII^e/XIV^e siècle[59] et par l'euphorie panégyriste des sources arabes et soudano-berbères du XI^e/XVII^e siècle. D'ailleurs, Jospeh Ki-Zerbo reconnaît lui-même que « la masse des paysans (qui forment l'écrasante majorité des populations du Mali) demeurait animiste, ce que le *mansa* tolérait sous réserve d'obéissance et du tribut[60] ». De plus, nous ne voyons pas comment le *mansa* Mūsā aurait réussi à relancer « l'expansion de l'islam », n'ayant, comme d'ailleurs aucun autre souverain malien, entrepris de guerre sainte (*djihād*).

Franchissons un siècle et demi: la fin du IX^e/XV^e et le X^e/XVI^e siècle fournissent d'autres exemples de la volonté manifestée par certains juristes musulmans de transformer profondément les habitudes africaines, et de l'indécision royale face à ces pressions.

L'*askiya* Muḥammad, qui s'est rendu maître d'un pouvoir par un coup d'État, a poussé très loin la tentative d'intégration politique et sociale conforme à l'éthique coranique. Pour légitimer son coup d'État, il se sert de tous les moyens que peut lui offrir la religion musulmane. S'appuyant sur le « parti musulman » des lettrés de Tombouctou, il fait son pèlerinage à La Mecque à la fin du IX^e/XV^e siècle. Il obtient délégation de pouvoir spirituel sur le Soudan, avec le titre de calife. A l'intérieur, il s'entoure presque exclusivement de conseillers musulmans. Devant la difficulté à résoudre les problèmes sociaux que lui posait une partie de l'héritage reçu de Sonni ʿAlī le Grand, il demande quatre consultations à trois juristes de premier ordre: ʿAbdullāh al-Ansammānī de Takedda, al-Suyūṭī et al-Maghīlī. Ce dernier fait, semble-t-il, le plus gros effort. Il rédige, sur la demande de l'*askiya*, une sorte de manuel du parfait prince musulman, *Réponses aux questions de l'émir*

57. J.-L. Moreau, 1982, p. 103.
58. J. Ki-Zerbo, 1978, p. 136.
59. Ibn Baṭṭūṭā, al-ʿUmarī, Ibn Khaldūn, etc.
60. J. Ki-Zerbo, 1978, p. 136.

al-Ḥādjdj ʿAbdullāh ibn Abū Bakr[61].A la demande d'un autre souverain noir, le Tlemcénien écrira aussi un ouvrage dans le même style, *Les obligations des princes [Risālat al-Mūlūk]*, destiné au roi de Kano, Muḥammad Rumfa (867/1463-904/1499).

L'*askiya* Muḥammad, soucieux d'être conforme au modèle califal, adopte les insignes orientaux du pouvoir: un sceau, une épée, un Coran; il fixe au vendredi le jour des audiences, entreprend des guerres saintes — sans succès du reste — contre les « infidèles ». Il ne peut, cependant, pas davantage que les empereurs maliens qui l'ont précédé, se soustraire aux traditions africaines qui lui enjoignent de conserver des attributs ancestraux hérités du temps des Shi: tambour, feu sacré, un protocole précis régissant la tenue, la coiffure, la parure, le recueil du crachat du souverain, l'existence dans la haute administration du *hori farima*, c'est-à-dire le grand prêtre du culte des ancêtres et des génies.

En définitive, il n'applique pas les conseils de très grande rigueur donnés par al-Maghīlī contre les « faux musulmans » dont, à en croire le juriste, l'*askiya* était entouré. Les leçons d'al-Maghīlī sont restées lettre morte en Afrique occidentale jusqu'au moment où ʿUthmān Dan Fodio s'en est fait une doctrine et une arme contre les princes devenus inutiles à l'expansion de l'islam.

Au Bornu, héritier du Kānem, les souverains (*mai*), véritables dieux vivants, s'entourent cependant de lettrés musulmans, d'imams. Ceux-ci essaient, sous le règne de ʿAlī ibn Dūnama (877/1472-910/1504), de conformer la morale des notables aux prescriptions du Coran. Le « sultan » s'y plie, mais les notables refusent d'obtempérer. De même, la justice des *ḳāḍī* reste confinée dans les villes et ne supplante pas le droit des groupes africains. Les pays hawsa convertis à l'islam au VIII^e/XIV^e siècle par les missionnaires peul et manden, les souverains et les zélateurs, connaissent les mêmes difficultés à faire adopter la religion musulmane par les populations rurales, voire urbaines. Au Katsina, après le passage d'al-Maghīlī pour tenter de purifier l'islam tièdе des Hawsa, « des bois sacrés des animistes furent rasés et à leur place, des mosquées furent construites ». Le genre de vie du Proche-Orient s'impose dans la société musulmane: harem et voile pour les femmes, utilisation des eunuques, système fiscal inspiré du Coran, etc. Mais tous ces changements ne durent pas. Au bout du compte, l'apparente inaction des rois couvre vraisemblablement la conscience qu'ils ont eue que la contrainte sociale aboutirait au rejet de l'Islam.

C'est en dehors de leur contrôle, « à la base », que s'effectuent en définitive les progrès les plus réels de l'islam pendant ces siècles. Commerçants africains, wangara puis dioula et « missionnaires » musulmans de tous types ont porté dans les campagnes et les villes, jusqu'à l'orée de la forêt, le message du Prophète. Cette expansion lente n'a pas bousculé, pour cause, les habitudes des sociétés à l'intérieur desquelles naissaient de petits noyaux musulmans. Elles ont, par exemple, continué de produire des biens culturels

61. Z. Dramani-Issifou, 1982, p. 34-40. Texte d'al-Maghīlī dans: J. M. Cuoq, 1975, p. 398-432.

conformes à leurs traditions: la découverte, si remarquable ces dernières années, d'un art de la statuaire de terre cuite en plein Mali « musulman » en porte témoignage[62].

Les résultats

Ils sont, dans l'état actuel des recherches, très difficiles à apprécier, déconcertants de contradictions apparentes.

L'Islam a certainement apporté au sud du Sahara, dès le IVe/Xe siècle, l'écriture et des techniques de pesage[63]. Dans quelle mesure l'une et les autres ont-elles bouleversé des habitudes antérieures? Quelles étaient celles-ci, en matière de conservation des traces du passé, de comptage, de connaissance mathématique?

On peut dire, à bon droit, que la littérature en langue arabe au sud du Sahara paraît avoir ignoré les cultures africaines et leurs langues. Encore conviendra-t-il, pour en décider, de connaître pour le mesurer le contenu des bibliothèques, en cours d'étude, en Mauritanie, au Mali, au Burkina Faso, au Niger, au Tchad et au Soudan. Et aussi l'étude scientifique de l'évolution de certaines langues africaines au contact de la langue arabe. Il est probablement exact de dire que les lettrés « en arabe » ont ignoré, parce qu'elles étaient « païennes » et plus simplement encore parce qu'ils n'avaient pas conscience de leur existence, les cultures africaines anciennes; en cela, ils se sont montrés aussi peu perspicaces que la plupart des missionnaires chrétiens quelques siècles plus tard. Il est probablement injuste de voir dans cette ignorance un mépris préétabli pour les sociétés et les cultures africaines.

On peut constater que ces lettrés, au nord du Sahara, le plus souvent étrangers à la région jusqu'au IXe/XVe siècle — il n'en va probablement pas de même en Afrique orientale —, ont transporté avec eux leurs préoccupations. Celles-ci n'avaient peut-être plus, après le VIIe/XIIIe siècle, l'éclat de la grande époque de floraison culturelle arabo-musulmane, encore que le Maroc du VIIe/XIIIe siècle, par exemple, soit illustré par de grands penseurs; peut-être beaucoup de branches du savoir s'assèchent-elles alors dans le monde musulman, même si certaines demeurent vigoureuses. Peut-être a-t-on trop recopié les auteurs passés, peut-être le formalisme juridique l'a-t-il emporté sur la pensée vivante. Il faudra, là encore, pour décider valablement de ce qu'il convient de conclure, attendre le dépouillement de milliers de manuscrits, non étudiés pour le moment, même lorsqu'ils sont inventoriés; connaître par exemple le trésor que recèle la Bibliothèque Ḳarāwiyyīn de Fès et la Bibliothèque royale de Rabat, où se trouvent tant de manuscrits venus de Tombouctou et d'œuvres concernant l'Afrique.

Pour le moment, on peut estimer qu'il était normal, au départ, que

62. Sur cet art, voir B. de Grunne, 1980. On verra aussi: *La rime et la raison*, 1984, et Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. IV, illustrations des pages 187, 188, 190 à 193.
63. J. Devisse, D. Robert-Chaleix *et al*, 1983, p. 407-419.

ces lettrés malinke, peul, soninke, berbères ou négro-berbères tels que les Mouri-magha Kankoï de Jenné, les Baghayogho, les Kāti, les ibn Dansai al-Fūlānī, les Aḥmed Bābā, les ibn al-Mukhtār Gombele de Tombouctou, etc., attachés à la lettre et à l'esprit de l'islam, pensent en arabe, écrivent en arabe, commentent les livres venus de la tradition islamique. Cet islamo-centrisme a sans doute donné aux universités de Tombouctou une allure moins éclatante que ne le souhaitent aujourd'hui les Africains noirs, qui n'y retrouvent guère, pour ce que l'on en connaît actuellement, la trace de leur passé culturel[64]. Ceci ne permet de dire qu'une chose : les lettrés musulmans appartenaient à un monde assez clos, encore minoritaire face à une foule de fidèles de la religion traditionnelle africaine qu'ils estimaient devoir convertir et, peut-être, conduire à d'autres genres de vie ; ceci ne les prédisposait pas à devenir les historiens éclairés du passé africain ni même les témoins sympathiques de la vie des sociétés autochtones qu'ils qualifiaient de « païennes ».

C'est sans doute sur ce terrain que la recherche est le moins avancée et la sérénité du chercheur le plus difficile à respecter.

Islamisation-arabisation

C'est probablement au Kānem et en Afrique orientale que, pour la première fois, apparut l'ultime phase de transformation des sociétés africaines : celle qui « arabise » leurs origines et leur passé ; l'Afrique occidentale n'a pas tardé à suivre la même voie.

Lorsque, au VII^e/XIII^e siècle, les généalogistes de la dynastie kānembu cherchent à reconstituer les nobles origines des princes régnants, ils n'hésitent pas devant une innovation capitale : c'est en Orient et même dans les traditions bibliques qu'ils vont puiser[65]. Ainsi est lancée une idée qui va connaître un succès foudroyant et modifier profondément les rapports culturels entre sociétés africaines et monde musulman. Il n'est bon prince que venu d'Orient ; il n'est d'origine noble qu'orientale, de passé avouable qu'en relation avec le Prophète, sa famille ou ses proches. La réécriture de l'histoire africaine commence une première fois — elle a été suivie de bien d'autres ! — et la « nouvelle histoire » va frapper de caducité et même de ridicule les origines cosmiques ou animales que se donnent parfois à elles-mêmes les sociétés africaines.

La littérature généalogique va fleurir, après le VIII^e/XIV^e siècle, en Afrique orientale, où elle est devenue l'une des armes des luttes idéologiques entre tendances musulmanes opposées et entre maisons régnantes jusqu'en plein XIII^e/XIX^e siècle[66]. Il reste beaucoup à faire pour clarifier cette littérature. En Afrique occidentale, la transformation des récits d'origine relatifs aux Manden est spectaculaire[67] ; celle des origines des fondateurs du Wagadu

64. Z. Dramani-Issifou, 1982, p. 196-203.
65. D. Lange, 1977.
66. M. Rozenstroch, 1984.
67. A. Condé, 1974.

ne l'est pas moins. Peu à peu, tout groupe islamisé de quelque importance se découvre un ancêtre venu d'Arabie. Se trouve ainsi considérablement renforcé un schéma d'origine biblique, qui veut que le peuplement de l'Afrique ait été réalisé depuis le Moyen-Orient, avec toutes les conséquences diffusionnistes de ce schéma ; et aussi l'habitude de découvrir des origines « blanches » — en l'occurrence arabes et persanes — à tout ce qui a quelque valeur en Afrique, quitte à dévaloriser totalement les cultures africaines les plus anciennement attestées. L'éclipse de l'histoire africaine commence là ; elle a été considérablement aggravée, par la suite, par les Européens.

Aucune famille, aucun groupe dominant n'échappent, finalement, à cette logique de « l'arabisation »[68]. Les Yarse du Burkina Faso au XIXe siècle se réclament à leur tour d'origines arabes, à un moment où leur suprématie commerciale, vieille de deux siècles, et la place privilégiée que leur a valu un véritable compromis historique passé avec les Mosi de Ouagadougou leur paraissent compromis[69]. Même les lointains Betsileo du centre de Madagascar, qui n'ont aucune tradition musulmane, fascinés par le « modèle civilisateur » musulman, ont recherché des origines arabes pour leurs princes ; ils ne sont du reste pas les seuls à l'avoir fait à Madagascar[70].

En définitive, il n'y a rien d'étonnant dans le fait que l'Islam ait inspiré une telle confiance et un tel engouement. Il conviendrait de faire l'étude de ce phénomène sans passion, tant il a d'importance et tant il est caractéristique, pendant plusieurs siècles, d'une « tentation orientale » des sociétés africaines islamisées.

Ce « snobisme généalogique » garantit l'ancienneté et la qualité de l'islam pratiqué par ceux qui se réclament d'ancêtres arabes ; il garantit aussi les « droits historiques » d'aristocraties en cours d'installation. Il a fini par prendre tant d'importance, en particulier dans la région entre Tchad et Nil, qu'il est devenu le processus normal d'arabisation-islamisation de nombreux groupes. Les Maba en fournissent un bon exemple. Le développement de l'islam s'était poursuivi au Kānem lorsqu'arrivèrent les Bulala, qui contribuèrent à étendre son influence vers l'Est, au contact d'autres peuples, dont les Maba. Ceux-ci, jusqu'aux IXe/XVe et Xe/XVIe siècles, avaient vécu en dehors de toute influence islamique. L'arrivée, vraie ou légendaire, chez eux d'un Arabe se prétendant d'origine abbaside, Djāmē, à la fin du Xe/XVIe siècle, change le cours de l'histoire. Djāmē épouse une fille d'un clan maba. Son entrée dans le groupe maba facilite les choses. Au fur et à mesure que la nouvelle religion gagne du terrain, certains clans maba revendiquent une origine arabo-musulmane. Les contacts qui avaient existé entre les Arabes et les autochtones à la veille de la pénétration musulmane ne revêtaient aucun caractère religieux ni culturel. Ces contacts reposaient essentiellement sur la traite des Noirs, le commerce de l'or et de l'ivoire. Les *ḳabīla* [« tribus »] arabes traitaient alors les Maba d'*ambāy* [primitifs], tandis que les autochtones

68. D. Hamani, 1985.
69. A. Kouanda, 1984.
70. E. de Flacourt, 1966.

gratifiaient leurs hôtes d'*aramgo* [sauvages, barbares]. Jusque-là, ni langues ni concepts religieux ne les unissaient. Bientôt, les Arabes se mêlent aux grandes familles maba ; ils deviennent semi-sédentaires et adoptent plus ou moins les traditions islamiques des Maba. La réciprocité des influences joue. Les Maba apprennent la langue des Arabes, pensant ainsi comprendre le Coran sans difficulté. La religion ordonne l'observance des rites islamiques, mais aussi la connaissance de la langue du Coran. A mesure que l'enseignement de l'Islam se développe, les Maba « cherchent non seulement à imiter le modèle arabe que l'Islam propose, mais même à s'identifier aux Arabes. Dans chaque clan, le chef installé et soutenu par le pouvoir se cherche une origine dans le monde arabo-musulman : on remonte dans la plupart des cas jusqu'à la famille du Prophète ou plus modestement à l'un de ses quatre compagnons directs ». Plus encore, écrit Issa Khayar, « adopter la religion des Arabes, les mœurs des Arabes, la langue des Arabes, se lier aux autres peuples arabes ou musulmans, telle fut la tendance irrésistible de toute la société maba[71] ».

L'islamisation et l'arabisation conjointes ont des répercussions très importantes sur l'ensemble de la société maba. Les Maba tentent inconsciemment de réécrire leur histoire en fabriquant des généalogies fictives qu'accompagne un changement total des noms.

De tels changements de nom, plus ou moins collectifs, expliquent la difficulté que rencontrent aujourd'hui les historiens à remonter le fil du temps. L'exemple des Maba est, du point de vue qui nous intéresse, globalement remarquable. Chez eux, chez les Waddaïens en général, le système des valeurs culturelles qui leur sont propres sert de substrat et cohabite avec l'éthique islamique. Mais l'Islam, grâce au dynamisme culturel que lui confère un système d'enseignement écrit et oral, tend à surpasser, voire à bouleverser ces valeurs socio-culturelles traditionnelles devenus latentes.

Ce dernier maillon de la chaîne des transformations qu'apporte l'Islam dans la vie des sociétés africaines est probablement le plus lourd de conséquences. Il conduit à une « déculturation » totale des sociétés qu'il atteint en entier, crée un « arabisme noir » qui a l'allure d'un contresens historique et appauvrit culturellement la communauté musulmane. Nombre de sociétés africaines n'ont pas réagi comme les Maba. Elles ont mesuré les traumatismes qu'entraînaient les choix proposés ou imposés. Leur réaction est allée parfois jusqu'au refus de l'Islam. Les plus concernées par ce problème sont au total certainement celles qui, tenues à l'écart des transformations apportées par l'Islam, en ont été les victimes à travers un certain mépris pour leurs croyances et à travers une idéologie qui les réduisait en une source inépuisable de l'esclavage, dont profitaient essentiellement les propagateurs de l'Islam et des États noirs compromis dans la traite. Dans bien des cas, donc, la méfiance s'est éveillée et elle a conduit un certain nombre de sociétés africaines au refus et à l'affrontement ouverts.

71. I. H. Khayar, 1976, p. 43-44.

Le dialogue interrompu : fin du Xe/XVIe et le début du XI/XVIIe siècle

La fin du Xe/XVIe et le début du XIe/XVIIe siècle constituent une étape importante dans l'histoire ouest-africaine. On a pu parler à juste titre de cette époque comme d'un tournant. Nous préférons la notion de parenthèse qui termine une longue période extrêmement riche marquée par la naissance et le développement des principaux États noirs subsahariens, par la confrontation de deux conceptions du monde, celle de la religion traditionnelle du continent et celle de l'islam. Elle est aussi le point de départ d'une autre période plus courte certes, mais faite de troubles graves et d'incertitudes, au cours de laquelle la religion musulmane semble marquer un temps d'arrêt dans son expansion ou recule franchement dans beaucoup de régions. L'impression majeure qui s'en dégage est celle d'un retour aux sources pour la plupart des peuples africains qui ont eu des contacts avec l'islam. Cette parenthèse était historiquement nécessaire quand on analyse le rôle moteur qu'a joué cette religion dans les rapports socio-économiques africains, rôle qui était d'autant plus dangereux en apparence que l'islam était moins directement implanté : des sociétés agraires sédentaires ont été dominées par des oligarchies africaines avec son aval ; des régions du continent ont été constituées en réserves d'esclaves sous son couvert.

C'est dans l'Empire songhay, sous la direction de Sonni ʿAlī (868/1464-897/1492) que se manifeste avec le plus de vigueur cette réaction anti-musulmane, non pas dirigée contre des personnes, mais plutôt contre l'influence de l'idéologie qu'elles professent, jugée incompatible avec les valeurs traditionnelles africaines. Un certain nombre de conditions favorisent la mise en œuvre de ce qu'il faudrait bien appeler une contre-offensive.

Dans le dernier quart du VIIIe/XIVe siècle et au cours des premières années du siècle suivant se produit l'affaiblissement puis la quasi-disparition du pouvoir central du Mali, lequel était source de cohésion politique entre les différents peuples qui composaient l'empire. Encouragés par les exactions de certains gouverneurs maliens, États satellites, régions, campagnes et centres urbains se sont affranchis d'autant plus facilement de l'autorité centrale qu'ils étaient plus éloignés de la capitale. Les populations urbaines cosmopolites, riches, bien organisées et structurées par l'islam, prirent des allures de républiques marchandes autonomes, voire indépendantes. Ce fut le cas de Jenné, Walāta et Tom-bouctou, entre autres. Dans le nouvel Empire songhay, héritier, par la conquête, des provinces orientales maliennes, les relations entre Sonni ʿAlī et ces villes, Tombouctou surtout, prennent rapidement un caractère conflictuel grave. Les raisons économiques et stratégiques sont au nombre des causes du conflit. Mais ce qui paraît déterminant, c'est la raison d'État s'enracinant dans la primauté de l'autorité impériale. Sonni ʿAlī, l'empereur magicien, élevé dans l'esprit de la toute-puissance du monarque africain — ne le surnommait-on pas Dāli, c'est-à-dire le Très Haut ? — ne peut supporter de voir sa puissance surnaturelle, reconnue par la grande masse de ses sujets adeptes de la religion traditionnelle africaine, mise en cause par les

lettrés musulmans de Tombouctou, de surcroît étrangers[72]. Les Berbères, les métis négro-berbères et les Peul formaient en effet l'écrasante majorité de la population de cette ville. La cité est donc sévèrement châtiée en la personne de ses savants, au grand dam des doctes auteurs des *Tā'rīkh*[73]. Le règne de Sonni ʿAlī est marqué par la mise au pas de Tombouctou, par la suprématie de Gao[74] en un sens, par la revanche de la religion traditionnelle africaine sur l'islam. Le coup d'État de 898/1493, organisé par l'*askiya* Muḥammad, et la volonté de ce dernier de rendre irréversible « l'option islamique » ne s'expliquent que dans ce contexte.

A l'exception de deux intermèdes — les règnes des *askiya* Muḥammad I^er (898/1493-934/1528) et Dāwūd (956/1549-990/1582) — caractérisés par un relatif regain d'intérêt pour l'islam chez ces seuls souverains, la fin du X^e/XVI^e siècle est marquée surtout par la conquête marocaine. L'éclatement du cadre politique, la désorganisation du tissu social aboutissent à un déclin définitif des cités songhay. Les résistances de près de dix ans menées contre l'occupant marocain déplacent les populations vers le sud, dans le Dendi principalement. Elles s'y organisent en petits États indépendants à structures socio-religieuses puisées dans les traditions ancestrales en ne conservant de l'islam que les noms.

Un opuscule d'Aḥmed Bābā (963/1556-1038/1628), connu généralement sous le nom de *Miʿrādj al-Suhūd* et qui fut écrit entre 1001/1593 et 1025/1616, permet d'apprécier l'étendue des bouleversements sociaux provoqués par la conquête marocaine et par l'intensification de l'esclavage au tournant des X^e–XI^e/XVI^e–XVII^e siècles. Appelé par les marchands du Tūwāt à donner son avis (*fatwā, fatāwā*) sur les conditions d'asservissement et de vente de certaines populations de l'Empire songhay, Aḥmed Bābā en profite pour brosser un tableau social et religieux de la majeure partie du Soudan nigérien au début du XI^e/XVII^e siècle. Dans ce tableau, qui se veut conforme à l'éthique islamique, l'auteur, dans un souci de défense des populations victimes des captures anarchiques, montre que l'essentiel des activités économiques de l'époque repose sur la traite des Noirs à travers le Sahara. Il met l'accent sur le degré et les variations de l'islamisation des peuples de cette région où le recul de la religion musulmane est net.

Plus significatif encore de ce recul sont, dans le vide politique, le désarroi social et religieux créé par la disparition de l'État songhay et les désordres de l'occupation marocaine, et la naissance d'un royaume « animiste » se réclamant ostensiblement des valeurs africaines. Il s'agit du royaume banmana (bambara) de Ségou dans le courant du XI^e/XVII^e siècle. C'est à la fois la destruction du « pouvoir impérial musulman » qui est en cause, mais aussi le tissu urbain de l'empire qui régresse et la révélation au grand jour des formes de refus de l'islam entretenues dans les milieux ruraux depuis le VII^e/XIII^e siècle, malgré les *mansa* du Mali et les *askiya* du Songhay.

La rencontre de l'Islam avec l'Afrique a été l'une des aventures humai-

72. A. Konaré-Ba, 1977.
73. *Tā'rīkh al-Sūdān*, 1900, p. 105, 107, 110 et 115 ; *Tā'rikh al-Fattāsh*, 1913-1914, p. 80, 84 et 94.
74. Z. Dramani-Issifou, 1983*a*.

nes les plus fécondes dans l'histoire universelle. L'Islam a proposé ce qu'on pourrait appeler « un choix de société ». L'écho a été perçu différemment dans le temps et dans l'espace sur le continent noir. L'enjeu était de taille. Il s'agissait ni plus ni moins d'un changement de mentalité, de conception, de représentation du monde, de comportement. Il s'agissait d'échanger sa culture contre celle d'un autre ; en somme, d'être quelqu'un d'autre. Malgré des résistances entre le Ier/VIIe et le début du XIe/XVIIe siècle, l'Afrique méditerranéenne accepta l'alternative musulmane. Elle s'islamisa et se mit à s'arabiser.

Dans le reste de l'Afrique, l'Islam n'a pas rencontré les circonstances historiques favorables qui ont expliqué ses succès en Orient, dans le nord du continent, en Espagne. Ni conquérant ni maître total du pouvoir, qu'il doit laisser à des princes encore très imprégnés de traditions africaines — même s'ils se rendent « étrangers » aux peuples qu'ils gouvernent par leur conversion même et, souvent, grâce aux profits que tirent ces princes de la vente des esclaves — l'Islam obtient, au sud du désert et en Afrique orientale, de substantiels résultats religieux. Il n'a pas encore, au Xe/XVIe siècle, trouvé la solution de synthèse qui lui permettrait d'intégrer sans problèmes les sociétés noires et leurs cultures dans la « Maison de l'Islam ». La parenthèse qui s'ouvre alors ne favorise pas, elle non plus, la découverte de cette solution. Finalement, en plus d'un point, l'intégration sociale va se produire, au cours d'événements révolutionnaires, au XIIe/XVIIIe et au début du XIIIe/XIXe siècle : eux seuls vont faire que, dans certaines régions, l'Islam sera un phénomène qui exprime totalement la vie sociale et culturelle du peuple.

CHAPITRE 5

Les peuples du Soudan : mouvements de populations

François de Medeiros

Le problème et les sources

Dans l'état actuel de l'historiographie africaine, l'étude des mouvements de mise en place des peuples de la zone soudanaise de l'Afrique occidentale est une tâche essentielle mais fort complexe.

Le contexte dans lequel se pose la question est grevé de présupposés tendant à affirmer la primauté culturelle de certains groupes d'origine septentrionale ou orientale. Il s'agit là d'un problème central que nous devons toujours garder à l'esprit, dans la mesure où il touche aux méthodes et aux orientations fondamentales de l'histoire africaine, ce qui nécessite une réflexion critique vigoureuse et un effort approprié de désaliénation.

Dans la plupart des ouvrages et des monographies d'histoire africaine, la question des mouvements de populations occupe une place de choix, figurant généralement avant tout autre développement avec la notion très répandue de « migration ». Le vaste espace que couvre le Soudan favorise la circulation, les rencontres et les échanges ; la tentation est forte, en l'absence de solides repères géographiques et chronologiques, de faire appel aux influences extérieures. De même, la tradition orale qui concerne les origines lointaines des populations du Soudan est souvent récupérée pour établir la filiation de leurs cultures avec celle d'ancêtres prestigieux. Enfin, le thème même des « migrations » est, en soi, un terrain propice aux interprétations nouvelles qui explorent, entre autres procédés, la voie comparative, s'efforçant de retrouver dans les faits et les réalités de l'histoire africaine des schémas et des structures provenant de cultures plus anciennes que l'on assimile à des modèles.

L'hypothèse hamitique qui servait à expliquer l'évolution des cultures africaines aux époques anciennes a été largement utilisée comme grille d'interprétation évidente[1] : les Hamites seraient une population africaine distincte, sous le rapport de la race (caucasienne) et de la famille linguistique, des autres Noirs de l'Afrique subsaharienne. Le rameau septentrional des populations hamites comprendrait les habitants du Sahara, les Berbères, les Tubu et les Fulbe. L'hypothèse hamitique distingue nettement les Hamites pasteurs des Noirs agriculteurs, en les classant en deux catégories originelles bien différentes.

Les premiers, du fait de leur parenté « naturelle » avec les peuples fondateurs des civilisations mésopotamiennes et égyptiennes du Moyen-Orient, seraient responsables de tous les progrès et des innovations que l'Afrique a pu connaître. Dans ces conditions, le métier d'éleveur-pasteur se trouve crédité d'une supériorité culturelle. Ces nomades blancs auraient transmis des éléments de la « civilisation » aux Noirs sédentaires[2].

Des auteurs comme M. Delafosse, H. R. Palmer et Y. Urvoy notamment, qui sont à l'origine d'une bonne partie des connaissances sur les peuples du Soudan, se sont délibérément placés sur ce terrain diffusionniste[3] ; Urvoy est même persuadé que « le germe d'une organisation supérieure fut apporté par les Blancs » en Afrique[4]. L'historiographie contemporaine de l'Afrique est consciente des présupposés idéologiques que renferment ces postulats, qui font actuellement l'objet d'une critique méthodique[5]. Néanmoins, il faut reconnaître que bien des données arbitraires de ce genre ont encore cours dans des manuels et d'autres ouvrages. Car si la remise en cause de ces théories et de leur influence est sérieusement amorcée, il est bien plus difficile de leur substituer des apports nouveaux fondés sur des résultats d'une recherche devenue plus exigeante.

Une seconde série de problèmes tient au fait qu'on ne dispose guère pour ce sujet des instruments appropriés à un traitement exhaustif. La période considérée — I^er^/VII^e^-V^e^/XI^e^ siècle — est habituellement classée dans la rubrique des « siècles obscurs »[6]. Or, malgré l'essor récent des études historiques africaines, notre information demeure encore défectueuse pour les périodes anciennes.

Il est vrai que la conquête de l'Afrique du Nord ouvre une période de contacts propices à la diffusion d'informations plus solides que dans les siècles précédents. Mais de plus en plus aujourd'hui on perçoit les limites des sources écrites émanant des géographes arabes[7]. Conçues en fonction de leur milieu culturel, elles sont fragmentaires et présentent des lacunes considé-

1. R. Cornevin (1960, p. 70-71) essaie d'expliquer la double terminologie « chamite » et « hamite », mais ne retient que la première. L'ouvrage de référence est celui de C. G. Seligman, 1930, 1935.
2. C. G. Seligman, 1930, p. 96.
3. M. Delafosse, 1912 ; H. R. Palmer, 1936 ; Y. Urvoy, 1936, 1949.
4. Y. Urvoy, 1949, p. 21-22.
5. W. MacGaffey, 1966 ; E. R. Sanders, 1969.
6. Voir les titres des ouvrages de E. F. Gautier (1937) et R. Mauny (1970).
7. Voir Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. I, chapitre 5.

rables en ce qui concerne les populations du Soudan. Leurs auteurs sont en majorité des Orientaux comme al-Yaʿḳūbī, qui n'a pas dépassé le delta du Nil ; certains doivent tenir compte des intérêts et des visées expansionnistes des maîtres pour lesquels ils ont mission de recueillir des informations ; ainsi en est-il d'Ibn Ḥawḳal, qui travaille pour les Fatimides. Al-Bakrī est sans conteste l'auteur dont la contribution s'est révélée la plus importante, mais il ne connaît pas les pays qu'il décrit depuis l'Espagne, et les données de sa relation reposent pour l'essentiel sur la compilation des auteurs précédents, grâce aux archives officielles du califat de Cordoue, et sur les récits des voyageurs qu'il a interrogés[8]. Selon toute probabilité, aucun de ces écrivains n'a visité le Soudan avant Ibn Baṭṭūṭa (VIII^{e}/XIV^{e} siècle).

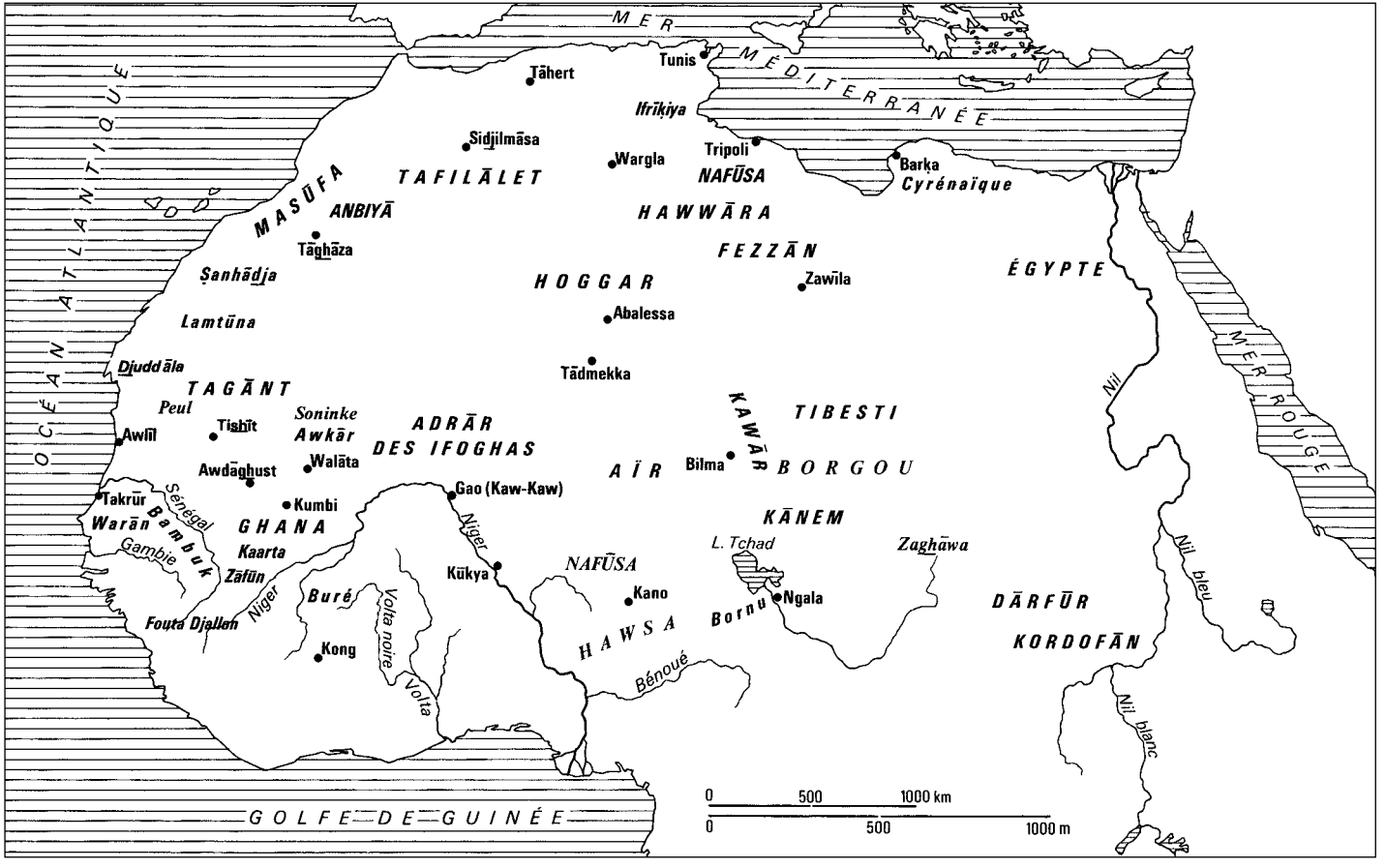
Pourtant, il reste possible d'aborder la question dans une perspective renouvelée. Les recueils des sources arabes de J. M. Cuoq et de N. Levtzion et J. F. P. Hopkins sont, à côté des études particulières, des ouvrages de référence précieux, surtout au moment où la recherche sur le terrain progresse[9]. La tradition orale suscite un grand intérêt dans toute l'Afrique. Les légendes du Wagadu, les récits des chroniqueurs et généalogistes du Mali et du pays manden, les traditions des Songhay, Zarma, Hawsa, Fulbe (Peul) et Mosi, conjugués avec les efforts entrepris dans le secteur archéologique allant de la Mauritanie au Tchad, permettent de situer le sujet sur un terrain plus critique et d'élargir le champ de l'information.

La zone concernée est très vaste. Le « pays des Noirs » (*bilād al-Sūdān*), qui est aujourd'hui globalement désigné par le nom de Soudan, comporte non seulement les bassins du Sénégal, du Niger et du Tchad, mais aussi les pays plus méridionaux de la savane et de la forêt. Ici, le matériau documentaire est encore plus sommaire et la recherche se trouve au stade initial. Des travaux sont en cours à Kong (Côte d'Ivoire), Begho (Ghana), Poura (Burkina Faso) ; mais si l'on excepte Taruga et Ife au Nigéria, ils sont loin d'approcher ce qui a été réalisé à Tishīt, Tegdaoust, Kumbi Saleh, Jenné-Jeno, Niani et en pays dogon. Cette richesse archéologique du Sahel offre précisément des éléments intéressants pour réévaluer les relations du Soudan avec ses bordures sahariennes, chose dont on ne peut guère faire abstraction. De là, il devient possible d'examiner dans quelles conditions les peuples du Soudan ont occupé leur environnement et comment ils s'y sont intégrés pour se donner les moyens de leur culture.

La frontière septentrionale

On a été longtemps accoutumé à regarder la zone subsaharienne avec ce qu'on peut appeler « les lunettes de l'Islam », c'est-à-dire à voir son histoire exclusivement par les yeux de la société musulmane établie en Afrique du Nord, d'où proviennent la plupart de nos sources écrites. Il est indiscuta-

8. Voir chapitre 14 de ce volume.
9. J. M. Cuoq, 1975 ; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981.



5.1. *L'Afrique de l'Ouest au XI^e siècle.* [*Source :* F. de Medeiros.]

ble que la période musulmane et la situation nouvelle qu'elle instaure au Maghreb représentent une étape importante dans la connaissance de la zone subsaharienne. L'étude des peuples du Soudan s'inscrit d'abord dans ce cadre, car la culture et la société arabo-musulmanes véhiculent des représentations qui conditionnent leurs rapports avec le Soudan. Ce sont là des matériaux non négligeables pour l'histoire, et les sources arabes bénéficient d'un préjugé favorable doublé du prestige de l'écrit si prisé chez les « gens du Livre ». Mais en prenant un léger recul par rapport à cette attitude très répandue, on constate que la connaissance du Soudan et de ses peuples est en grande partie orientée et déterminée par les préoccupations du monde musulman oriental et maghrébin.

La tendance à définir le « pays des Noirs » à partir du nord de l'Afrique est très ancienne ; elle plonge ses racines dans l'Antiquité où « le monde connu », qui gravite autour du bassin méditerranéen, polarise toute la géographie du monde. Cette structure n'évolua pas fondamentalement pendant la période islamique. De plus, cette prédominance du Nord dans la connaissance de l'Afrique subsaharienne, au moins jusqu'au IX^{e}/XV^{e} siècle, se reflète dans nombre de travaux contemporains qui ne sont pourtant pas l'œuvre d'apôtres du diffusionnisme. Cette situation eut pour conséquence d'entraîner un déséquilibre entre l'abondance des écrits sur la circulation transsaharienne ancienne et médiévale et les lacunes considérables qui caractérisent la connaissance des peuples noirs à la même époque. Néanmoins, ce constat semble précisément une raison suffisante pour examiner l'environnement septentrional du Soudan qui touche, par l'intermédiaire du milieu saharien, le monde berbère.

Les Berbères ont joué un rôle important dans l'Ouest africain du point de vue des mouvements de populations. Depuis la Préhistoire, ils sont intervenus constamment dans le cadre du Sahara et jusque dans ses rebords méridionaux. On attribue à certains de ces anciens occupants du désert du Fezzān, les Garamantes, un rôle d'intermédiaires actifs entre la *provincia Africa* et le « pays des Noirs » à l'époque romaine[10].

Jamais réellement inclus dans la zone contrôlée par les hégémonies successives de l'Afrique du Nord, des Carthaginois à Byzance, les Berbères ont vu leurs possibilités de mobilité en direction du désert renforcées par la multiplication des dromadaires. Leur esprit d'indépendance, qu'il se soit manifesté, dans le passé, par la création de royaumes et de dominations sédentaires très au nord ou par la constitution de grandes confédérations nomades, au contact du désert et dans le Sahara même, les conduisit à manifester une longue opposition au nouveau pouvoir arabe ; celle-ci s'exprime à travers divers mouvements de résistance, mais surtout dans l'accueil favorable qu'ils ont réservé à la doctrine hétérodoxe du kharidjisme[11].

Ce sont précisément les principautés et les centres contrôlés par les kharidjites qui détiennent l'initiative dans les relations commerciales avec

10. Voir R. C. C. Law, 1967*a*, 1967*b*.
11. Voir chapitre 3 ci-dessus, et chapitre 10 ci-après.

le Soudan dès la fin du II^e/VIII^e siècle. Djabal Nafūsa, Wargla, Tāhert et Sidjilmāsa ont été à divers titres engagés dans de telles entreprises[12].

A l'ouest, les Berbères sont regroupés en une vaste confédération qu'al-Fazārī (II^e/VIII^e siècle) appelle l'État d'Anbiyā, formé probablement des groupes Massūfa, Lamtūna et Djuddāla[13]. Al-Ya^cḳūbī les classe parmi les Ṣanhādja dont le rôle était important dans tout le Sahara occidental. Ce vaste ensemble devait se trouver, au sud, en contact avec l'aire contrôlée par Ghana. Un autre groupe de Berbères jouxte le « pays des Noirs », les Hawwāra, dont l'habitat d'origine est la Tripolitaine. Pour échapper à la conquête, ils se déplacent vers l'ouest et, à travers le Maghreb, participent aux différents soulèvements dirigés contre le pouvoir arabe. Au II^e/VIII^e siècle, ils embrassent le kharidjisme. Après la dernière révolte kharidjite d'Abū Yazīd[14] à laquelle ils prennent part, ils se dispersent vers l'ouest et vers l'est, tandis que certains s'enfuient vers le sud. Leur présence est signalée à cette époque au Fezzān.

Les Hawwāra sont également présents dans le Hoggar. La parenté de la dénomination hawwāra avec le toponyme Hoggar en est déjà une indication. L'historien des Berbères, Ibn Khaldūn, précise qu'une fraction des Hawwāra a traversé les sables pour s'installer à côté des Lamṭa porteurs de voile qui habitaient près de la ville de Kāw-Kāw (Gao), dans le « pays des Noirs »[15].

Les Ṣanhādja jouent un rôle actif dans le trafic transsaharien qui emprunte la voie occidentale ; ainsi s'explique du reste la cristallisation, sur un lieu déjà anciennement occupé et qui prend alors le nom d'Awdāghust, d'un centre de commerce bientôt dominé par les Lamtūna et habité, aux III^e-IV^e/IX^e-X^e siècles, par des Berbères de la région, des Noirs et des commerçants venus du Nord. Awdāghust est reliée par une route à Sidjilmāsa, le grand port caravanier du Tafilālet dans le Sud marocain.

A l'est, les Berbères ibadites jouent un rôle analogue dans le trafic qui aboutit aux débouchés d'Ifrīḳiya ou de Tripolitaine. Ils participent à la traite des esclaves noirs originaires du pays des Zaghāwa au Kānem. Zawīla, la capitale des Berbères, fonctionne comme une plaque tournante, un entrepôt d'esclaves destinés à être convoyés vers le Nord.

Al-Ya^cḳūbī, en évoquant ce commerce, ne s'émeut pas vraiment du fait que des musulmans ibadites pratiquent la traite de Noirs « païens » ; il manifeste seulement un brin d'étonnement en apprenant que « les rois du Sudan vendent ainsi des Sudan sans raison et sans le motif de la guerre[16] ». La traite apparaît ainsi non comme une besogne occasionnelle pour les agents de ce trafic, mais comme une activité économique stable, soumise aux exigences du marché maghrébin et méditerranéen, c'est-à-dire aux lois

12. Voir chapitre 11 ci-après.
13. Voir J. M. Cuoq, 1975, p. 42.
14. Voir chapitre 12 ci-après.
15. Ibn Khaldūn, 1925-1926, vol. I, p. 275-276 ; J. M. Cuoq, 1975, p. 330-331.
16. Al-Ya^cḳūbī, 1962, p. 9 ; J. M. Cuoq, 1975, p. 42, 48. Voir également chapitres 11 et 15 ci-après.

de l'offre et de la demande. Ainsi, ces Berbères ibadites, qui sont dissidents en matière religieuse du fait de leur adhésion aux doctrines kharidjites, sont-ils parfaitement intégrés au monde musulman sur le plan économique. Forts de leur position privilégiée par rapport au Soudan, ils sont les courroies de transmission d'un ensemble arabo-berbère qui s'étend jusqu'au Sahara méridional.

Parmi les groupes berbères du Sahara, une place spéciale revient aux Touareg, même s'ils nous sont connus sous ce nom plus tardivement. Leur zone de mouvance géographique est relativement proche du « pays des Noirs ». Ils sont réunis en plusieurs confédérations et ils occupent un territoire qui s'étend de la région de Ghadāmes, dans le Sahara septentrional, jusqu'au Niger et au-delà, les points forts de leur habitat étant situés dans les massifs du Hoggar, de l'Aïr et de l'Adrār des Ifoghas. Ils ont réussi à préserver des aspects fondamentaux de leur culture malgré leur appartenance à la religion musulmane ; ainsi en est-il de leur langue, le tamashegh, de leur écriture, le tifinagh, et de leurs structures sociales caractérisées par une division en classes de guerriers, de maîtres religieux, de tributaires, d'esclaves et d'artisans. Ils se donnent dans leurs mythes fondateurs une ascendance qui est également l'indice d'une personnalité culturelle indiscutable. Selon leurs traditions orales, les Touareg descendraient de Tin Hinan, une femme originaire du Tafilālet. Cette reine, qui est l'ancêtre des nobles Kel Rela, serait arrivée dans le Hoggar sur une chamelle blanche, en compagnie de sa servante Takamat, l'ancêtre des Dag-Ghali. Les fouilles entreprises en 1929 et en 1933 dans un monument funéraire d'Abalessa, à l'ouest du Hoggar, semblent confirmer ces traditions. Elles ont permis de dégager un important ensemble d'objets datés du IVe siècle de l'ère chrétienne, qui suggère également l'existence d'une ancienne route reliant le Sud marocain et le Hoggar, à une époque où le chameau était roi[17].

En fait, les Touareg représentent, sur le plan anthropologique, un élément intermédiaire entre le monde saharien et le Soudan. Ils se classent en deux groupes : ceux qui habitent le Tassili-n-Ajjer et le Hoggar au nord, et ceux du Sud, les Awellimiden et les Kel Wi de l'Aïr, qui sont métissés avec les populations noires hawsa. Dans ces conditions, il est vraisemblable que les peuples noirs ont dû exercer des influences culturelles chez les Touareg. H. T. Norris note chez ceux-ci l'usage de la divination appelée *tachchelt* [la vipère] ; au cours de cette pratique, le reptile est interrogé par le biais de certaines formules[18]. De même, le serpent intervient dans bien d'autres circonstances ; sa fonction protectrice ou son apparition dans les rêves comme messager de la mauvaise fortune lui donnent une signification ambiguë. L'auteur suggère, à partir d'une comparaison avec une légende voisine rapportée par al-Bakrī et attribuée au peuple zāfḳāwa du Soudan, qu'il y a eu des contacts culturels entre les Touareg et le Ghana[19].

17. M. Reygasse, 1940 ; 1950, p. 88-108 ; M. Gast, 1972 ; voir aussi Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. II, chapitre 20.
18. H. T. Norris, 1972, p. 8-9.
19. Al-Bakrī, 1911, p. 173 ; 1913, p. 330.

Il existe des populations noires au Sahara, dans le désert oriental et central et surtout à l'ouest : ces derniers, les Harātīn, constituent généralement une partie de la population des oasis du Sud marocain et de la Mauritanie. Leur origine est encore discutée : on les a qualifiés de Berbères noirs[20]. Or les nouvelles approches relatives au peuplement ancien du Sahara apportent un autre éclairage. Ce problème ne peut donc être abordé en dehors d'une étude d'ensemble sur le rôle du milieu saharien dans la formation des peuples de l'Ouest africain. Il y a, en effet, des indices sérieux pour penser qu'ils sont les « organes-témoins » de populations noires dont le mouvement vers le sud remonte très loin.

Tentatives d'intégration des peuples africains dans le creuset soudanais

Si l'on envisage la question des populations du Soudan à partir de données périphériques, c'est-à-dire en se fondant exclusivement sur les représentations et les intérêts des sociétés méditerranéennes depuis le Maghreb jusqu'en Orient, on court le risque de fausser les perspectives d'une étude du milieu spécifiquement ouest-africain et de ses populations. Les résultats d'une telle analyse ne peuvent être que partiels. Il est vrai que notre information demeure fragmentaire malgré les progrès accomplis, et que de nombreuses questions restent posées. En tout premier lieu, on tentera de définir le terrain sur lequel les sociétés africaines s'organisent et se structurent au cours de la période concernée. Il faut recourir ici aux résultats des travaux qui ont fait appel aux techniques de recherche les plus récentes comme la paléoécologie, la palynologie, l'archéologie. En conjugant leurs apports avec les données plus accessibles de la tradition orale et des sources arabes, on a la chance de voir apparaître quelques hypothèses solides. Les travaux effectués en Mauritanie pour la préhistoire saharienne et les périodes plus tardives ont valeur d'exemple. Les régions de l'Adrār, du Tāgant et de l'Awkār sont, de ce point de vue, privilégiées. Les recherches qui y ont été entreprises par H. J. Hugot et P. Munson[21] peuvent être considérées comme le symbole de ce qui paraît requis pour faire avancer la question des mouvements de populations dans d'autres secteurs de l'Afrique subsaharienne. Elles intéressent directement le secteur occidental du « pays des Noirs » et ouvrent des perspectives positives pour la connaissance de groupes aussi représentatifs que les Fulbe et les Soninke[22]. L'étude des mouvements de populations de cette zone nous renvoie à la période néolithique du Sahara et, surtout, à l'événement géoclimatique majeur que constitue le dessèchement de cette région devenue désertique. Le processus entre dans sa phase active vers le IV^e millénaire avant l'ère chrétienne ; cela entraîne

20. Voir G. Camps, 1969, p. 11-17 ; 1970, p. 35-45 ; H. von Fleischhacker, 1969.
21. P. Munson, 1968, 1970, 1971, 1980 ; H. J. Hugot *et al*, 1973 ; H. J. Hugot, 1979.
22. Voir, sur les conditions géographiques de cette région, C. Toupet, 1977.

des changements socio-historiques considérables qui touchent l'ensemble du continent. Il est maintenant établi que la carte du peuplement du Sahara néolithique diffère sensiblement de celle de l'époque qui a suivi l'évolution climatique, et l'on peut repérer les indices sérieux d'un peuplement noir à majorité sédentaire. Le Ier millénaire de l'ère chrétienne pourrait se caractériser par la permanence de communautés de paysans noirs qui constituent des noyaux solidement implantés parmi les nomades libyco-berbères et ensuite berbères. La pression de ces derniers déclenche un mouvement progressif de déplacement vers le sud, c'est-à-dire vers la zone d'implantation que, pour une bonne part, les peuples noirs ont conservé. Il y a lieu d'examiner dans quelle mesure de telles hypothèses permettent d'appréhender les questions fort discutées de l'origine des Fulbe et des Soninke du Sahel.

Les Fulbe vivent sur un espace très étendu de la savane ouest-africaine, et leur présence dans plusieurs régions, entre le Sénégal et le Cameroun, donne une certaine ampleur aux questions relatives à leur provenance et aux différentes étapes de leurs déplacements[23]. Leur genre de vie les fait apparaître en certains lieux comme des marginaux par rapport aux autres groupes, ce qui suscite parmi ces derniers l'opinion que les Fulbe sont foncièrement instables et se livrent en permanence à des « migrations ». Cela explique pour une bonne part qu'ils aient offert aux spéculations des théoriciens du diffusionnisme le terrain propice où se déploie une gamme variée de thèses « hamitiques ». On a cherché le berceau du groupe fulbe dans les contrées les plus diverses, hors d'Afrique et en Afrique même ; certains ont vu dans les Tziganes ou les Pelasges les ancêtres des Fulbe ; Delafosse les fait descendre des Judéo-Syriens. Certains leur ont attribué une origine indienne, s'appuyant sur la parenté dravidienne présumée des langues fulbe et serer ; d'autres ont trouvé des ressemblances anthropologiques et sociologiques entre les Fulbe de l'Adamawa et les anciens Iraniens ; quelques-uns les font descendre des Arabo-Berbères, tandis que d'autres leur attribuent une origine nubienne et éthiopienne, en tout cas est-africaine, en les rattachant aux Nūba du Kordofān[24].

La plupart de ces thèses sont soutenues avec des arguments linguistiques et anthropologiques de toutes sortes. Aucune ne s'impose sérieusement. Elles ont en commun le présupposé « hamitique » selon lequel la constitution des grands États du Soudan est due essentiellement à des facteurs extérieurs apportés par les peuples pasteurs, dont les Fulbe. Ces conceptions ne trouvent aucun appui dans les études actuelles qui suggèrent de façon convergente l'orientation suivante : le phénomène peul appartient au milieu ouest-africain ; il fait partie intégrante de sa géographie humaine, de son évolution historique et de sa culture. En dehors de ce cadre, on n'a aucune chance de résoudre le problème de leur origine et de leurs mouvements. Sur le plan linguistique, une meilleure connaissance de leurs parlers fait apparaître que

23. La littérature sur les Fulbe est considérable ; voir C. Seydou, 1977.
24. Les différentes hypothèses ont été exposées par L. Tauxier (1937) et D. J. Stenning (1959).

la langue fulbe a un substrat indiscutablement africain qui offre des parentés avec le wolof et le serer, même si l'on admet que des éléments préberbères se sont greffés sur ce noyau. En ce qui concerne leur provenance, les probabilités penchent pour la région méridionale de la Mauritanie où les Fulbe se trouvaient au début de l'ère chrétienne. On a relevé des correspondances frappantes et des influences de la langue fulbe dans les toponymes des régions mauritaniennes du Brakna et du Tāgant. Cette série d'hypothèses situe les Peul dans la descendance des pasteurs bovidiens attestés en Mauritanie aux III^e et II^e millénaires avant l'ère chrétienne. Durant la période qui nous intéresse, ils se sont déplacés en même temps que les populations noires vers la vallée du Sénégal et ils ont participé à la formation de certains États comme le Takrūr. La présence peul dans l'Ouest africain est surtout manifeste dans le Fouta Toro au V^e/XI^e siècle, bien que la mention explicite de leur groupe ne se trouve point dans les sources arabes avant l'écrivain al-Maḳrīzī et la *Chronique de Kano* (VIII^e/XIV^e-IX^e/XV^e siècle).

Il faut insérer ici quelques mots sur les ethnonymes peul et tukuler (toucouleur): les Peul se nomment eux-mêmes *Pullo* (au singulier) et *Fulbe* (au pluriel). Tous les gens qui parlent leur langue — le pulaar ou fulfulde — s'appellent *Halpularen*. Ce dernier mot est aussi la dénomination employée par les habitants du Fouta Toro, qui sont désignés dans les sources européennes comme Tukuler (Toucouleur). Les ethnographes et autres savants de l'époque coloniale qui ont rencontré les Fulbe au Sénégal commençaient à distinguer les pasteurs, qu'ils nommaient Fulbe (Peul, Fulani), de la population sédentaire parlant la même langue, pour laquelle ils proposèrent le nom Tukuleur/Toucouleur, la considérant comme une ethnie différente. S'il y a entre ces deux groupes des différences dans les coutumes, ces différences trouvent leur origine dans le domaine socio-économique et ne sont nulle part d'ordre ethnique, linguistique ou culturel. Il semble résulter d'une ironie du destin que, dans la région d'où les migrations des Fulbe vers l'est s'ébranlèrent, c'est-à-dire dans la vallée du Sénégal (le Fouta Toro), les Fulbe doivent être désignés par un nom qui leur est étranger[25].

Laissant de côté les spéculations et les hypothèses sur l'origine et les migrations préhistoriques des Fulbe, il est aujourd'hui reconnu presque à l'unanimité qu'à l'époque historique, les Fulbe sont venus du Fouta sénégalais et qu'on devrait considérer le groupe sénégalais voisin de leurs proches parents, les Serer et les Wolof, comme le noyau à partir duquel d'autres groupes de langue peul (pular ou fulfulde) se sont dispersés et ont émigré vers l'est et vers le sud.

Entre le V^e/XI^e et le IX^e/XV^e siècle, les Fulbe se dirigent vers le Masina, en passant par Diombogo et le Kaarta. On notera que l'installation des Peul se fait par contacts progressifs. De petits groupes et des familles s'installent ainsi dans le Fouta Djalon en provenance du Ferlo et du Fouta Toro. Il s'agit donc d'une intégration lente par échanges avec les populations déjà

25. Les Fulbe sont appelés *Fula* par les Manden, *Fulani* (au singulier *Ba-Filanci*) par les Hawsa, *Felata* par les Kanuri et les Arabes du Soudan, et *Fulāni* par les Arabes.

en place au moment de leur arrivée[26]. Les mouvements des Peul ne sont en rien comparables à des invasions ; par conséquent, ils ne répondent pas au schéma classique des « théories hamitiques » sur la transformation des structures archaïques des peuples noirs par des éléments « hamites blancs ». La question de l'origine des Fulbe et de leurs mouvements est certes essentielle pour l'histoire des peuples ouest-africains, puisqu'elle intéresse tous les groupes du Soudan, de l'Occident à l'Orient, mais il importe aussi que d'autres aspects concernant les rapports des Fulbe avec ces groupes — Wolof, Serer, Soninke et Manden surtout — soient approfondis, de même que leurs rapports avec l'ancien Ghana.

La fondation de Ghana, comme l'origine des Fulbe, a été interprétée à travers des schèmes diffusionnistes se fondant sur les auteurs les *Tarīkh* ; Delafosse assigne à Ghana des fondateurs syro-palestiniens parvenus chez les Soninke de l'Awkār à partir de la Cyrénaïque, avec des étapes dans l'Aïr et le Soudan nigérien. Ces étrangers seraient également les ancêtres des Fulbe. Le puissant État de Ghana aurait été créé par eux au IIIe siècle de l'ère chrétienne. Vers la fin IIe/VIIIe siècle, les Noirs soninke, conduits par Kaya Maghan Cissé, leur premier roi (*tunka*), auraient refoulé les Blancs vers le Tāgant, le Gorgol et le Fouta[27].

Paradoxalement, les légendes du royaume de Wagadu semblent aller dans le même sens. Les versions rapportées par C. Monteil prêtent à Dina, le fondateur de Kumbi, capitale du Wagadu, une origine juive (Job) dans le premier cas, ou une origine iranienne (Salmān le Perse, compagnon du Prophète) pour la seconde version[28]. Ces concordances ne sont cependant qu'apparentes, car une analyse des récits du Wagadu montre que ceux-ci n'ont aucune prétention historique ; la portée de ces récits est autre, notamment religieuse et sociale. En ce sens, ils ne rejoignent pas les élaborations systématiques que renferme la thèse de l'origine syro-palestinienne des fondateurs de Ghana.

Il semble maintenant attesté que le peuplement néolithique du Sahara a été largement dominé par des Noirs, dont les traces sont repérables jusque dans l'Adrār. À la suite de l'assèchement climatique, le peuplement blanc (les Libyco-Berbères) s'est avancé vers le sud, mais s'est heurté à l'organisation des paysans noirs comme ceux du Dhār Tishīt, ancêtres des Soninke de Ghana. Les sites défensifs du Dhār Tishīt traduisent bien cette organisation des Noirs pour résister aux pressions des nomades libyco-berbères. Dans ces conditions, il est probable que les bases d'un État organisé comme celui du Ghana décrit par les sources arabes remontent à l'époque du Ier millénaire avant l'ère chrétienne, et il n'est pas impossible que la phase de Chebka, entre – 1000 et – 900, constitue une hypothèse crédible, comme cela a été suggéré par A. Bathily à la suite d'une interprétation des travaux de P. Munson[29].

26. T. Diallo, 1972.
27. M. Delafosse, 1912, vol. II, p. 198 et suiv.
28. C. Monteil, 1953, p. 370-373, 389-396.
29. A. Bathily, 1975, particulièrement p. 29-33.

Les hypothèses sur le très ancien peuplement noir de Ghana et sur son habitat initial au Sahara néolithique, dans une zone plus septentrionale que celle de leur pays actuel, ne sont pas arbitraires: elles semblent étayées par l'existence permanente d'éléments «résiduels» depuis la période arabe jusqu'à nos jours; c'est du moins ce que l'on observe avec le rôle attribué par les géographes arabes aux Gangara-Wangara, aux Bafūr, et surtout avec la présence actuelle des Noirs harātīn, qui sont dispersés à travers le Sahara.

Même en étudiant les textes arabes et les traditions orales, on voit que les Noirs remontaient, à l'époque historique, beaucoup plus au nord qu'aujourd'hui. Ils tenaient le Tāgant, l'Awkār, le Hōdh (Ḥawḍ), le Tīris et l'Adrār. Une analyse de ces données permet de situer les Soninke au Tāgant et au Hōdh, tandis que d'autres parties de la Mauritanie actuelle ont été habitées par des ancêtres des Serer et des Fulbe. Ces deux groupes ont jadis résidé ensemble, non seulement dans le sud de la Mauritanie, mais plus tard aussi dans le Fouta Toro[30]. Tandis que les Fulbe sont restés dans la vallée du Sénégal, les Serer sont descendus plus au sud, vers leur territoire actuel, dans le Sine-Saloum.

On a souvent trop insisté sur la dichotomie entre les Berbères nomades et la population noire sédentaire. Si la réalité des conflits entre ces deux groupes ne doit pas être niée, il ne faut pas oublier qu'en même temps les nécessités d'ordre économique et politique ont conduit les Blancs et les Noirs à une symbiose et une coopération réelle. C'est pourquoi il n'est plus permis d'interpréter seulement les relations des ethnies sahéliennes, blanches et noires, en termes d'affrontements raciaux et religieux[31].

La dispersion des Soninke, expliquée par la pression des Berbères, et particulièrement par celle des Almoravides, paraît avoir des causes multiples, parmi lesquelles le facteur climatique a joué un rôle prépondérant. Leur habitat original, le Wagadu de leur légende, a été situé dans une région dotée de conditions climatiques précaires, mais bien placée du point de vue commercial.

La légende de Wagadu nous apprend que les gens de Wagadu se sont enfuis vers le sud après une sécheresse qui dura sept années. Ce désastre climatique — qui rappelle la sécheresse des années 70 — semble être la première raison de dispersion des Soninke; leurs migrations les ont conduits partout dans le Soudan occidental, de la Gambie jusqu'au Songhay, mais un groupe bien plus considérable est resté sur leur premier territoire, dans l'Awkār et le Hōdh, où ils ont fondé leur premier État, l'ancien Ghana. Il n'est pas encore possible d'établir une chronologie, même approximative, de ces événements, mais il est plus que certain que les migrations des Soninke ont été l'œuvre de plusieurs siècles.

30. Voir T. Diallo, 1972.
31. J. Devisse, 1970; S. K. et R. J. Mcintosh, 1981.

L'émergence d'hégémonies soudanaises

Dans le Soudan central et oriental apparaissent, au cours du Ier millénaire de l'ère chrétienne, une série de sociétés organisées qui parviennent à édifier de véritables États. Certains, comme le Kānem ou le Ghana, ont atteint une puissance considérable. Mais d'autres, moins étendus, comme ceux des Hawsa, des Songhay, des Takrūr, sont en voie de formation. Les musulmans, en arrivant dans le Soudan aux premiers siècles de l'Islam, se trouvent en présence de ces ensembles avec lesquels ils doivent composer. Les étapes de la formation de ces États sont encore imparfaitement connues, mais on peut en esquisser les grandes lignes à travers les ensembles centrés sur le Ghana et le Kānem.

Parmi les plus anciens groupes homogènes du Soudan, le peuple kanuri occupe une place privilégiée. Sa constitution remonte à la période qui a suivi le dessèchement du Sahara. Les peuples noirs agriculteurs se replient autour de la dépression résiduelle du lac Tchad et se répartissent de part et d'autre d'une région au climat rigoureux et inhospitalier, le triangle délimité par la ligne Borku-Azben-Tchad. Tandis que les peuples dits de langue tchadique, tels que les Hawsa, s'installent à l'ouest de cette région, les groupes de langue teda-daza, notamment les Kanuri, les Kānembu, les Zaghāwa, occupent l'est. Les traditions locales attribuent la fondation de l'État kānem à un héros arabe, Sayf ben Dhi Yazan, qui s'est imposé à un groupe de nomades, les Magumi, établis au nord-est du lac Tchad[32].

Dans le Soudan occidental, l'empire de Ghana se construit sur une base ethnique très large : la grande famille manden se déploie depuis la forêt au sud jusque dans le Sahel voisin du Sahara. Le royaume de Ghana appartient à la partie septentrionale peuplée de Soninke qui sont en relation avec les nomades blancs du Sahara. Des traditions orales recueillies à Tombouctou près d'un millénaire après la fondation de Ghana rapportent que la première dynastie régnante de ce pays était blanche.

La fréquence avec laquelle des traditions orales nées au sein des sociétés soudanaises elles-mêmes attribuent leur fondation à des ancêtres blancs pourrait surprendre. Cela pose la question de l'origine des structures étatiques au Soudan. Pourtant, la date tardive de ces récits et la situation des sociétés noires qui les ont produits apportent des éléments de réponse : ces récits ne font que projeter dans le passé des faits qui leur sont contemporains. Les traditions orales relatives à des ancêtres blancs apparaissent en fait dans un contexte où les groupes berbères du Nord jouent un rôle dominant.

Le comportement des auteurs arabes sur cette question précise fournit de précieux éléments d'appréciation : d'une façon générale, la tendance est fort répandue dans le monde musulman de rattacher les classes dirigeantes d'un groupe ou d'une dynastie au Prophète ou à ses proches, ce qui permet de légitimer leur pouvoir[33]. Pourtant, les auteurs arabes antérieurs au milieu du VIe/XIIe siècle ne font aucune mention d'une origine blanche pour les dynasties qui gouvernent les États soudanais, qu'il s'agisse du Ghana, du Takrūr

32. Voir le chapitre 15 ci-après.
33. Voir le chapitre 4 ci-dessus.

5.2. *La mosquée de Tegdaoust/Awdaghust après fouilles et conservation des murs. Le mur de la Kibla est orienté au sud/sud-est.* [*Source:* IMRS (Institut mauritanien de la recherche scientifique), Nouakchott.]

ou du Songhay. Al-Bakrī, qui fournit le plus d'informations sur le Ghana au Ve/XIe siècle, ne laisse subsister aucun doute sur ce point : Ghana est gouverné par un roi noir qui est adepte de la religion traditionnelle africaine[34]. C'est seulement avec al-Idrīsī (VIe/XIIe siècle) que le thème des origines blanches se développe[35] ; on observe alors qu'il s'inscrit dans le contexte d'une expansion croissante de l'Islam au Soudan. De plus, al-Idrīsī est le premier à relater les événements à la suite de la conquête almoravide, dont l'élément actif est formé par les Berbères ṣanhādja du Sahara occidental. Une lecture critique à la fois des récits émanant de la tradition orale et des textes d'écrivains arabes plus récents qu'al-Bakrī permet de comprendre les raisons pour lesquelles le thème des origines blanches a pris cette ampleur ; on entrevoit ainsi l'importance de la thèse inverse que l'on a voulu supprimer.

Les États du Soudan sont des créations spécifiques des peuples noirs. Ils sont en contact avec les Berbères du rebord méridional du Sahara et entretiennent des rapports complexes avec ces voisins d'origine blanche. Certes, dans un premier temps, les agriculteurs noirs reculent sous la pression des pasteurs nomades pour s'installer dans les zones moins rigoureuses du Sahel, mais par la suite ils s'organisent pour mieux résister. Les Soudanais trouvent dans leur milieu les ressources politiques et sociales nécessaires pour affronter les menaces venant du désert. Mais l'antagonisme demeure permanent, puisque le puissant empire du Ghana est capable, après 380/990, de dominer économiquement Awdāghust grâce aux activités des Zanāta venus d'Afrique du Nord, et par conséquent d'établir l'hégémonie politique. Un siècle plus tard, le même Ghana perd, sous la pression des Almoravides, sa primauté incontestable parmi les États soudanais. Cependant, les tensions qui opposent les Berbères et les peuples noirs n'entraînent pas une prise en charge durable par les premiers des États soudanais, qui se sont donné une organisation solide.

Les moyens de la prospérité des États soudanais

La naissance et le développement des États du Soudan pendant cette période se fondent sur l'utilisation de certains instruments et de techniques qui ont permis à leurs détenteurs d'imposer leur loi aux petites unités formées par les groupes d'agriculteurs ou de pasteurs du Sahel. Deux facteurs semblent avoir joué à cet égard un rôle décisif : la possession du fer et l'usage du cheval et du chameau.

Des études, encore partielles, sur les métaux en Afrique noire ont mis en relation l'importance du fer avec la constitution des grands États soudanais. Outre l'importance qu'il peut avoir dans la pratique de la chasse et de l'agriculture, le fer est un instrument de puissance militaire qui confère à celui qui le possède une supériorité technique sur les autres. Or, en ce qui

34. J. M. Cuoq, 1975, p. 99-100.
35. J. M. Cuoq, 1975, p. 133.

concerne le Soudan, le rôle des armées a été déterminant dans la formation des États, qu'il s'agisse du Kānem ou de Ghana. On s'intéresse de plus en plus aux récits de la tradition orale ayant trait au commerce du fer et aux forgerons, qui forment une catégorie puissante à maints égards. Cela peut éclairer le problème concernant le rôle du fer dans les périodes anciennes; mais la question de la connaissance initiale et de la diffusion des techniques est bien plus complexe et peu étudiée.

Deux hypothèses sont en présence. Selon la première, le fer du Proche-Orient serait parvenu au Soudan par la vallée du Nil, avec l'important relais que constitue Méroé et sa métallurgie florissante[36]. De là, il se serait répandu au sud et à l'ouest, dans la savane. La seconde hypothèse fait venir le fer de l'Afrique du Nord. Il aurait été transmis par les Phéniciens et les Carthaginois (V^e siècle avant l'ère chrétienne), qui l'auraient apporté au Soudan. On a invoqué à l'appui de cette théorie l'existence des armes représentées sur les peintures rupestres découvertes au Sahara. Mais l'existence d'une métallurgie du fer en Afrique noire à une époque ancienne est attestée par les objets trouvés à Nok, dans la région située au sud du plateau de Jos, dans le Nigéria septentrional. Au III^e siècle avant l'ère chrétienne, le fer y était déjà d'un usage courant. Ces éléments nouveaux conduisent à réexaminer les théories précédentes et à suggérer plusieurs itinéraires pour la venue du fer en Afrique, sans exclure des foyers de métallurgie nés sur place.

Le fer est étroitement lié au cheval, comme cela a été souvent suggéré, car les deux instruments sont associés dans la constitution des grands États du Soudan. Le cheval est connu au Sahara dans la deuxième moitié du II^e millénaire et les premiers siècles du dernier millénaire avant l'ère chrétienne. Mais cet animal a suivi les mouvements de populations, se maintenant aussi au Maghreb pour la variété du cheval barbe, et au sud-est pour la race de Dongola. Le cheval barbe (race chevaline mongolique) est utilisé en Afrique occidentale dans le Hōdh et le Sahel, et jusque dans le Djerma. Mais dès le début de l'ère chrétienne, le cheval est remplacé pour les communications transsahariennes par un animal plus résistant aux rigueurs du désert: le chameau. Celui-ci joue un rôle considérable dans l'établissement des dominations soudanaises, du Takrūr jusqu'au Kānem. Dans tout le Sahel, on élève le chameau, qui est utilisé aussi bien pour le transport du sel que pour les razzias d'esclaves, ainsi qu'à des fins militaires[37].

Éléments d'une civilisation originale

Dans l'état actuel des connaissances sur les peuples du Soudan, une part très importante des études et travaux est consacrée aux échanges entre ces populations et leurs partenaires du Nord, Berbères et Maghrébins, au

36. Voir sur cette question Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. II, chapitres 11 et 21.
37. Sur l'introduction et l'importance des différents animaux, voir H. J. Hugot, 1979.

détriment des échanges au sein des communautés noires elles-mêmes ; cela vaut encore plus pour les rapports des grands États sahéliens avec les pays de la savane et de la forêt[38]. Ici, le matériau disponible pour la documentation est déficitaire et l'information actuelle ne favorise guère un rééquilibrage satisfaisant. On peut à tout le moins examiner la position des États noirs dans le rapport de forces qui est ainsi créé par les contacts entre les peuples berbères et maghrébins et les Noirs du Soudan à la faveur des relations transsahariennes. L'impression dominante que l'on en retire est qu'il s'agit d'une vaste entreprise d'exploitation des pays de l'Afrique subsaharienne par des États septentrionaux mieux équipés, dotés d'instruments et de techniques plus élaborés et plus variés empruntés à un monde méditerranéen fertile en inventions de toutes sortes, à la mesure de l'époque.

Un phénomène ancien et relativement régulier comme l'esclavage, du moins pour certains secteurs, suffirait à le montrer. De même, une bonne partie du réseau des échanges apparaît comme une création des maîtres berbères maghrébins et sahariens, qui sont à l'origine de l'apparition des principaux axes. On les retrouve tant aux débouchés du Nord que sur les itinéraires qui sont jalonnés de relais. Des luttes âpres se déroulent pour le contrôle des routes et les puissances du moment s'efforcent de réunir les conditions de sécurité satisfaisantes pour le bon déroulement d'un trafic souvent très lucratif. Le problème qui se pose alors est de connaître le comportement qu'adoptèrent les États du Soudan face à cette situation, en tenant compte des nombreuses conditions favorables aux gens du Nord et du déséquilibre qui en résulte à leur avantage. L'action des États noirs peut s'observer à un triple niveau : l'accroissement de leur puissance, le contrôle effectif du secteur qui relève de leur autorité et la pratique d'une politique conforme aux intérêts de leur peuple.

Les descriptions des rois de Ghana et de Kāw-Kāw (Gao) par al-Bakrī offrent une série de détails qui révèlent à quel point l'institution royale est valorisée dans les deux royaumes afin de susciter la vénération des sujets. Le roi de Ghana se distingue par un rituel vestimentaire : il est le seul avec l'héritier présomptif à pouvoir porter des vêtements cousus ; suivent les autres détails : bonnet doré et turban, colliers et bracelets. Le roi tient audience pour rendre justice dans le cadre d'un cérémonial impressionnant qui comporte une étiquette rigoureuse minutieusement décrite par al-Bakrī ; ce dernier relève une pratique qui s'avère d'une extrême importance, du fait de ses implications religieuses : les sujets du roi, à son approche, se prosternent et jettent de la terre sur leur tête[39]. Mais cette coutume, difficilement conciliable avec l'islam, est épargnée aux musulmans, qui se contentent de battre des mains. Enfin sont décrites les cérémonies grandioses qui marquent les funérailles du roi, la coutume d'enterrer des serviteurs avec le souverain, les sacrifices et les libations qui lui sont offerts, les bois

38. Voir chapitre 14 ci-après.
39. J. M. Cuoq, 1975, p. 99-100.

sacrés qui abritent les tombeaux des rois et leur caractère inviolable. Tout cela contribue à faire de la monarchie une institution sacrée et digne d'être révérée.

Quant au roi de Kāw-Kāw (Gao), al-Bakrī rapporte que son repas est entouré d'un rituel particulier: danse des femmes au son du tambour, suspension de toute affaire en ville pendant le repas du roi et annonce publique, par des clameurs et des cris, de la fin du repas royal[40].

La royauté de type sacré peut, au moins pendant la période islamique, apparaître comme un élément spécifique de la culture des grands États noirs du Soudan. L'interprétation de ce genre de monarchie a fait l'objet de tentatives de récupération qui s'appuyaient sur des théories diffusionnistes. Mais dans le contexte du Soudan médiéval confronté à un monde musulman relativement homogène, cette institution s'impose par son caractère original; aussi est-il significatif que les géographes arabes s'abstiennent de décrire, par exemple, la situation d'un souverain islamisé et intégré comme celui de Takrūr. On peut également considérer une telle institution comme un instrument efficace aux mains de ces sociétés pour assurer le gouvernement de leurs États, surtout quand il s'agit de royaumes qui exercent une hégémonie sur une aire très étendue, comme ce fut le cas pour Gao et Ghana.

Si les rois du Soudan ont autorité, pouvoir et puissance à l'intérieur de leurs États, fermement gouvernés au moyen d'une institution appropriée, ils maîtrisent aussi en partie les relations avec l'extérieur. On peut interpréter en ces termes les rapports de Ghana avec les Berbères qui régnent à Awdāghust depuis sa fondation au III^e/IX^e siècle par les Lamtūna. Les souverains de Ghana étendent leur royaume dans toutes les directions dès la fin du II^e/VIII^e siècle. L'existence d'un centre d'affaires berbère à l'extrémité méridionale du désert pouvait favoriser les échanges avec le Nord et, de ce point de vue, la ville d'Awdāghust avait sans doute raison d'être. Encore fallait-il concevoir leur rôle dans les limites compatibles avec la souveraineté de Ghana. Il leur suffisait d'être les courtiers et les intermédiaires d'un trafic dont le véritable pôle méridional devait être Ghana. Un accroissement de leurs prétentions et un renforcement du pouvoir lamtūna à Awdāghust pouvait constituer une menace pour l'État de Ghana parvenu à son apogée aux IV^e/X^e et V^e/XI^e siècles; ainsi s'explique l'installation d'un gouverneur soninke qui devait désormais contrôler le pouvoir des Lamtūna. L'encadrement soninke semble avoir rempli sa mission très efficacement puisque les Noirs garderont le contrôle de la situation à Awdāghust jusqu'à sa destruction, en 446/1055, par les Almoravides, qui supportaient difficilement son alliance avec Ghana[41].

Le contrôle de la situation politique est indissociable de la mainmise effective des Soninke sur l'ensemble du secteur économique dans la zone qui relève de leur mouvance. L'une des conditions nécessaires de ce pouvoir est de préserver le secret sur les sources de sa prospérité. Les souve-

40. Al-Bakrī, dans: J. M. Cuoq, 1975, p. 108.
41. Voir al-Bakrī, dans: J. M. Cuoq, 1975, p. 91-92. Voir chapitre 13 ci-après.

rains de Ghana ont exercé un contrôle strict et efficace dans ce domaine important, en particulier pour ce qui regarde les lieux de provenance de l'or et les conditions de son acquisition. Il n'est pas impossible que cela soit très ancien. Un récit comme celui de « l'échange muet » de l'or, fort répandu même au-delà de l'Afrique, a pu avoir, entre autres fonctions, celle de « brouiller les pistes »[42].

Le souverain de Ghana, en s'efforçant de tenir entre ses mains les ressorts des transactions économiques au sud du Sahara, pratique une politique intelligente : il prélève des taxes sur les opérations à l'entrée et à la sortie des marchandises de son territoire ; les marchands doivent payer deux fois pour le sel : un dinar à l'entrée et deux dinars à la sortie. Ghana joue ainsi le rôle de plaque tournante pour la distribution de ce produit vital qu'est le sel en Afrique subsaharienne. Le souverain de Ghana, selon al-Bakrī, se réserve toute la production des pépites pour éviter l'effondrement des cours de l'or[43]. Ayant parfaitement compris les mécanismes économiques au centre desquels se trouve Ghana, il entend maintenir le monopole d'un produit aussi capital que l'or. Ainsi, le monde noir organise son économie d'échange pour faire face au pouvoir des producteurs de sel, ce dernier produit étant échangé contre de l'or.

Dans ces conditions, il est peu probable que le commerce et tout le système d'échanges économiques qu'il implique aient été inspirés aux Noirs de Ghana par les Libyco-Berbères, comme cela a été parfois suggéré ; ces derniers ayant apporté non seulement le concept, mais encore les techniques de ce commerce qui inclut la traite des esclaves, auraient suscité la naissance de l'État de Ghana. La maîtrise exercée par les souverains soudanais sur le secteur des échanges qui leur appartenait ne permet pas d'avancer une telle hypothèse. Le cas des Sēfuwa du Kānem est instructif à ce propos. Ayant pris la relève des souverains zagāwa (dynastie des Duguwa) au moment de l'islamisation du Kānem, ils ont compris que l'évolution religieuse du pays pourrait constituer une menace pour leur économie dont le fondement principal était la traite des esclaves. Il est en effet interdit de réduire en esclavage un musulman libre. Comme l'a bien montré D. Lange dans son ouvrage sur les progrès de l'islam et les changements politiques au Kānem du Vᵉ/XIᵉ au VIᵉ/XIIᵉ siècle, les Sēfuwa ont prolongé un type de domination politico-économique qui rappelait les pratiques de leurs prédécesseurs non musulmans à l'époque zaghāwa[44].

Les rois du Soudan ont manifesté une grande habileté politique dans leurs rapports avec le monde musulman et la culture dont se réclamait l'ensemble des partenaires du Nord auxquels ils avaient affaire. Ils ont su utiliser à leur avantage les compétences disponibles chez les musulmans qui fréquentaient leurs États. Selon al-Bakrī, le roi de Ghana choisit ses interprètes, son trésorier et ses ministres parmi les musulmans[45]. Ainsi, en confiant des

42. Sur le troc muet, voir p. F. de Moraes Farias, 1974, p. 9-24.
43. J. M. Cuoq, 1975, p. 101.
44. D. Lange, 1978, p. 513 ; voir aussi chapitre 15 ci-après.
45. J. M. Cuoq, 1975, p. 99.

secteurs de son administration à des lettrés musulmans, il en attend une certaine efficacité. En contrepartie, il cherche à créer les conditions favorables à l'exercice de leur religion. Ghana, comme Gao, possède à côté de la ville du roi une ville où habitent les musulmans, avec douze mosquées ayant toutes leurs imams, leurs muezzins, leurs lecteurs. Des jurisconsultes et des érudits vivent également dans cette ville. Enfin, les musulmans ne sont pas astreints aux coutumes incompatibles avec leurs convictions religieuses.

Quant au souverain de Gao, il doit en principe être musulman ; du reste, les attributs de l'autorité royale qui lui sont remis au moment de l'investiture comportent, outre le sceau et le sabre, le Coran, « qui seraient, précise al-Bakrī, les cadeaux qu'envoya l'émir des croyants[46] ». Mais le fait que les deux souverains gouvernent des peuples qui pratiquent librement les religions du terroir pose le problème des relations du Soudan avec le monde musulman au cours de cette période initiale d'islamisation[47].

Au total, on peut retenir comme caractéristique des États du Soudan sahélien, qui correspondent à la partie connue du « pays des Noirs », la tentative permanente de contrôler de manière responsable leur environnement. De la sorte, on peut voir émerger une culture spécifique qui s'enracine profondément dans l'univers religieux traditionnel. Ce dernier a souvent servi à contester sans éclat, mais efficacement, bien des données qui arrivaient avec la prétention et le prestige d'une société apparemment plus équipée.

Conclusion

L'étude des mouvements de populations nécessite en tout premier lieu un bilan critique rigoureux qui permette de réexaminer les schémas si répandus concernant les migrations à très longue distance des peuples noirs. Les mouvements des peuples du Soudan avant le V^e/XI^e siècle n'ont rien de commun avec des déplacements anarchiques dans des espaces immenses.

La première mise en place part de la période finale du Néolithique, quand le Sahara, jadis florissant, devint stérile et inhospitalier au terme d'une « lente agonie ». Les Noirs, qui constituaient la dominante du peuplement saharien, durent se replier vers le sud pour chercher dans le Sahel des conditions favorables à la pratique des cultures. Ils abandonnèrent le terrain à des groupes de pasteurs nomades spécialisés qui s'adaptèrent aux conditions nouvelles sans renoncer à imposer leur loi aux peuples de la région sahélienne qu'ils soumettaient à des pressions fréquentes. Ces derniers retrouvèrent sur place d'autres groupes de Noirs avec lesquels ils s'organisèrent pour faire face aux menaces venant du Nord. De cette impulsion naîtront progressivement des ensembles socio-politiques plus ou moins étendus depuis le Kānem à l'est jusqu'au Takrūr à l'ouest, au cours de la période précédant l'arrivée de l'Islam au Soudan.

46. *Idem*, p. 109.
47. Voir sur ces problèmes les chapitres 3 et 4 ci-dessus, et le chapitre 28 ci-après.

En arrivant dans la zone saharo-soudanaise, les musulmans se trouvent en présence d'une série d'États déjà constitués ou en voie de formation. Le puissant royaume soninke de Ghana domine, entre Sénégal et Niger, le grand groupe manden tandis que, dans la partie orientale de la boucle du Niger, émerge le noyau de ce qui deviendra le royaume songhay. Ce royaume contrôle aussi bien le trafic du fleuve que la voie reliant le Niger à l'Afrique du Nord par l'Adrār des Ifoghas et le Hoggar. De l'autre côté du lac Tchad, les peuples sao sont en train de consolider leur position et acquièrent les instruments de leur future politique de conquête. Chevaux et chameaux les aideront à entreprendre une expansion systématique vers le nord où ils prendront place dans l'ensemble kanuri qui est en train de naître.

L'arrivée de l'Islam au IIe/VIIIe siècle introduit une nouvelle donnée qui, à partir du siècle suivant, deviendra un stimulant ; ce qui correspond à un accroissement dans les échanges économiques et culturels. Mais surtout, le facteur religieux commence à jouer un rôle important dans l'évolution politique et sociale que l'on observe depuis le Maghreb jusqu'au Soudan.

Cette période du IIe/VIIIe au Ve/XIe siècle est décisive pour les peuples du Soudan ; grâce à une organisation solide et à la structure puissamment centralisée de leur monarchie, ils ont su prendre conscience de la portée des échanges avec l'Afrique méditerranéenne et saharienne. Pourtant, leur préoccupation constante fut de conserver la maîtrise des transactions pour éviter de laisser aux intermédiaires sahariens la mainmise sur les échanges et les sources de leur prospérité. Néanmoins, percevant les avantages culturels et économiques de la présence de leurs partenaires septentrionaux, ils adoptèrent une attitude suffisamment tolérante vis-à-vis des mentalités et des exigences religieuses de ceux-ci, allant jusqu'à se convertir à l'islam tout en restant enracinés dans leurs propres traditions religieuses. Ce faisant, les dirigeants soudanais et surtout ceux de Ghana ont pu soutenir la concurrence avec leurs voisins ṣanhāḏja regroupés dans le mouvement almoravide au XIe siècle. Cela leur a évité une complète décadence, malgré l'assaut almoravide et une éclipse passagère. De cette façon, les États noirs ont réussi à sauvegarder leur personnalité et à assurer les bases d'une civilisation durable dont les développements ultérieurs s'expriment au Mali, au Songhay et dans les cités hawsa.

Note du rapporteur du Comité scientifique international

Dans le domaine de la métallurgie ancienne du fer en Afrique, les recherches progressent désormais rapidement et dans la clarté. Le temps des grands débats théoriques sur le diffusionnisme est clos. La présence de la production du fer par réduction en fourneau est aujourd'hui attestée par les fouilles et des datations recoupées en plusieurs points du continent, au moins cinq siècles avant l'ère chrétienne. Le Nigéria, mais aussi l'Aïr

nigérien, l'actuel Mali, le Cameroun, la République-Unie de Tanzanie, le Rwanda et le Burundi comptent, dans l'état actuel de la recherche, des sites de cette époque; bien entendu, cette liste est parfaitement provisoire; à peu près chaque année, des résultats nouveaux de la recherche modifient les données d'ensemble de cette question; d'où la mise en cause des systèmes diffusionnistes généraux ou restreints. Dès les premiers siècles de l'ère chrétienne, le fer est aussi produit dans la boucle du Sénégal et dans celle du Limpopo au Ghana. De nombreux chercheurs, africains et malgaches, sont actuellement au travail sur ce terrain de recherche, de la Mauritanie à Madagascar. Des colloques (par exemple, en 1983, à l'Université de Compiègne et au Collège de France à Paris [actes publiés], ainsi qu'à l'Université de Paris I [actes en cours de publication])[48] ont montré quelle importance technologique il faut attacher à cette production ancienne du fer africain par le procédé direct; ces recherches se développent parallèlement sur l'histoire de la métallurgie. En même temps a été commencé un travail très nécessaire de révision du vocabulaire descriptif de ces technologies, trop souvent flou et imprécis dans le passé.

48. Les actes du colloque de Compiègne ont été publiés, mais ni intégralement ni de façon satisfaisante; ceux du colloque au Collège de France ont été publiés sous le titre *Métallurgies africaines* (1983, Mémoires de la Société des Africanistes, n° 9, publié par Nicole Échard); quant aux actes du colloque de Paris I, ils sont toujours en cours de publication.

CHAPITRE 6

Les peuples bantuphones et leur expansion

Samwiri Lwanga-Lunyiigo et Jan Vansina

La grande majorité des populations occupant le tiers méridional du continent africain, de la frontière maritime camerouno-nigériane, à l'ouest, jusqu'au littoral frontalier somalo-kenyan, à l'est, et de là aux environs de Port-Elizabeth, au sud, parlent des langues étroitement apparentées que l'on appelle langues bantu.

La famille des langues bantu

Cette famille de langues compte plus de quatre cents parlers qui dérivent tous d'une même langue ancestrale appelée « proto-bantu ». Aucun doute à ce sujet n'est plus permis, en raison des ressemblances qui existent entre leurs caractéristiques lexicales, phonétiques, morphologiques (grammaticales) et syntaxiques. De telles similitudes ne sont le fait ni du hasard ni d'emprunts. Elles doivent se référer à une parenté commune dont un exemple nous est donné par le terme signifiant « gens ». Ses formes sont, dans les différentes langues suivantes : en duala : *bato* ; en fang : *bot* ; en tio : *baaru* ; en kongo : *bantu* ; en mongo : *banto* ; en bushong : *baat* ; en luba : *bantu* ; en rwanda : *abantu* ; en shona : *vanhu* ; et en herero : *abandu*.

Les formes se ressemblent toutes. A l'analyse, on voit qu'elles dérivent toutes de la forme *ntu* pour la racine, et *ba-*, marque du pluriel, pour le préfixe. En outre, les différences entre langues sont régulières : on les retrouve dans d'autres comparaisons. Ainsi, tous les *t* en seconde position de la racine deviennent *r* en tio. Cela exclut une ressemblance due au hasard et à des

emprunts. On a pu établir un lexique proto-bantu pour plus de cinq cents racines[1], qui suivent toutes les correspondances phonétiques régulières.

Mais le lexique n'est qu'un aspect de la langue. Le système morphologique (grammatical) des langues bantu présente également, jusque dans les détails, des analogies. Dans l'exemple cité ci-dessus, le préfixe régit les accords (concordances) grammaticaux et appartient lui-même à une série de classes de préfixes. Le préfixe singulier correspondant est *mu-*, et en combinaison avec la racine, le mot signifiera alors « personne ». Le système des accords, la formation des adjectifs, des pronoms de toutes sortes, la structure du verbe en parties — préfixe, marque, infixe, racine, extension, finale — et les fonctionnements de ces parties, les invariants, la formation déverbative des substantifs (formes nominales), tout cela est aussi semblable entre ces langues que le sont les grammaires des langues romanes dérivant du latin. Aussi existe-t-il une grammaire du bantu commun[2]. Enfin, ce qui vaut pour la morphologie est également vrai pour la syntaxe et pour le système phonologique. D'où la constatation que plus de quatre cents langues répandues sur un tiers de ce grand continent dérivent d'une seule langue ancestrale. Les implications historiques d'un phénomène d'une telle envergure sont évidentes.

Origines et sous-divisions des langues bantu

Le phénomène ne passa certainement pas inaperçu. Déjà les premiers navigateurs portugais, au commencement du XVI^e siècle, ont été surpris par la parenté linguistique existant entre les habitants du Royaume du Congo et ceux du littoral oriental du continent. Depuis que Wilhem Bleek[3] identifia le premier en 1862 le groupe des populations de langues bantu et baptisa cette famille du nom de « Bantu », d'après la reconstruction du mot signifiant « gens », les anthropologues, les linguistes et les historiens, entre autres, se penchent avec curiosité sur la question bantu et s'efforcent d'expliquer les origines et les mouvements de ces populations. Dès 1886, H. H. Johnston esquissa une hypothèse pour localiser le berceau de la proto-langue et pour retracer l'histoire de sa diffusion géographique. Son étude, publiée en 1919 et 1922, constitue la première tentative sérieuse pour découvrir les origines des Bantu et pour reconstituer le processus de leur dispersion. En se fondant sur des facteurs linguistiques, il situa les ancêtres des Bantu dans le Baḥr al-Ghazāl, « non loin du Baḥr al-Djabāl, à l'est du Kordofān, au nord, ou des bassins de la Bénoué et du Tchad, à l'ouest ». Selon lui, les Bantu se déplacèrent d'abord vers l'est en direction du mont Elgon, puis de là vers les rives nord du lac Victoria, la Tanzanie continentale et la forêt du Zaïre,

1. M. Guthrie (1967-1971) rassemble les données connues. A comparer avec A. E. Meeussen, 1969.
2. C. Meinhof, 1906. Une nouvelle grammaire comparative est en cours d'élaboration dans les centres de Leyde et de Tervuren.
3. W. H. I. Bleek, 1862-1869.

la véritable pénétration en Afrique centrale et méridionale commençant vers –300[4].

En 1899, Carl Meinhof apporta la preuve formelle (par la phonétique) de l'unité des langues bantu. Depuis cette époque jusqu'à nos jours, des linguistes, souvent appelés « bantuistes » n'ont cessé d'approfondir la connaissance de cette famille de langues[5]. Deux grandes hypothèses visant à expliquer les origines des peuples parlant les langues bantu ont été émises par des linguistes. Selon Joseph Greenberg, les peuples bantu seraient originaires de la zone où les langues bantu sont les plus divergentes; s'appuyant sur cette supposition, il situe le berceau de ces peuples au Nigéria, dans la région de la Bénoué moyenne, au nord-ouest du vaste territoire où les langues sont solidement implantées[6].

Comme cette conclusion ne fut pas acceptée par l'influent bantuiste Malcolm Guthrie, elle fit par la suite l'objet d'examens rigoureux; elle est cependant aujourd'hui admise par tous les linguistes. Pour Guthrie, les origines des « Proto-Bantu » devaient se situer dans la région où les langues bantu sont les plus convergentes, soit autour des bassins des rivières Congo-Zambèze, le noyau se trouvant dans la province du Shaba au Zaïre[7]. C'est sur ces hypothèses discordantes avancées par d'éminents linguistes que de nombreux spécialistes ont construit leurs propres théories sur les origines et l'expansion des Bantu.

L'éminent historien Roland Oliver, partant du principe que les thèses de Greenberg et de Guthrie sont complémentaires, élabora une théorie brillante divisant en quatre phases l'expansion des Bantu, depuis leurs territoires d'origine d'Afrique occidentale jusqu'en Afrique du Sud, à savoir: une très rapide migration le long des voies d'eau du Congo (Zaïre) de petits groupes de populations parlant des langues « pré-bantu », depuis les régions boisées du centre du Cameroun et l'Oubangui jusqu'à des régions de même caractère au sud de la forêt équatoriale du Zaïre; un renforcement progressif de l'implantation de ces populations immigrées et leur expansion à travers la région boisée s'étendant d'un littoral à l'autre et embrassant le centre de l'Afrique, depuis l'embouchure du Congo (Zaïre) au Zaïre sur la côte occidentale jusqu'au fleuve Rovuma en Tanzanie sur la côte orientale; la pénétration rapide des Bantu dans la région plus humide située au nord et au sud de leur précédente zone d'expansion latérale; et l'occupation du reste de l'actuelle Afrique bantu, processus qui commença au cours du Ier millénaire avant l'ère chrétienne pour ne s'achever que vers le milieu du IIe millénaire de l'ère chrétienne[8].

Depuis 1973, trois équipes de linguistes, travaillant indépendamment, ont prouvé que Guthrie avait tort. Leurs données, quoique différentes, sont

4. H. H. Johnston, 1919-1922.
5. C. Meinhof, 1899. Pour l'historique et la bibliographie de la question, voir J. Vansina, 1979-1980.
6. J. H. Greenberg, 1972.
7. M. Guthrie, 1962.
8. R. Oliver, 1966; depuis quelques années, R. Oliver a totalement abandonné cette thèse. Voir R. Oliver, 1979.

toutes fondées sur une approche similaire (basée sur des examens de lexique). Une des études utilise en fait les enseignements mêmes de M. Guthrie.

La preuve que les langues bantu ont bien un berceau occidental est donc faite. Dans l'idéal, on devrait pouvoir recomposer les voies de diffusion et les modes de développement de ces langues en retrouvant les sous-groupes qui composent leur famille. Toute comparaison en linguistique historique essaie en effet d'ériger un arbre généalogique où l'ancêtre de la famille apparaît comme l'ancêtre direct des ancêtres de sous-groupes, eux-mêmes antérieurs aux ancêtres de sous-groupes de langues, etc. Pour ce faire, on peut comparer massivement et le lexique fondamental (lexicostatistique) et les faits grammaticaux. Jusqu'ici, personne encore n'a pu proposer une subdivision généalogique du groupe des langues bantu qui soit assez sûre pour être vraiment acceptée, et ceci à cause de ce que les linguistes appellent « les phénomènes de convergence », c'est-à-dire des emprunts massifs entre langues bantu depuis l'époque de l'ancêtre commun jusqu'à nos jours. Au niveau des similarités, il est fort difficile de distinguer ce qui est emprunt de ce qui remonte à un ancêtre de sous-groupe commun. Cette situation elle-même est d'une importance capitale pour les historiens, car elle prouve que, de tout temps, les différents groupes bantuphones sont restés en contact étroit avec leurs voisins. Il n'y a donc jamais eu de populations vraiment isolées les unes des autres.

Les études en cours utilisent des ordinateurs et établissent des schémas de divergences génétiques à partir soit d'éléments comparatifs du vocabulaire de base soit — également depuis très peu de temps — d'éléments grammaticaux[9]. On peut en conclure, et le consensus entre linguistes existe sur ce point, qu'il y eut deux grands blocs de langues bantu, celui de l'ouest qui s'étend surtout sur la forêt équatoriale, et celui de l'est qui va de l'Ouganda au Cap.

En outre, les langues du groupe oriental sont plus proches les unes des autres que ne le sont les langues du groupe occidental entre elles. C'est dire que l'extension du groupe oriental a été plus tardive et plus rapide que celle du groupe occidental, si on accepte que le taux de changement et l'importance de la convergence étaient identiques dans les deux cas, ce qui n'est pas nécessairement vrai. D'un autre côté, l'accord est général quant à la réalité de petits groupements génétiques ne remontant pas très loin dans le passé linguistique. Ainsi, il existe un groupe génétique kongo ou un groupe génétique des langues de la région des Grands Lacs. Les études récentes indiquent de mieux en mieux quels sont ces groupements minimaux.

On n'a pas attendu les résultats de ces études pour subdiviser les langues bantu. M. Guthrie réalisa dès 1948 un classement dit « pratique », dans lequel

9. Y. Bastin, A. Coupez et B. de Halleux, 1981. Les comparaisons entre les deux types de données permettent d'atteindre à une quasi-certitude en cas de congruence. Le bloc bantu occidental se détache nettement du bloc oriental et, à l'intérieur du premier, un groupe du nord-ouest se détache clairement du groupe central de la forêt. Le programme par ordinateur se développe au fur et à mesure que de nouvelles données sont récoltées.

6.1. *L'expansion bantu.*
[*Source :* J. Vansina.]

la comparaison des données existantes permettait de regrouper des blocs de langues géographiquement contigus dans des zones « de ressemblance »[10]. Le classement n'était que provisoire et pratique, si pratique qu'on l'utilise encore souvent de nos jours. On attribue à chaque zone une lettre de A à T, suivie d'un chiffre pour tout groupement plus petit et d'un second chiffre correspondant à la langue elle-même. A70 désigne le groupe des langues dites « pahouin » et A74 le fang.

A priori, du point de vue historique, cette classification n'a pas de valeur. Les essais de plus en plus poussés pour arriver à une classification historique le démontrent. Même les sous-groupes désignés par des chiffres ne peuvent pas toujours être rapprochés. Et on ne peut pas utiliser la classification pratique comme argument historique. Ainsi ne peut-on arguer du fait que le benga du Gabon et le bubi de l'île de Malabo appartiennent tous deux au groupe A30 pour supposer que les parlers bantu bubi dérivent de la côte occupée par les Benga ou que les Benga viendraient, eux, de l'île. Le classement n'a pas de valeur probante en matière historique.

En gros, on voit cependant que certaines zones correspondent mieux que d'autres à des réalités génétiques. Parmi celles qui sont « sans objet », on mentionnera la zone B (Gabon/Congo), l'ancienne zone D de Guthrie qui, depuis longtemps, a été reclassée en D et J, ainsi que, d'une façon moins évidente, les zones F et P. Si, d'une part, les inconvénients du maniement d'un système sans valeur historique sont énormes, d'autre part, les linguistes résistent à l'introduction d'un système de notation ou d'une terminologie génétique tant que la preuve n'est pas vraiment faite que telles sont les subdivisions de la famille bantu.

La tâche sera longue. D'abord parce que, même pour le lexique de base, on ne dispose aujourd'hui de données que sur la moitié environ des langues bantu. Or, pour avoir des documents valables, il faut au moins des notations linguistiquement correctes, un vocabulaire plus étendu et une esquisse grammaticale pour chaque langue. Avec cela, on peut travailler en confiance. Par la suite, ce sont des dictionnaires et des grammaires complètes qui devront servir de base à des travaux vraiment définitifs. Il en existe très peu aujourd'hui. Le patrimoine linguistique des bantuphones reste encore largement à dépouiller. Une autre difficulté réside dans le fait que, pour une bonne partie de son histoire, le développement des langues bantu s'est fait par la différenciation d'une langue par rapport au noyau (origine) ou, au mieux, d'un petit nombre de parlers divergents du noyau. Cela veut dire que l'on ne peut pas opposer des blocs de langues les uns aux autres comme on peut le faire, par exemple, pour les langues indo-européennes. Il est nécessaire qu'à la longue chaque langue bantu, ou presque — surtout à l'ouest —, soit suffisamment connue; ainsi pourra-t-on la situer dans une perspective historique correcte[11]. Il n'existe pas d'autre solution.

10. M. Guthrie, 1948.
11. C'est chez B. Heine (1973) que le mécanisme est le mieux décrit; B. Heine, H. Hoff et R. Vossen, 1977.

Linguistique et histoire

Indéniablement, les données linguistiques ont des implications historiques. La diffusion, sur une aire aussi étendue, d'une même famille de langues doit avoir une cause. Mais laquelle ? Tous les auteurs ont pensé que ces langues se sont répandues à la suite de la migration de leurs locuteurs. On aurait ici les traces d'une migration à une échelle extraordinaire. Les auteurs ont eu aussi tendance à rapprocher, sinon même à confondre, langue, culture et race. Beaucoup espèrent retrouver une société bantu, une culture bantu, une philosophie bantu. Celles-ci se seraient maintenues dans une région allant du noyau initial jusqu'aux confins du continent, pendant les millénaires qu'a duré cette expansion. Mais ces suppositions sont-elles valables ?

En ce qui concerne l'équation langue-culture-race, on peut dire qu'elle ne tient pas. Et cela se démontre facilement. Le bira, par exemple, est parlé par des agriculteurs-trappeurs de la forêt du nord-est du Zaïre, ainsi que par des Pygmées chasseurs qui vivent en symbiose avec eux ou avec d'autres planteurs voisins. La même langue est donc parlée par deux groupes ethniques différents. En outre, cette langue est utilisée par les Bira de la savane qui, eux, sont agriculteurs, menant un genre de vie fort différent de celui des Bira de la forêt[12]. Voilà donc une langue qui ne correspond pas à une seule culture. En revanche, chaque culture et chaque mode de vie y afférent se retrouvent chez des gens qui parlent des langues différentes et dans des communautés avoisinantes. Les Bira de la forêt vivent comme les Walese qui, eux, parlent un idiome soudanais central. Les Pygmées vivent comme les chasseurs pygmées voisins, qui parlent des langues soudanaises, et les éleveurs vivent comme des éleveurs parlant soit des langues soudanaises centrales, soit des langues bantu, soit même des langues nilotiques. Aucune correspondance étroite n'existe entre langue et culture.

On objectera bien sûr que le cas précité s'explique. Les Pygmées ont repris la langue des agriculteurs à qui ils ont été associés ; ceux-ci, en forêt, ont hérité de la culture des gens de la savane quand ils ont émigré en savane, à moins que le groupe n'ait d'abord vécu en savane et ne se soit adapté à la forêt. Peu importe. A l'origine, il n'existait qu'une communauté qui parlait cette langue et l'équation langue-culture-race était valable. On peut citer évidemment beaucoup de cas où culture-langue-race se recouvrent. Encore peut-on rétorquer que la communauté bira ne fut sans doute pas la seule de la famille à laquelle elle appartenait à suivre le mode de vie qui était le sien, à posséder certaines structures sociales, et même certaines formes d'expression culturelle : elle partageait vraisemblablement tout cela avec des locuteurs d'autres langues.

Il est vrai qu'à l'origine il existait une communauté bantu parlant la langue proto-bantu, appartenant donc à une seule « race » et suivant un même mode de vie. Encore la chose n'est-elle pas entièrement certaine puisque des sources indiquent que cette communauté était fort attachée à la pêche mais que, parmi les groupes qui en faisaient partie, certains s'adonnaient sans

12. M. A. Bryan, 1959, p. 89-90.

doute plutôt à l'agriculture. En outre, tout ce que nous savons de la culture proto-bantu provient des langues. Il est tout à fait possible qu'à ce moment-là des situations comme celles des Bira existaient. Bien plus, elles ont vraiment dû exister après, puisque des autochtones abandonnèrent leurs langues pour commencer à parler un idiome bantu.

L'autre présupposition, la diffusion par le biais des migrations, n'est pas aussi probante qu'elle en a l'air. Les langues romanes, par exemple, ne se sont pas répandues par migration massive des habitants du Latium. Il existe toute une gamme de mécanismes socio-linguistiques qui entraînent des changements dans la localisation géographique des langues. Un des plus importants est le changement de langue. Une population apprend une langue étrangère, devient parfaitement bilingue et ensuite abandonne son propre idiome pour ne parler que la langue étrangère. C'est ce qui arriva aux Sekyani du Gabon qui sont aujourd'hui tous bilingues en mpongwe et qui sont en train de perdre leur parler original. C'est ce qui arriva aux habitants du Cap occidental et de la Namibie du Sud, qui perdirent leurs idiomes khoi et san pour ne plus parler que l'afrikaans. Ce sont des rapports de force socio-culturels qui déterminent ces changements. C'est l'Empire romain qui explique la diffusion des langues latines et l'Empire chinois, avec une émigration soutenue à partir du Nord, qui explique la sinisation de la Chine du Sud. Des processus démographiques jouent aussi. Les conquérants normands de l'Angleterre perdirent l'usage du français, absorbés par leurs sujets plus nombreux; la même chose leur était advenue auparavant en Normandie, où ils avaient adopté le français. Des prédominances commerciales ou culturelles peuvent aussi intervenir. Les Sekyani apprirent le mpongwe parce que c'était la langue commerciale du lieu. La prédominance culturelle de la France en Europe explique l'expansion du français en Belgique au XVIII^e siècle. Ajoutons enfin que, dans de nombreux cas, les liens commerciaux, socio-politiques et même religieux peuvent créer de nombreux idiomes communs, dérivés d'une langue de prestige. Ce sont les koine, les créoles et les sabirs. Vu le caractère massif des phénomènes de convergence entre langues bantu, ce cas a dû se présenter plus d'une fois. A des époques assez récentes, on citera le lingala ou le kiswahili, ou encore le monokituba, comme langues de traite qui sont des créoles.

L'historien qui veut mieux comprendre les causes de l'expansion bantu doit raisonner par analogie et se rappeler constamment toute la gamme des mécanismes socio-linguistiques qui sont impliqués. Il ne peut attribuer automatiquement le tout à des migrations. De toute façon, vu la densité probable de la population avant l'ère chrétienne, il ne peut poser comme postulat l'existence de migrations massives, mais doit invoquer des supériorités locales démographiques ou des avantages sociaux, économiques, culturels ou politiques pour expliquer le phénomène. Et puisque l'histoire de la diffusion des langues bantu est si longue et l'aire affectée si vaste, on doit accepter qu'à un moment ou à un autre, presque tous les mécanismes, sinon tous, connus par analogie, ont pu jouer.

En fait, le seul résultat direct qui découle des données linguistiques est une reconstitution de la communauté proto-bantu à partir de ce que révèle

son lexique. Ce lexique se réfère à une époque, non à un moment. Car la langue proto-bantu évoluait, se composait de différents dialectes, se différenciait d'autres langues apparentées. Le lexique bantu utilisable aujourd'hui[13] se réfère au groupe bantu, dans le sens étroit du terme, à ce « bantu commun » qui nous est chronologiquement le plus proche. La reconstruction du lexique, facile à prouver quant à la forme, ne l'est pas toujours quant au sens. Car le sens aussi change avec le temps et le sens d'aujourd'hui dans les différentes langues peut varier considérablement. Ainsi, la racine *kùmù* signifie « guérisseur » ou même « devin » à l'est et « chef » à l'ouest, encore que, dans un bloc de langues de l'ouest (les A70), il signifie « richard ». On peut évidemment rapprocher leur sens et considérer le chef proto-bantu comme un chef riche et guérisseur-devin. Mais la chose risque d'être artificielle. En fait, dans ce cas-ci, on ne pourra donner comme sens que « dirigeant », qui est exact, mais devient vague.

Du vocabulaire ancien, on déduit cependant que la communauté qui parlait le bantu ancestral pratiquait la culture d'ignames, d'autres racines et même de céréales. Elle ne connaissait que la chèvre comme animal domestique. Elle chassait (avant tout le phacochère), mais elle était surtout spécialisée dans la pêche. En fait, on l'a vu, la langue pourrait avoir été commune à deux communautés menant des genres de vie assez différents. La parenté servait de principe d'organisation interne et la communauté disposait d'une série de spécialistes, de dirigeants et de « religieux ». La notion d'ancêtre et la croyance en la sorcellerie étaient bien établies. On peut même saisir quelques détails sur l'attitude des groupes de donneurs de femmes envers les receveurs d'épouses. Mais l'étude du vocabulaire est loin d'être terminée et on peut s'attendre un jour à retrouver ici une description bien plus complète.

Le lexique, en corrélation avec l'archéologie et la connaissance du berceau de la communauté, permet de dater le début de l'expansion bantu. Elle remonte au Néolithique. Les Bantu pratiquaient l'agriculture (culture de céréales entre autres), mais ne connaissaient pas la technologie des métaux. Cela permet de dater le proto-bantu entre – 1000 (ou même plus tôt) et – 400[14].

L'expansion se fit sur une longue durée puisqu'au XIX^e^ siècle, elle n'était pas complètement terminée en Afrique orientale[15]. Mais les premiers voyageurs arabes ont rapporté des termes bantu de la côte orientale de l'Afrique. Vers le VIII^e^ siècle, il existait donc des communautés bantuphones sur les rives de l'océan Indien. On peut en conclure que l'expansion bantu s'étend non seulement sur un tiers du continent, mais couvre deux à trois millénaires dans le temps. Quoi d'étonnant dès lors à ce qu'on ne dispose que de vues très générales et souvent fort divergentes sur son déroulement !

13. M. Guthrie, 1967-1971, vol. 2 ; A. E. Meeussen, 1969.
14. T. Shaw, 1978, p. 60-68, 78-80 ; p. de Maret et F. Nsuka (1977) font le point sur la question de la métallurgie.
15. Comme on le voit à travers le cas des Mbugwe en Tanzanie.

Linguistique et archéologie

La stratégie suivie par les savants est claire. Elle apparaît dans la façon dont on a fixé les débuts de l'expansion. Il faut déceler dans le lexique des données que l'on puisse retrouver dans les sites archéologiques, ou encore, et c'est moins probant, rapprocher la preuve archéologique de migrations sur des grandes étendues de ce que l'on sait sur la diffusion des langues bantu.

En principe, la solution viendra de là. Mais quand on sait que les spécialistes indo-européens s'en tiennent encore à des théories fort divergentes pour leur domaine, alors que toutes les langues de cette famille sont bien décrites et que les fouilles ont été bien plus nombreuses qu'en Afrique, on devine que la reconstitution des processus n'est ni facile ni rapide. On peut mentionner les difficultés les plus évidentes. Un site du premier âge du fer est postérieur à l'origine de l'expansion des langues bantu. Mais on ne peut en déduire pour autant qu'il n'y eut que les bantuphones dans ce tiers de l'Afrique qui surent fondre le fer. On ne peut pas attribuer systématiquement tout site de l'âge du fer à une population parlant bantu. On peut retracer en Afrique orientale la diffusion fort rapide d'un type de poterie des débuts de l'âge du fer. Et comme les sites se trouvent tous dans l'aire d'expansion des langues bantu orientales, on s'est appuyé sur cette coïncidence (aux sens littéral du mot) pour déclarer que là se trouvait la trace archéologique de l'expansion bantu[16]. Mais tout d'abord, on ne possède que fort peu de résultats de fouilles d'autres régions de l'Afrique bantuphone. Ensuite, il est tout aussi plausible de voir en cette propagation rapide du fer la trace d'une diffusion très prompte due aux forgerons/potiers, qui représentaient peut-être une minorité infime de la population parmi laquelle ils s'installèrent.

Il ne faut jamais perdre de vue que l'archéologie est incapable de prouver quelle était la langue parlée par ceux qui ont soit fait soit utilisé des poteries, cultivé des céréales ou fabriqué les objets en métal, en pierre ou en os que recèlent les sites. Les données linguistiques et archéologiques peuvent toutefois être rapprochées: plus la corrélation semble extraordinaire, plus elle aura de valeur probante.

Il n'est pas question de passer ici en revue les sites du premier âge du fer, puisque différents chapitres du volume précédent l'ont fait. On notera seulement que les plus anciens sites de bantuphones correspondent sans doute à des outillages néolithiques et que les sites de l'âge du fer en Afrique méridionale, centrale et orientale « peuvent » correspondre aux traces laissées par des bantuphones[17].

L'expansion bantu

Deux théories existent pour expliquer les raisons de l'expansion des Bantu à partir de leurs territoires d'origine. L'une est que l'abandon d'une éco-

16. Surtout D. W. Phillipson, 1977*a*, p. 102-230, plus particulièrement p. 210-230.
17. Voir Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. II, chapitres 25 et 27.

nomie précaire de chasse et de cueillette au profit d'une économie fondée sur l'agriculture entraîna une explosion démographique, laquelle à son tour fut suivie de migrations de populations à la recherche d'un espace vital. L'archéologue Merrick Posnansky écrivait vers 1962 que les migrations de peuples bantu partis d'Afrique occidentale en direction de l'Afrique centrale étaient le fait de populations agricoles, et que le mouvement se développa après que les techniques agricoles (culture de la banane et de l'igname) introduites par les Indonésiens entre — 400 et + 200 eurent été transmises aux populations forestières d'Afrique centrale[18]. Une autre théorie, de conquête celle-là, établit un lien entre l'expansion des Bantu et les débuts de l'âge du fer: le travail de ce métal aurait facilité, grâce au perfectionnement de l'outillage, la production agricole et permis aux Bantu d'établir leur domination sur les peuples des régions où ils s'installèrent. Le principal tenant de cette théorie, C. C. Wrigley, affirme que les Bantu «étaient une minorité dominante, spécialistes de la chasse au javelot, faisant constamment de nouveaux adeptes […] grâce à leur fabuleux prestige de pourvoyeurs de viande, lançant sans arrêt de nouveaux groupes d'aventuriers dans toutes les directions, jusqu'à ce que la totalité du subcontinent austral connût l'usage du fer et parlât le bantu[19]». A en juger par la nature des migrations dans la seconde partie du présent millénaire, les incessants mouvements des Bantu au cours du Ier millénaire de l'ère chrétienne en Afrique subéquatoriale peuvent s'expliquer par des raisons différentes et probablement plus graves. Les famines, la recherche de conditions d'existence plus favorables, terres de culture et pâturages meilleurs par exemple, les épidémies, les guerres et le simple esprit d'aventure ont pu également motiver les premiers déplacements des peuples bantu, mais on n'a jusqu'ici prêté que peu d'attention à toutes ces raisons.

Pour en revenir aux théories de l'explosion démographique et de l'esprit de conquête, on doit noter que l'introduction de l'agriculture se fit graduellement et ne remplaça que peu à peu en Afrique subéquatoriale une économie à l'origine fondée sur la chasse et la cueillette. En réalité, ces deux types d'économie se complétaient, comme elles le font encore de nos jours dans certaines régions d'Afrique; de sorte qu'on ne doit pas considérer les débuts de l'agriculture comme un tournant capital. Ce fut un processus évolutif qui n'a pu conduire immédiatement à une révolution démographique exigeant que les Bantu émigrent en masse en quête d'espace vital. Le travail du fer ne révolutionna l'agriculture que progressivement, parce que ce métal ne fut d'abord produit qu'en faible quantité en Afrique bantu. La technologie du fer ne révolutionna guère l'agriculture au cours de la première période de l'âge du fer. Jusqu'au début de ce siècle, c'est surtout par le feu que les défrichements de forêts ou de savanes se sont effectués, et le bâton pointu a survécu en Afrique jusqu'à nos jours. A plus forte raison au début de l'âge du fer ! Sans aucun doute, la technologie du fer a amélioré la

18. M. Posnansky, 1964.
19. C. C. Wrigley, 1960, p. 201.

panoplie des armes dont disposaient les Bantu de cette époque, le javelot et la flèche à tête métallique constituant les plus connues de ces armes nouvelles ; mais il est probable que, pendant longtemps, elles ne furent pas considérées comme plus efficaces que les flèches à tête de pierre ou d'os, que les javelots et massues de bois, et ne rendirent pas leurs possesseurs plus agressifs.

L'expansion des Bantu ne prit pas la forme d'un exode d'une région à une autre. Ce furent sans doute des déplacements de petits groupes d'un village au village voisin, avec parfois retour au point de départ, processus qui se répéta bien souvent jusqu'au jour où les générations successives finirent par atteindre les quatre coins de l'Afrique subéquatoriale, peut-être en l'espace d'un millénaire ou davantage. Il ne faut pas s'imaginer que les migrations des Bantu furent une progression linéaire, unidirectionnelle, un perpétuel mouvement en avant. Au cours des millénaires, des mouvements dans tous les sens se sont certainement produits.

Toutes ces considérations étant posées, que peut-on dire aujourd'hui au sujet de l'expansion bantu ? Le proto-bantu se parlait dans une région frontalière sur le plan écologique, disposant donc d'un environnement assez riche, pour autant que ses habitants puissent l'exploiter. Il est probable qu'il y eut ici migration, au moins en petit nombre, d'un excédent de population et qu'en outre des villages entiers, tous les dix ans environ, se déplaçaient pour être près des champs nouvellement défrichés : c'est sans doute petit à petit qu'ils pénétrèrent dans la forêt. La distribution des langues du nord-est, bien distinctes de celles du centre de la forêt équatoriale[20], montre qu'elles se sont disséminées dans trois directions principales : le long de la mer, vers le sud et au-delà de la mer, d'abord vers l'île de Malabo. Peut-être dans ce premier mouvement les langues atteignirent-elles même l'estuaire du Gabon. En second lieu, elles arrivèrent à la lisière de la forêt, à l'est, au moins jusqu'à la rivière Sangha. Le troisième mouvement se caractérisa par une pénétration dans la forêt à partir de différents endroits de la lisière, soit par la progression normale de la dérive agricole, soit peut-être à nouveau par l'action de pêcheurs sur la Sangha.

Le premier succès des Bantu fut de s'assurer la maîtrise de l'environnement forestier du Zaïre. Leur infiltration dans la forêt se fit en deux étapes : du nord au sud, les Bantu se contentant de suivre les rivières et les étroites bandes de terres alluviales, et la destruction progressive de la forêt primitive par des populations bantu agricoles avançant sur un large front.

Les débuts de la période agricole et de l'âge du fer de la région proto-bantu occidentale sont très mal connus. On pense toutefois que le Zaïre équatorial fut un centre indépendant de développement agricole, développement fondé sur l'importance capitale donnée à l'igname et à l'huile de palme[21]. Dans l'île de Malabo, le développement agricole axé sur la production d'huile de palme s'amorça au VI^e siècle, et on peut penser que l'agricul-

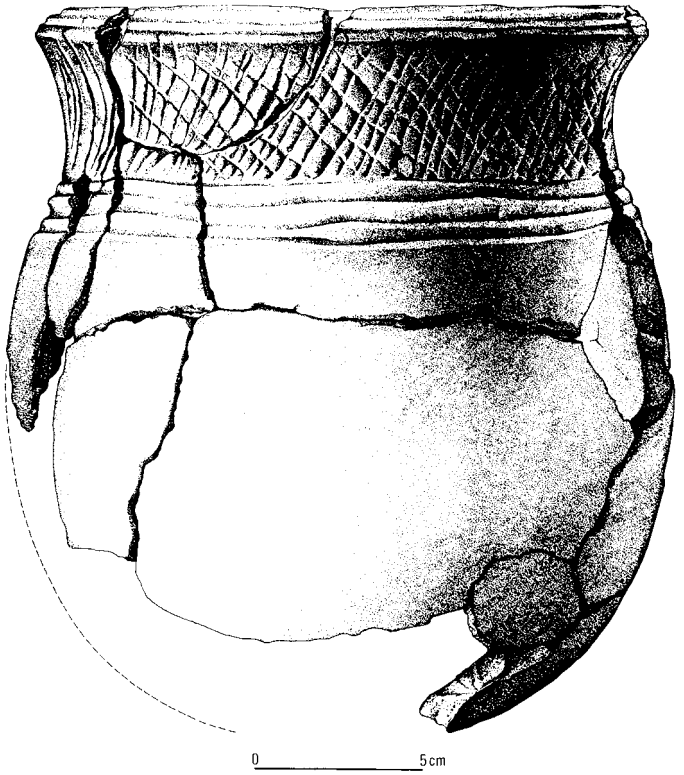
20. La séparation est nette, aussi bien dans le classement lexical que dans le classement grammatical.
21. J. D. Clark, 1970, p. 187-210.

ture, dans l'ensemble de la zone équatoriale, fit ses débuts à peu près à la même époque. Dans la région Kasaï/Stanley Pool du Zaïre, on a trouvé de lourds pics de pierre, des disques de pierre, des haches de pierre polie, des herminettes et des poteries, vestiges d'une culture « néolithique ». On croit que les Bantu cultivaient l'igname et les plantations de palmiers à huile, sans en avoir de preuve formelle puisque ces cultures ne laissent guère de traces archéologiques.

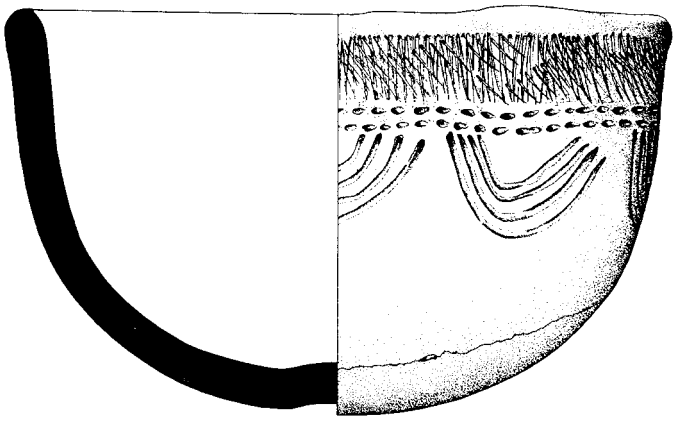
Il existe au Zaïre deux importantes traditions datant du début de l'âge du fer, à savoir celle du Kasaï/Stanley Pool et celle du Shaba/Kivu oriental. Dans la région proto-bantu de l'ouest (celle de la tradition Kasaï/Stanley Pool), aucun site stratifié n'a jusqu'ici fait l'objet de fouilles, bien qu'on ait trouvé en surface quantité de poteries « à fossette basale » remontant au début de l'âge du fer. Malheureusement, on n'a pu obtenir de dates isométriques dans cette région ; on peut toutefois raisonnablement supposer que le travail du fer n'y commença guère plus tôt que dans la zone du Shaba/Kivu oriental où la technique du radiocarbone a donné les dates du IVe siècle au Shaba et du Ier millénaire de l'ère chrétienne au Kivu. Si les sites stratifiés du Shaba datent bien l'introduction de l'âge du fer, ceux du Kivu ne le font pas, puisque des sites analogues au Rwanda et au Buhaya (Tanzanie) remontent à une époque antérieure, vers – 300 à – 500 (voir fig. 6.2 et 6.3).

Les innovations agricoles dans la région proto-bantu de l'Ouest ont été endogènes, et si elles favorisèrent les déplacements, on peut penser que ceux-ci s'effectuèrent surtout au sein de la région. La zone équatoriale n'est guère favorable aux mouvements de populations, et il est probable que jusqu'à la fin du Ier millénaire de l'ère chrétienne, les Bantu de l'Ouest furent les plus stables des deux plus importants groupes bantu. On a la certitude, malgré le peu de témoignages retrouvés dans cette région, que les Bantu connaissaient l'usage du fer au cours du Ier millénaire de l'ère chrétienne, mais il est peu probable qu'ils l'aient suffisamment développé pour que l'agriculture de plantation s'en trouvât facilitée au point d'entraîner une explosion démographique elle-même facteur d'expansion, et que l'art de la guerre fut révolutionné au point de contraindre les Bantu, à l'ouest, à entreprendre des expéditions militaires à l'extérieur de leur région.

Mais vu la configuration générale des groupes de langues bantu, il a dû exister une poussée beaucoup plus forte vers l'est, le long de la lisière, poussée qui amena les ancêtres des langues bantu orientales aux Grands Lacs. Cette hypothèse n'est ni étayée par d'autres données ni infirmée. On ne retrouve pas de langues bantu orientales dans ces régions, bien que quelques langues parlées au Soudan et à l'est de la République centrafricaine pourraient bien appartenir à ce groupe. La seule chose vraisemblable est l'existence même du groupe de langues orientales. En outre, lors de ce premier stade, il y eut expansion des ancêtres d'autres langues parlées par les Bantu occidentaux, surtout de la langue matrice du bloc de la forêt centrale, vers les terres d'outre-Oubangui et d'outre-Zaïre. Comme il existe en cette région un vaste marais, le second au monde par la taille, qui normalement bloquerait toute avancée directe, celle-ci a dû se faire soit par le nord, au nord de Dongou, soit par le sud, au sud de l'embouchure de la Sangha. La répartition géogra-



6.2. *Poterie de l'âge du fer ancien* (*Urewe*) *quasi complète trouvée au-dessus du trou indiqué comme étant la tombe de Mutara I^er Semugeshi, à Rurembo, Rutare, Rwanda.*
[*Source*: F. Van Noten, 1972; dessin N. Nypels.]



6.3. *Poterie de l'âge du fer ancien* (*Urewe*) *trouvée dans la région de Kabuye, Rwanda.*
[*Source*: F. Van Noten, 1983; dessin Y. Baele.]

6.4. *Plantation de bananiers à Rutare, Rwanda.*
[*Source :* F. Van Noten, Musée royal de l'Afrique centrale, Tervuren, Belgique.]

phique des langues appartenant à ce bloc permet de supposer que ce passage se fit par le sud : peut-être la langue ancestrale fut-elle parlée entre la rivière Alima et la forêt, sur la rive droite du Zaïre/Congo. Par la suite, ces langues se répandirent dans toute la forêt, véhiculées par des pêcheurs qui pénétrèrent dans celle-ci par tous les fleuves qui y sont disposés en éventail, et par des nomades allant de village en village.

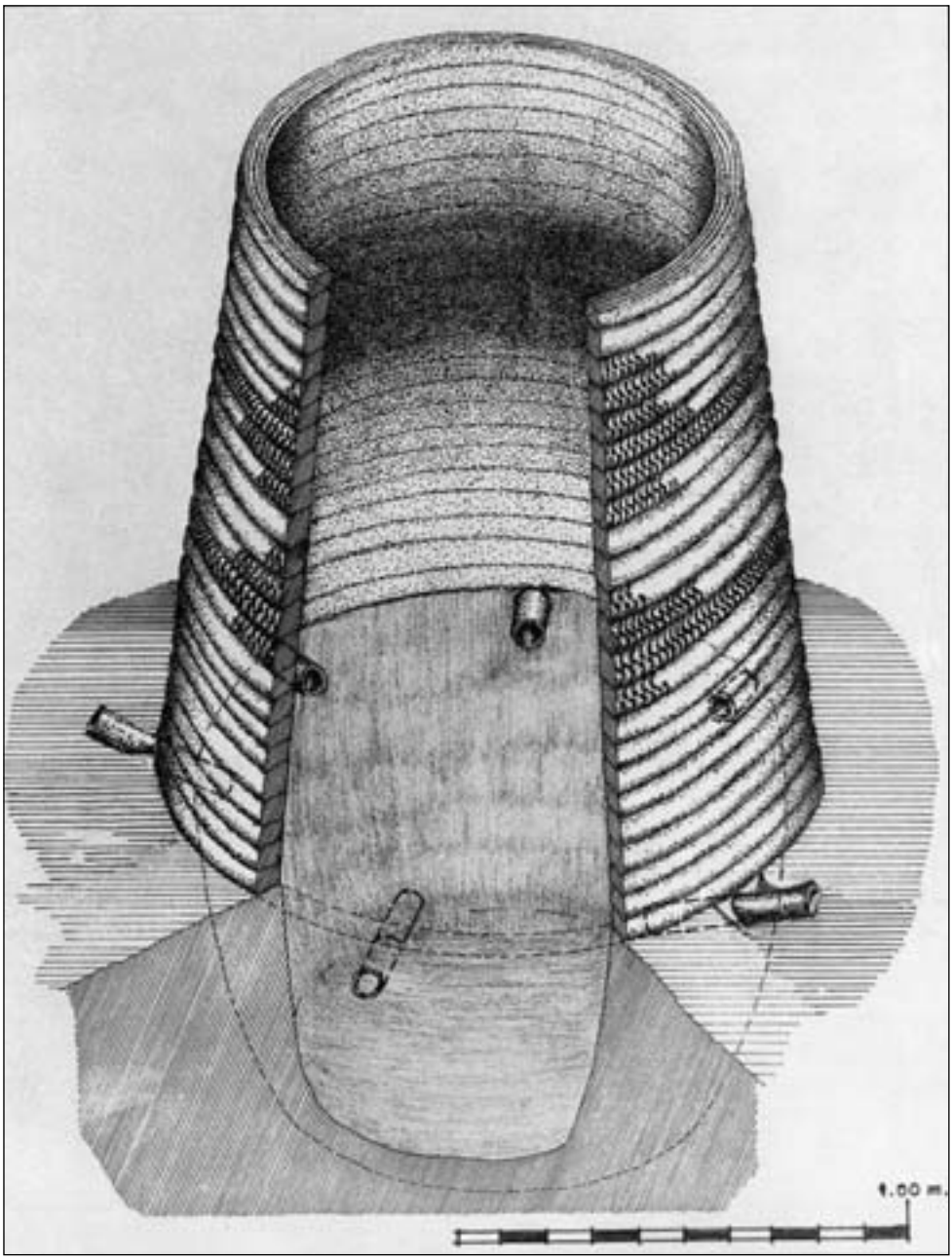
Cette région située entre l'Alima et la forêt recélait des forêts et des savanes, comme celle où l'on a situé la communauté proto-bantu. Mais les langues se diffusèrent dans des environnements fort différents et cela ne s'est sûrement pas fait sans que l'expansion s'en trouve un moment interrompue ou du moins ralentie. On a en effet dû assister graduellement à une adaptation à des savanes où l'eau manquait, comme sur les plateaux bateke. A l'est, il y avait trop d'eau et une acclimatation à la vie des marais s'est peut-être produite alors, ou peut-être bien plus tard. Enfin, la plupart des langues furent parlées par des gens qui, dès lors, préférèrent vivre en forêt, soit comme agriculteurs, soit comme pêcheurs. Mais certaines langues ont touché le bas Kasaï, dans un milieu où la vie aquatique était très riche, mais où la forêt se réduisait à des galeries forestières. C'était une nouvelle variante de l'environnement de savane et de forêt. D'autres, enfin, à ce second stade, se sont propagées au sud et au sud-est en lisière de la forêt, qui s'étend ici du nord au sud, et ensuite au bas Zaïre, dans une nouvelle mosaïque de forêts et de savanes.

Il ne reste dans cette région de langues bantu occidentales aucune trace de parlers autochtones. Comment ces langues autochtones ont-elles pu être assimilées ? Le fait de vivre en villages, au milieu de populations de chasseurs-cueilleurs plus mobiles qu'eux, a donné aux bantuphones un avantage incontestable. Le village devint le centre d'un terroir et sa langue une langue centrale dont l'influence s'accrut avec la réorganisation de l'espace autour des villages, qui attiraient plus de commerce (produits agricoles), peut-être des échanges matrimoniaux, et certainement les curieux pour qui le village était une métropole. Ce scénario est fort plausible pour la forêt. Il doit certainement être complété en ce qui concerne les autres régions par celui de langues propagées rapidement par des pêcheurs le long des grandes rivières et au bord de la mer. Gens très mobiles mais qui, paradoxalement, construisaient d'assez grands villages, assez stables dans des lieux particulièrement favorables, ils ont dû influencer les agriculteurs qu'ils côtoyaient, soit directement, soit par le commerce (poisson, poteries et sel marin contre des produits de la chasse ou de la cueillette). La carte nous permet d'affirmer avec certitude que les pêcheurs sont responsables de la grande homogénéité linguistique de la cuvette centrale, du fait de leurs contacts intensifs avec les agriculteurs, contacts qui ont retardé la croissance divergente des langues et ont favorisé les phénomènes de convergence, notamment dans le domaine grammatical.

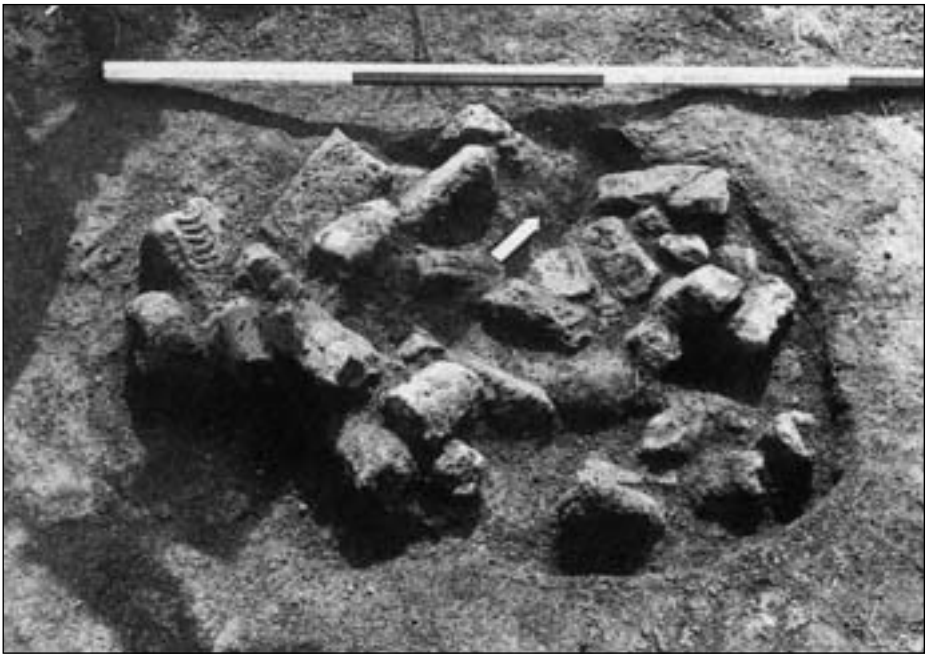
On ne sait pas quand la diffusion des langues bantu occidentales a franchi les limites méridionales de la forêt, ni même si ce fut avant ou après que la métallurgie se soit répandue dans cette zone. Quant à l'expansion ultérieure de ces langues au sud du bas Kasaï et du bas Zaïre, les données les plus récentes ne permettent pas de conclure quoi que ce soit à ce sujet.

Il y eut dans cette zone beaucoup de mouvements linguistiques plus tardifs. Au nord, surtout entre l'Oubangui et le Zaïre, de Bangui à la rivière Uele, plusieurs poussées s'effectuèrent en diverses directions. Parfois, des langues bantu ont disloqué d'autres ensembles linguistiques (comme le groupe mba-mondunga de Lisala à Kisangani), à d'autres moments elles ont reculé au profit des langues soudanaises centrales, notamment en Ituri où, en outre, un grand bloc de langues bantu a été fortement marqué par la grammaire de langues soudanaises centrales. Quelquefois enfin, des échanges linguistiques ont eu lieu.

Le linguiste Christopher Ehret a élaboré une théorie selon laquelle des langues soudanaises se répandirent jusqu'en Afrique méridionale ; l'expansion subséquente des Bantu les absorba. D'après lui, les Proto-Bantu de l'Est se fixèrent autour des rives occidentales du lac Tanganyika en trois vagues de collectivités successives entre – 600 et – 400 : il s'agissait des Lega-Guha, qui occupèrent le Zaïre oriental à l'ouest du système occidental de la Rift Valley, des Bantu lacustres, qui peuplèrent les territoires actuels du Rwanda, du Burundi, de l'Ouganda occidental et méridional (et probablement des parties de la ceinture interlacustre de la Tanzanie), et des Tuli, qui habitèrent une immense zone en Afrique orientale, centrale et méridionale. Ultérieurement, ces Tuli se scindèrent en deux groupes : les Pela et les Pembele, les premiers embrassant toutes les populations

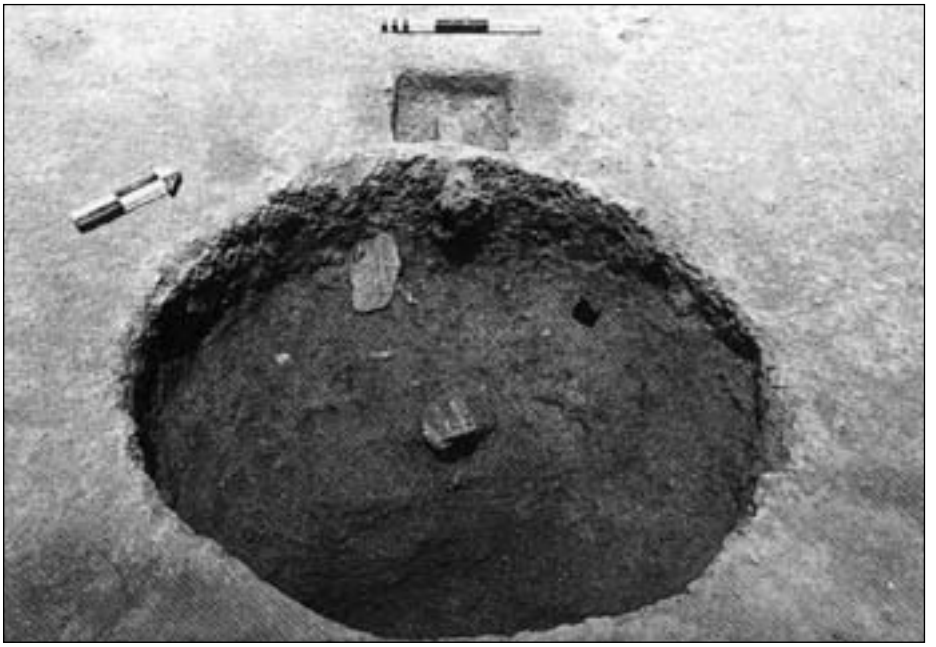


6.5. *Exemple de reconstitution d'un fourneau de l'âge du fer ancien au Rwanda : Nyaruhengeri 1.* [*Source :* C. Van Grunderbeek, E. Roche, H. Doutrelepont et P. Craddock, Musée royal de l'Afrique centrale, Tervuren, Belgique.]



6.6. *Fouilles de fourneaux de l'âge du fer ancien : Kabuye XXXV.*
[*Source*: M. C. Van Grunderbeek, E. Roche et H. Doutrelepont, 1983.

6.7. *Fouilles de fourneaux de l'âge du fer ancien : Nyaruhengeri I.*
[*Source*: M. C. Van Grunderbeek, E. Roche et H. Doutrelepont, 1983.

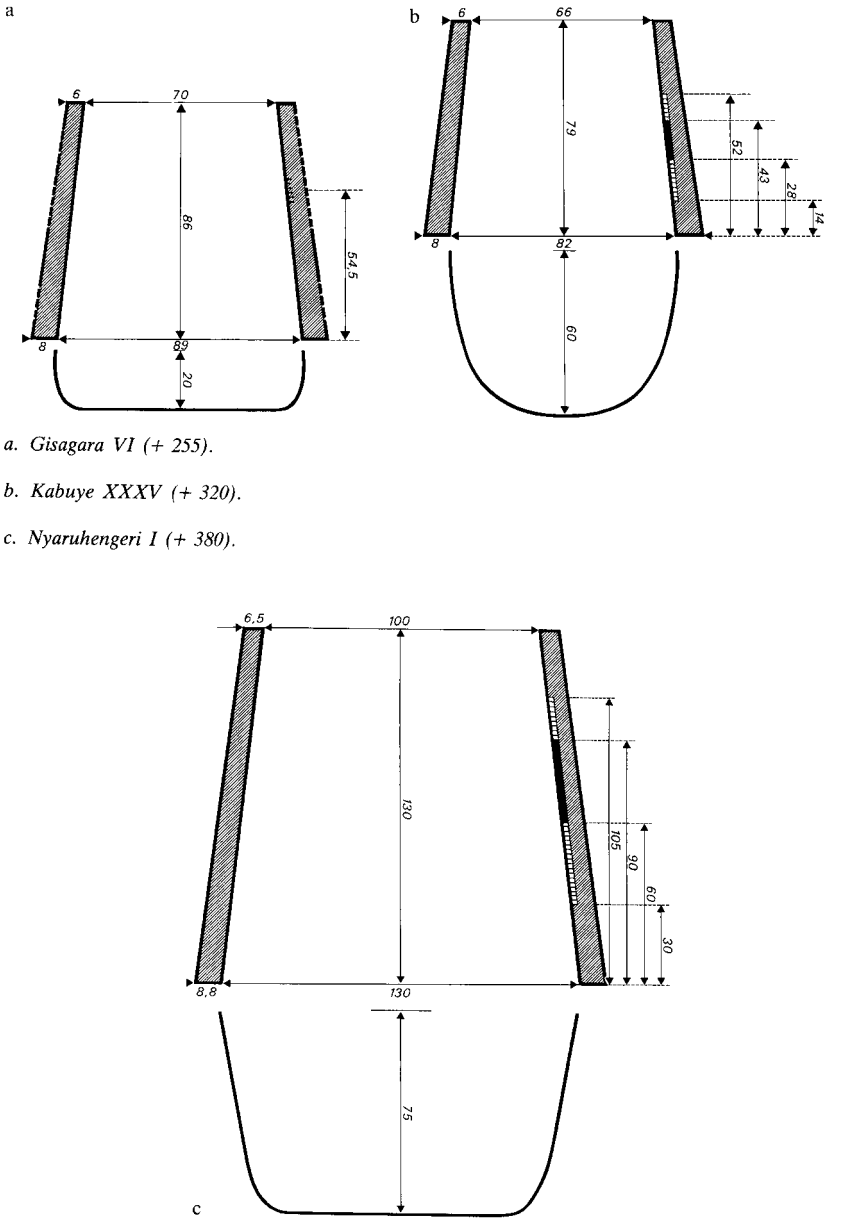


6.8. *Fouilles de fourneaux de l'âge du fer ancien : Gisagara VI.*
[*Source*: M. C. Van Grunderbeek, E. Roche et H. Doutrelepont, 1983.]

parlant un dialecte bantu du Kenya et de certaines régions de Tanzanie, les seconds comprenant les populations de langue bantu de la plus grande partie du Malawi, du Mozambique et de la Zambie orientale, et de l'ensemble de l'Afrique du Sud-Est. A la fin du Ier millénaire avant l'ère chrétienne, ces collectivités pela et pembele étaient devenues des entités différentes de leurs ancêtres proto-bantu orientaux à l'ouest du lac Tanganyika et elles se répandirent très rapidement, au cours des deux ou trois premiers siècles du Ier millénaire de l'ère chrétienne, en Afrique orientale et méridionale ; elles sont à l'origine des populations actuelles de langue bantu de ces régions[22].

Aucun linguiste n'a suivi la théorie d'Ehret, sans doute parce qu'elle est érigée sur des bases jusqu'ici trop ténues. Même si quelques preuves archéologiques disponibles corroborent certaines des observations faites par Ehret, il faut noter que dans la région à l'ouest du lac Tanganyika — qui, selon lui, serait celle à partir de laquelle les Proto-Bantu orientaux se divisèrent en différents groupes — aucune recherche archéologique concernant les débuts de l'âge du fer n'a jusqu'ici été entreprise. Il faut cependant avouer qu'on ne comprend pas comment les langues bantu ont pu prévaloir en Afrique orientale. Ici, le milieu était vierge, les populations autochtones étaient

22. C. Ehret, 1973.



a. Gisagara VI (+ 255).

b. Kabuye XXXV (+ 320).

c. Nyaruhengeri I (+ 380).

6.9. *a* à *c. Profils de fourneaux de l'âge du fer ancien reconstitués* (*région de Butare, Rwanda*). [*Source :* « La métallurgie ancienne du fer au Rwanda et au Burundi », *Journées de Paléométallurgie*, Université de Compiègne, février 1983.]

techniquement plus avancées que les bantuphones et parmi elles, certaines parlaient sans doute des langues soudanaises centrales, ne fut-ce qu'au nord-ouest de la zone.

La linguistique fournit moins de renseignements sur l'expansion des langues bantu orientales que sur ce qui l'a précédée. L'archéologie nous apprend que la métallurgie, et une métallurgie avancée, remonte aux derniers siècles avant l'ère chrétienne et qu'elle s'est répandue des Grands Lacs au Transvaal et au Natal dès les premiers siècles de l'ère chrétienne[23]. On est évidemment tenté de voir en parallèle un mouvement linguistique allant des Grands Lacs à la province du Cap et de conclure que ce fut la supériorité technique qui fit régner les langues bantu sur tout ce domaine. Supériorité technique qui, vers le sud, aurait même inclus l'agriculture et l'élevage. Mais il faut être prudent. Beaucoup de langues en Afrique orientale même sont si proches les unes des autres qu'un sous-classement n'est pas encore net, sauf pour les langues au sud du Limpopo et pour les parlers shona au sud du Zambèze. En outre, il ne faut pas oublier que des langues bantu orientales sont parlées également plus à l'ouest, dans le sud-est du Zaïre et en Zambie. Et l'on n'est pas encore bien sûr de la position de toutes les langues au sud du bas Zaïre jusqu'en Namibie. Elles ont été pour le moins fortement influencées par les langues bantu orientales. Et ces régions ne correspondent pas, pour autant qu'elles soient connues — et elles le sont très peu en archéologie —, à la distribution des cultures typiques du premier âge du fer oriental.

Il est donc toujours possible de croire, comme le professeur Ehret, que ces langues ont eu un premier foyer à l'ouest du lac Tanganyika et se sont répandues par la suite vers le nord et vers le sud. Il est tout aussi loisible de penser qu'elles sont nées dans l'extrême-nord, et l'on pourrait même avancer qu'elles sont originaires du haut Kasaï ou du haut Zambèze. On ne peut encore trancher sur cette question.

Dans cette zone, les traces de parlers non bantu sont évidentes dans les langues bantu les plus méridionales qui ont emprunté une partie de leur lexique et de leur phonologie aux langues khoi et san. En Afrique de l'Est, la distribution des langues dans l'espace montre que leur progression fut très mouvementée. Les langues bantu et les autres parlers se retrouvent fort enchevêtrés: dans un passé récent, des langues non bantu ont pu gagner du terrain sur des langues bantu et vice versa. L'expansion bantu n'a pas été une expansion sans revers ! Au contraire, elle en a certainement connu, ce qui implique des reculs qui peuvent avoir duré des siècles et affecté des parties appréciables du domaine bantuphone. Mais s'il en est ainsi, on devrait retrouver la trace de ces autres parlers, comme on l'a fait pour les influences soudanaises centrales dans l'est du Zaïre.

L'expansion bantu, objet de notre étude, touche à son terme aux environs de l'an + 1100, au moment où les Bantu s'installèrent dans la plus grande partie de l'Afrique subéquatoriale (qu'ils occupent toujours) et où, surtout,

23. N. J. Van Der Merwe, 1980, p. 478-485, plus particulièrement p. 480; M. Hall et J. C. Vogel, 1980, pour les derniers développements; P. Schmidt, 1981, p. 36.

leurs cultures commencèrent à acquérir des caractéristiques régionales bien spécifiques. En l'état actuel de la recherche, il n'est pas possible de déterminer de façon précise les origines des Bantu, pas plus qu'on ne peut expliquer les raisons qui les ont poussés à parcourir de long en large les territoires de l'Afrique subéquatoriale. Il va de soi que le développement des recherches linguistiques, étendues à un plus grand nombre de langues bantu, et leur approfondissement feront apparaître beaucoup de faits nouveaux, puisque tant de langues restent mal connues. L'exposé fait ici sera certainement développé.

Pour conclure, il faut insister encore sur la nécessité de séparer les données linguistiques des données archéologiques. Il le faut pour éviter un danger technique : celui de confondre la valeur probante de disciplines diverses. Il le faut surtout pour éviter un danger intellectuel : celui de créer un mythe, puissant mais faux. Dès que le mot bantu est prononcé, on est tenté d'y voir une réalité ethnique ou nationale, alors que l'étiquette n'est que linguistique. Il ne désigne ni un peuple, ni une société, ni une culture. Bleek a trop bien choisi son étiquette. A nous de nous garder des conséquences. Car tout comme le mythe « hamite » est né de la confusion entre langue, culture et race, un mythe bantu jaillirait certainement d'une confusion similaire.

Note de l'éditeur

Ce chapitre, œuvre de deux spécialistes de formation scientifique différente, aux opinions divergentes, constitue, jusqu'à un certain point, un amalgame d'idées. Chose assez surprenante, les deux auteurs sont parvenus à un consensus en ce qui concerne les questions les plus importantes, faisant ainsi la preuve que des années de discussions fructueuses ont abouti à des progrès réels dans l'étude du problème bantu. Un seul point de désaccord : la théorie avancée par un des co-auteurs — S. Lwanga-Lunyiigo — dont l'opinion diffère de celle de la majorité des spécialistes. Nous l'exposons ici telle que l'auteur lui-même l'a énoncée dans sa contribution originale :

En appuyant mes conclusions sur des preuves archéologiques, j'ai récemment émis l'hypothèse que les populations de langues bantu occupaient depuis des temps très anciens une large bande de territoire allant de la région des Grands Lacs d'Afrique orientale au littoral atlantique du Zaïre, et que leur prétendue migration depuis l'Afrique occidentale vers l'Afrique centrale, orientale et méridionale n'avait jamais eu lieu[24].

Les faits connus indiquent que des peuples de type physique négroïde occupaient l'Afrique subsaharienne depuis l'âge de pierre moyen et que les populations de langues bantu descendent de cette souche négroïde. Il se peut que les langues bantu se soient développées sous l'effet de l'interaction de diverses collectivités noires primitives, se faisant des emprunts

24. S. Lwanga-Lunyiigo, 1976.

mutuels qui ont abouti à l'apparition de nouvelles langues bantu à partir de ces amalgames linguistiques variés. Cela n'élimine pas, assurément, le facteur génétique tendant à démontrer l'origine unique des populations de langues connexes, mais on doit souligner que le facteur génétique avancé par les linguistes pour expliquer l'origine ou les origines des Bantu n'est en aucune façon exclusif.

Les vestiges archéologiques témoignent de la présence en Afrique subsaharienne de plusieurs zones d'établissements noirs primitifs, où des collectivités noires ont pu agir réciproquement les unes sur les autres pour donner naissance à des langages entièrement nouveaux. En Afrique de l'Ouest, la preuve la plus ancienne de la présence noire vient d'Iwo Eleru au Nigéria occidental, où a été exhumé un crâne « proto-noir » remontant au début du Xe millénaire (– 9250) avant l'ère chrétienne. Toujours en Afrique de l'Ouest, on a découvert à Asselar, au Mali, un crâne négroïde daté du début du VIIe millénaire (– 6046). D'autres vestiges négroïdes primitifs ont été mis à jour à Rop (Nigéria du Nord) et à Kintampo, au nord du Ghana ; ils ont été datés respectivement du IIe millénaire avant l'ère chrétienne (– 1990/± 120) et du IVe millénaire. En Afrique orientale, la présence noire apparaît nettement à la fin du Pléistocène et au début de l'Holocène. A Ishango (Zaïre oriental), « une population indigène noire apparaît [en Afrique], descendant d'une souche paléolithique primitive[25] », entre –9000 et –6500. Les restes de squelettes négroïdes de Kanga (Kenya) datent du IIIe millénaire. En Afrique du Sud, on a découvert des vestiges humains datant du milieu du Pléistocène[26]. Ils sont représentés par l'homme de Broken Hill au Zimbabwe, par les squelettes de Tuinplaats et de Border Cave et les restes de squelettes remontant à la fin de l'âge de pierre dans la province du Cap de la République sud-africaine[27]. Les vestiges négroïdes découverts à Oakhurst, dans l'abri du Matjes Rock, à Bambandyanalo et à Leopard's Kopje confirment que des populations noires existaient dans une grande partie de l'Afrique méridionale dès la fin du Pléistocène et le début de l'Holocène[28]. Ainsi, les ancêtres des Bantu étaient largement répandus en Afrique subsaharienne dès le milieu de l'âge de pierre.

Que les Bantu soient originaires d'Afrique de l'Ouest, de la région du Bahr al-Ghazāl (République du Soudan), des bassins des rivières Congo et Zambèze, ou de la région interlacustre d'Afrique de l'Est, un fait semble bien établi : quelles qu'aient été leurs origines, les peuples de langues bantu effectuèrent bien des migrations, déplaçant et intégrant des souches khoisan et probablement soudanaises dans d'immenses régions de l'Afrique subéquatoriale, opération en grande partie achevée entre la fin de la première période de l'âge du fer et le début du IIe millénaire de l'ère chrétienne.

25. J. de Heinzelin, 1962.
26. D. R. Brothwell, 1963.
27. *Ibid.*
28. B. Wai-Ogosu, 1974.

CHAPITRE 7

L'Égypte depuis la conquête arabe jusqu'à la fin de l'Empire fatimide (1171)

Thierry Bianquis

Introduction

Les Arabes avaient déjà conquis de vastes territoires en Syrie et en Mésopotamie quand ils pénétrèrent en Égypte. L'opulence légendaire de ses campagnes, sa population nombreuse et industrieuse les avaient attirés. L'Islam, constitué et triomphant, prenait contact, par le biais de cette contrée, avec l'Afrique. L'Égypte a conservé jusqu'à nos jours ce rôle essentiel de médiateur entre l'Orient arabe et le monde noir.

Depuis la chute des Ptolémées, dynastie étrangère au pays par ses origines et sa langue, l'Égypte n'avait plus abrité de centre de pouvoir. Colonie d'exploitation pour les Romains, puis pour les Byzantins, elle avait produit une part importante des céréales dont on nourrissait les foules des capitales impériales. Sa prospérité était essentielle à la sécurité des princes.

Pendant les deux premiers siècles de l'Islam, peu de choses changèrent. Pourtant, le pouvoir central à Médine, à Damas, et enfin en Iraq, donnait des directives variées selon qu'il désirait privilégier la conversion à l'islam des coptes ou, tout au contraire, un rendement élevé des contributions en or et en grains qui étaient exigées d'eux.

A partir du III^{e}/IX^{e} siècle, des velléités de résistance face aux exigences du califat se manifestèrent chez ceux qui étaient investis de l'autorité en Égypte. Commence alors une histoire nouvelle, celle de la lente ascension vers un pouvoir autonome, puis indépendant, et enfin impérial. Ce transfert de Bagdad à Fusṭāṭ d'abord, au Caire ensuite, de la puissance politique suivit le déplacement des itinéraires commerciaux du Golfe et de la Mésopotamie

vers la Méditerranée orientale, la vallée du Nil et la mer Rouge. La Nubie et l'Afrique profonde, ignorées jusqu'alors, entraient activement, grâce à l'Égypte, dans la mouvance économique du monde méditerranéen.

L'Égypte soumise

La conquête

L'Égypte byzantine était soumise à l'autorité d'un duc augustal, résidant à Alexandrie. Le pays était divisé en cinq duchés, comprenant chacun deux éparchies composées, elles-mêmes, de plusieurs pagarchies. Cette stricte hiérarchie territoriale, reflet d'une société toute structurée en groupes dominants et en groupes dominés, était destinée à faciliter la perception des impositions en nature ou en espèces, à rassembler le blé de l'annone[1], puis à financer son envoi à Constantinople. Deux millions et demi d'hectolitres de grains devaient y être transférés chaque année avant le 10 octobre.

Des milices recrutées au sein des familles coptes spécialisées dans le service armé maintenaient l'ordre dans les campagnes; nécessaires pour renforcer l'autorité de ceux qui étaient chargés de percevoir l'impôt, elles avaient une valeur militaire médiocre et peu de mobilité. Les cités avaient dû être entourées de remparts pour assurer une protection efficace contre les raids des nomades.

La sollicitude de l'État byzantin allait à la population d'Alexandrie, parlant grec, adepte du christianisme melchite et dont la culture et le genre de vie se rapprochaient de ceux des habitants de Constantinople. Le relais en province était assuré par les hauts fonctionnaires, grecs également, et par les familles de grands propriétaires terriens hellénisées.

La paysannerie copte avait conservé l'héritage linguistique de l'Égypte pharaonique et, refusant la doctrine chalcédonienne des melchites, avait opté pour le monophysisme. Chacune des deux églises avait son patriarche. La religiosité copte s'exprimait par un monachisme très vivant, que renforçait l'afflux des paysans fuyant les excès de la pression fiscale. L'activité rurale et plus encore la vie érémitique dans le désert, en marge des campagnes cultivées, étaient des valeurs reconnues, alors que la ville — Alexandrie surtout — symbolisait désordre, débauche et hérésie.

Les Perses conquirent sans grande difficulté l'Égypte en 619, et ils y demeurèrent une dizaine d'années, persécutant les Grecs et les fidèles de l'Église melchite alors qu'ils montraient plus de bienveillance à l'égard des coptes. Après leur départ, les théologiens de l'État byzantin tentèrent de faire prévaloir une doctrine que les deux Églises pourraient accepter: ce fut un échec et les persécutions reprirent. La conquête arabe s'effectua alors que

1. *Annone*: blé envoyé par certaines provinces, notamment Égypte et Afrique du Nord, à Rome, quand cette cité était la capitale de l'empire, puis, plus tard, à Constantinople, pour permettre aux empereurs de le distribuer à la population.

la population égyptienne était en proie à un profond ressentiment contre le pouvoir lointain de Constantinople et contre son relais local, à Alexandrie. Cette population ne pouvait s'identifier avec l'État byzantin ni politiquement, ni religieusement, ni linguistiquement.

Le général arabe ʿAmr ibn al-ʿAṣ pénétra en Égypte à la tête d'une modeste armée, en dhū l-ḥidjdja 18/décembre 639. La conquête de la Syrie qui venait de s'achever le garantissait contre toute offensive terrestre des Byzantins. ʿAmr occupa al-Arīsh, al-Farāma et, avançant vers le sud-ouest, le long de la branche orientale du delta, il parvint à Bilbays, puis à Héliopolis, à l'est du point où le Nil se divise en branches pour donner naissance au delta. Babylone, la plus puissante place-forte byzantine après Alexandrie, se trouvait au sud, également sur la rive droite, en face de l'île de Rōḍa (Rawḍa).

La défense byzantine était animée par le patriarche chalcédonien Cyrus, et par le commandant en chef Théodore. ʿAmr, qui avait reçu des renforts, mena des expéditions dans le Fayyūm et dans le Delta, tout en assiégeant Babylone qui tomba en djumāda l-ākhir 20/avril 641. En radjab 20/juin 641 commença le siège d'Alexandrie, centre de la puissance maritime de Byzance, en Méditerranée méridionale. Cette gigantesque ville fortifiée, abritant six cent mille habitants, finit par capituler et les Arabes l'occupèrent en shawwāl 21/septembre 642. Les haines de partis qui divisaient les Grecs et les haines religieuses qu'ils nourrissaient contre les coptes avaient facilité l'action des envahisseurs. Les élites byzantines n'avaient pu susciter un esprit de résistance populaire et l'aide de la métropole, Constantinople, avait été insuffisante.

Rompant avec la tradition instituée par les Lagides d'installer le centre du pouvoir politique dans le port d'Alexandrie, ʿAmr choisit Babylone, à la limite entre le Delta et la Moyenne-Égypte, comme capitale de la province. Il installa les *ḳabīla* arabes au nord de la forteresse. Une mosquée, centre de rassemblement religieux et politique, scella l'unité de la nouvelle cité qu'on désigna sous le nom de Fusṭāṭ, ou Fusṭāṭ-Miṣr. Les textes ne nous permettent pas de restituer l'allure de cette première ville, sans doute un campement peu à peu remplacé par un habitat en dur, d'abord en briques d'argile crues, puis en briques cuites et en pierres. Des non-Arabes s'installèrent dans les *Ḥamrāʿ* aux côtés des *ḳabīla*.

Alexandrie fut désormais, et jusqu'à l'époque fatimide, une ville secondaire, tenue sous l'étroite surveillance du pouvoir provincial. En effet, le risque existait d'un débarquement byzantin dans son port, permettant l'installation d'une tête de pont en un milieu favorable à Byzance. Ainsi, en 25/645-646, la marine impériale put momentanément réoccuper la ville et sa reconquête par les musulmans, conduits par ʿAmr, rappelé pour la circonstance, fut malaisée.

Le régime fiscal imposé par les Arabes à l'Égypte au moment de la conquête est difficile à décrire car les ouvrages anciens comme celui d'al-Balādhurī rapportent des traditions contradictoires. L'Égypte y est décrite comme une terre conquise par capitulation et sans combat *[ṣulḥān]*[2] ou une

2. *Ṣulḥ*(*ān*): se dit de la prise d'une ville par les musulmans après capitulation.

terre arrachée à ses habitants par la force des armes *[ʿanwatān]*[3]. Dans le premier cas, la terre demeurait entre les mains de ceux qui la cultivaient, astreints, pour la conserver, à verser un impôt en nature — appelé parfois *kharādj*[4] — en sus de la capitation en espèces — appelée parfois *djizya*[5] — qu'ils devaient payer pour avoir conservé la vie sauve sans s'être convertis à l'islam. Dans le second cas, la terre revenait à la communauté des musulmans : libre à ceux-ci d'employer parmi les vaincus, à qui l'on aurait fait grâce de la vie, des paysans comme ouvriers ou comme métayers.

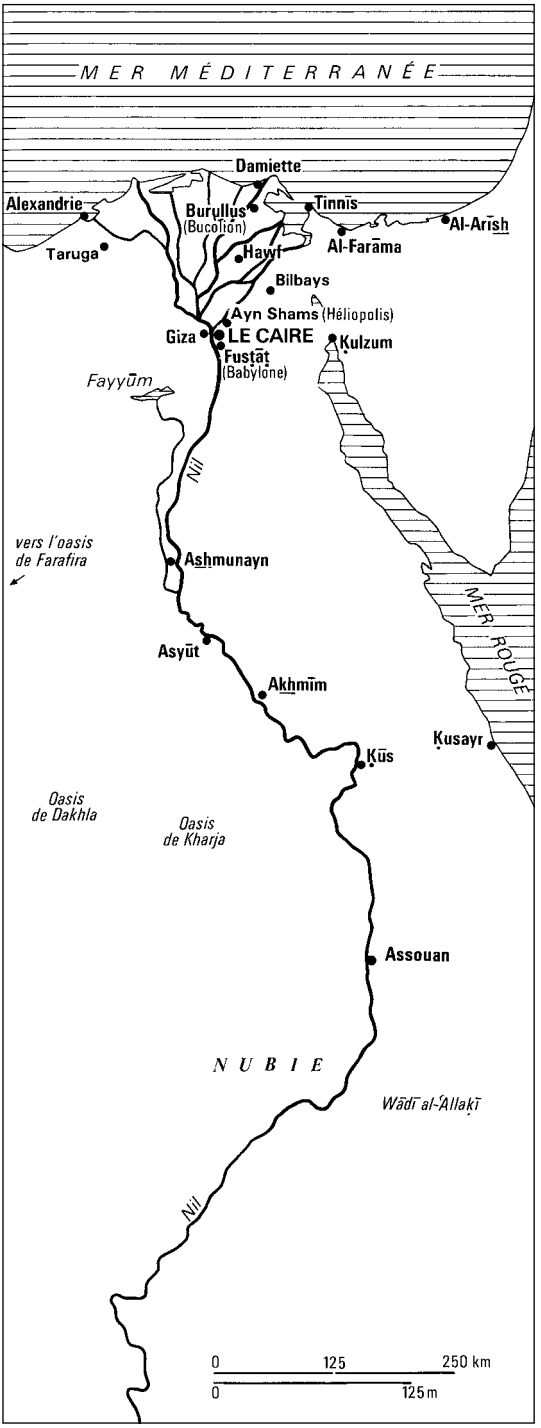
La confusion pourrait s'expliquer par le souci des rapporteurs de traditions de caractériser en un schéma juridique unique des épisodes successifs, éloignés dans le temps et dans l'espace. L'armée byzantine a pu reprendre le combat alors que les coptes, grâce à une capitulation des milices locales, avaient obtenu de conserver leurs terres. Ailleurs, les autorités musulmanes cherchèrent un argument pour refuser à des Arabes des *ḳabīla* des lots de terre, leur culture par les coptes permettant mieux de garantir la régularité de la production.

Les ambiguïtés du statut issu de la conquête semblent avoir été mises à profit. L'existence du traité de capitulation aurait été opposée aux revendications foncières des chefs arabes ; aux coptes rechignant à fournir les prestations, on aurait rappelé que la terre conquise les armes à la main pouvait leur être retirée. Le montant de la capitation payée par les chrétiens et les juifs varie selon les textes entre un et quatre dinars par an pour chaque mâle de plus de quatorze ans ; quant à la redevance en nature, proportionnée à la surface exploitée, elle comportait la fourniture de grains, d'huile, de vinaigre, parfois de vêtements ou d'animaux. Grâce au canal Nil-mer Rouge, les vivres pouvaient être expédiés en Arabie ; de même, une grosse partie de l'or recueilli était envoyée au calife. Dans les premiers temps, les autorités déterminèrent globalement la contribution fiscale de chaque circonscription : il revenait aux percepteurs et à l'Église de répartir les charges entre individus et exploitations. Cette fiscalité à deux niveaux explique la différence entre les réalités décrites par les papyrus grecs d'époque arabe et les schémas théoriques reconstruits *a posteriori* par les historiens arabes. Le calife ʿUthmān, conscient du danger que représentait un gouverneur de province disposant d'une armée, de la maîtrise de l'or qui finançait le califat et du blé que consommait sa capitale, proposa à ʿAmr d'abandonner au gouverneur de Haute-Égypte, ʿAbd Allāh ibn Saʿd, la direction fiscale de l'Égypte, tout en conservant la responsabilité politique et militaire. ʿAmr refusa de « tenir les cornes de la vache pendant qu'un autre s'occupait à la traire », parole qui le

3. *ʿAnwat(ān)* : « par la force » ; se disait d'une cité qui avait été prise d'assaut par l'armée musulmane, alors qu'elle avait refusé de capituler.

4. *Kharādj* : impôt foncier, payé parfois en nature, qui frappait la terre agricole qui n'était pas à l'abandon lors de la conquête islamique ; désigne par extension l'ensemble des impositions foncières.

5. *Djizya* : impôt par tête, capitation, que devaient payer à l'État islamique les non-musulmans, notamment les chrétiens et les juifs, dont la présence permanente était tolérée en territoire islamique ; en contrepartie, ils échappaient aux obligations militaires, avaient le droit de pratiquer, avec discrétion, leur religion, et recevaient la protection du prince musulman.



7.1. *L'Égypte arabe.*
[*Source*: G. Duby, 1978].

situe dans la lignée des préfets romains et byzantins. ʿAbd Allāh fut nommé seul gouverneur d'Égypte en 23/644.

En 31/652, ʿAbd Allāh lança une expédition contre la Nubie, le Soudan actuel, atteignant Dongola, en amont de la troisième cataracte. La population, chrétienne, proche de l'Église monophysite d'Égypte, manifesta une résistance farouche. Les envahisseurs, découragés par la précision du tir des archers qui éborgnaient les cavaliers arabes et par la pauvreté du pays, préférèrent négocier. Le *baḳt*[6] signé avec les Nubiens prévoyait que ceux-ci livreraient des esclaves et recevraient des vivres et des étoffes. Considéré par les juristes musulmans comme un traité commercial et non comme un acte politique, négocié sur pied d'égalité avec une poignée de barbares, ce *baḳt* réaménagé à plusieurs reprises était encore en vigueur à la fin de l'époque fatimide. Des incidents éclatèrent parfois, tels les raids de pillards nubiens en Haute-Égypte et les luttes pour les mines d'or ou d'émeraude, mais le pays en amont d'Assouan demeura indépendant.

L'Islam s'empara aisément d'immenses territoires dès lors que ses stratifications politiques et sociales s'appuyaient sur des oppositions culturelles, mais quand il affronta des populations relativement homogènes, il échoua. Le renoncement à la Nubie faisait provisoirement de l'Égypte méridionale un « bout du monde » et devait retarder jusqu'à l'époque mamlūk l'islamisation de l'Afrique nilotique.

Les Umayyades à Damas

L'installation en 41/661 du califat à Damas recentra vers le nord le monde islamique. La guerre maritime entre Arabes et Byzantins, qui avait débuté par la victoire des Mâts (Dhāt al-Sawārī), remportée en 35/655 par les marins égyptiens, porta un coup dur au commerce en Méditerranée. La mer Rouge fut désormais délaissée en faveur du Golfe et des voies de terre qui traversaient l'Égypte d'est en ouest plutôt que du nord vers le sud.

De nouveaux itinéraires prévalurent pour le grand commerce, joignant l'Asie centrale et méridionale à l'Iraq et au monde byzantin soit par les hautes terres de l'Asie intérieure, soit par la navigation sur l'océan Indien et le Golfe, puis le Tigre ou l'Euphrate. La mer Rouge, la péninsule Arabique, la Nubie et la Haute-Égypte furent délaissées; en Égypte, la liaison commerciale la plus active fut désormais celle qui traversait le Delta d'ouest en est, mettant en relation l'Occident musulman et les régions centrales de l'Empire islamique.

La crise qui devait amener Muʿāwiya au califat avait commencé en 35/656 avec l'assassinat du calife ʿUthmān à Médine. La première crise de

6. *Baḳt*: du latin *pactum*; un des seuls traités bilatéraux conclus par les Arabes avec un peuple qui refusait l'Islam; les Nubiens livraient aux musulmans des esclaves et recevaient du blé, peut-être du vin, et des étoffes; conclu sous ʿUthmān, en 651-652, le traité fut renouvelé et modifié à plusieurs reprises, jusqu'en 1276, date à laquelle la Nubie fut soumise à l'Égypte mamlūk par les armées de Baybars.

croissance de la communauté islamique aboutit à une division de celle-ci en groupes s'affrontant quant au rapport entre loi religieuse et pouvoir politique ou quant à la succession à la magistrature suprême. Cette rupture précoce de l'unité arabo-islamique permit aux nouveaux convertis de toute origine de s'intégrer aisément dans une structure désarticulée et évita à cette religion la tentation des disputes d'antériorité, du racisme et du repliement sur soi. Les diverses populations purent conserver lors de leur conversion à l'islam des éléments culturels anciens auxquels elles étaient attachées. Les coptes, adeptes d'un christianisme simple, authentique et sentimental, avaient refusé la théologie spéculative des Byzantins. Ils introduisirent dans un sunnisme sans inquiétude particulière leur hantise de garder un contact avec les êtres chers qui les avaient quittés. Les cimetières des Ḳarāfa témoignent des limites incertaines entre l'ici-bas et l'au-delà, tout autant que les nécropoles de l'ancien empire.

La révolte qui aboutit au meurtre du calife ʿUthmān, chef du parti umayyade, naquit parmi les troupes arabes d'Égypte; pourtant, cette province, par l'action de son gouverneur ʿAmr, fut associée à la défaite des prétentions du calife ʿAlī, tant à Ṣiffīn qu'à Adhruh. A la mort de ʿAmr, ʿUtba, frère de Muʿāwiya, le remplaça comme gouverneur d'Égypte (44/664-665). Le chiisme n'eut donc jamais beaucoup d'adeptes en Égypte, même si on y témoigna toujours d'une tendresse posthume pour les descendants du Prophète.

La présence arabe en Égypte se surimposa, au début, aux structures étatiques byzantines. La langue grecque, les fonctionnaires fiscaux subalternes, les circonscriptions administratives, l'aspect des monnaies avaient été conservés; le système fonctionnait au profit des nouveaux maîtres du pays et non plus de Constantinople. L'Église monophysite avait gardé son rôle de relais entre l'État, les villages et les individus. Dès lors que la présence arabe se perpétuait, un tel respect du passé n'était plus de mise. Dans une première étape, les symboles chrétiens dont l'État byzantin imposait la marque sur ses monnaies et sur le papyrus émanant de ses bureaux furent remplacés par des formules coraniques. En 87/706, dans l'ensemble du califat, on dut employer l'arabe pour rédiger les actes officiels. En Égypte, des papyrus bilingues arabe/grec étaient apparus peu après la conquête et ne devaient disparaître que vers 102/720; on trouve des textes rédigés en grec jusqu'à la fin du IIe/VIIIe siècle. Dans le premier quart du IIe/VIIIe siècle, l'Égypte bascule dans le domaine linguistique arabe. La langue copte persista dans les campagnes pendant deux siècles et, plus longtemps, dans la liturgie copte jacobite. Dès le IVe/Xe siècle, les historiens égyptiens, chalcédoniens ou jacobites, rédigeaient leurs chroniques en arabe. Contrairement aux Persans et aux Turcs qui adoptèrent l'islam mais conservèrent ou retrouvèrent leur langue nationale et jouirent ainsi d'une autonomie culturelle, les Égyptiens furent englobés dans l'ensemble linguistique arabe, de l'Atlantique à la Mésopotamie. Né au Moyen Age, dans des frontières qui ne reproduisaient celles d'aucun empire antérieur ni d'aucune unité naturelle, il a subsisté jusqu'à nos jours, intégrant pour la première fois la civilisation égyptienne dans un espace plus vaste que la vallée du Nil. Cet ensemble est indépendant de la force de contrainte de

l'Islam, puisque les non-musulmans y parlant arabe sont nombreux, ce qui n'est pas le cas des non-musulmans parlant turc ou persan.

Sous le califat umayyade, peu d'Arabes vécurent dans la campagne égyptienne et la cohabitation en ville des soldats musulmans, souvent yéménites, et des Égyptiens ne posa pas de problème. L'acculturation réciproque fut rapide, les uns et les autres accédant, ensemble, au mode de vie urbain, réservé jusqu'alors aux classes hellénisées. Le nombre d'individus ne participant pas à la production agricole s'accrut; citons les soldats pensionnés au *dīwān* [le Trésor], les administrateurs, les artisans travaillant pour le gouverneur, les chefs militaires, les administrateurs fiscaux; or le mode de vie urbain impliquait des dépenses accrues. A partir des années 80/700, les conquêtes se ralentirent et le Trésor ne put plus faire fond sur le butin. La pression fiscale s'aggrava et la ponction se fit au détriment des campagnes.

La résistance aux nouvelles exigences fiscales fut, au début, passive, comme à l'époque byzantine. Les paysans désertèrent les villages où ils étaient enregistrés, disparaissant ou se faisant moines pour échapper à la capitation. Quand ʿAbd al-ʿAzīz ibn Marwān élargit la capitation aux moines (65/685-85/704), les coptes trouvèrent une échappatoire dans la conversion à l'islam. Les autorités musulmanes durent choisir entre un encouragement à la conversion entraînant une diminution des recettes fiscales ou une modification de la loi pour éviter les conversions intéressées en ne dégrévant pas les nouveaux musulmans. Ḳurra b. Sharīk, gouverneur politique et financier de 90/709 à 95/714, refusa de supprimer la capitation aux coptes convertis et fit poursuivre les fuyards, imposant en outre des taxes spéciales pour financer la guerre navale contre Byzance. Il accrut la production en mettant en culture des « terres mortes » et en implantant la canne à sucre. Son successeur reçut du calife Sulaymān b. ʿAbd al-Malik l'ordre « de traire le lait jusqu'à ce qu'il tarisse, de faire couler le sang jusqu'à ce qu'il s'épuise ». Le calife ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAīziz (99/717-101/720) apporta une solution juridique au problème des conversions, qu'en ardent musulman il désirait voir se multiplier: il sépara la personne du nouveau musulman — qui fut exempté de la capitation — de la terre — qui conserva son statut antérieur — et continua à obliger celui qui la cultivait à payer le *kharādj*, même s'il s'était converti.

La ponction fiscale sur la campagne égyptienne continuant à s'aggraver et les moyens traditionnels d'y échapper étant désormais interdits, en 107/725 éclata la première révolte copte. Les autorités musulmanes installèrent dans le Delta des *ḳabīla* arabes kaysites: une dizaine de milliers d'hommes, accompagnés de leurs familles, arrivèrent en trois vagues successives. On facilitait ainsi le contrôle des campagnes et, par la même occasion, on freinait le peuplement yéménite, prédominant lors de la conquête. Toujours dans un souci d'équilibre, tourné cette fois-ci contre l'influence de l'Église jacobite, on rendit en 107/725 leurs églises aux melchites. Un partriarche chalcédonien fut nommé en accord avec Byzance, alors même que la marine byzantine avait lancé un raid sur Tinnīs en 101/720 et devait en mener un autre en 118/736. Le recours simultané à l'effort militaire et à la négociation,

et le souci d'équilibrer la pression des différents groupes sociaux sont deux caractéristiques de la politique arabe médiévale.

Les grandes révoltes au début du califat abbaside

En 132/750, les Umayyades furent renversés et leur dernier calife fut tué en Égypte en août. Les guerres que se livraient, dans la steppe syrienne, Yéménites et Ḳays avaient détourné leur attention du véritable danger qui les menaçait, en l'occurrence la montée du mécontentement chez les combattants musulmans non arabes, notamment au Khorasān. Le succès d'une révolte qui se développa tout d'abord dans cette lointaine province iranienne modifia l'équilibre géographique de l'Empire islamique. Le siège du califat fut transféré en Mésopotamie, hors des limites historiques du monde hellénistique et romain, bien loin de l'Égypte. Damas disparut comme centre autonome de pouvoir. La Mecque et Médine furent abandonnées par l'aristocratie kurayshite, celle des *sharafā'* notamment, assurée de trouver bon accueil auprès des califes abbasides. Fusṭāṭ vit sa fonction régionale valorisée et élargie, relais d'un pouvoir éloigné et séparé de la Mésopotamie par de vastes steppes.

De 150/767 à 254/868, les révoltes furent presque ininterrompues en Égypte. Les révoltes coptes se poursuivaient; le remplacement des fonctionnaires locaux chrétiens par des musulmans, en particulier dans les petites villes du Delta, suscita un nouveau motif de mécontentement chez les coptes, qui se sentirent étrangers dans leur propre pays. Ainsi, de 150/767 à 155/772, les chrétiens du Delta tentèrent de chasser par la force les fonctionnaires musulmans. En 217/832, dans la région des Bucolies, au nord du Delta, une population chrétienne fruste se souleva. La répression fut malaisée. Pour la dernière fois, des chrétiens avaient pris, seuls, les armes contre le pouvoir musulman en Égypte; dans toutes les révoltes postérieures, ils s'intégrèrent dans des mouvements menés par des musulmans.

A partir du IIIe/IXe siècle, les Arabes des *ḳabīla* et les soldats furent à l'origine des principaux désordres. L'enthousiasme des débuts disparaissait. Les actions militaires se déroulaient en territoire islamique, souvent contre des paysans pauvres: le butin ne pouvait plus les financer. Il fallait entretenir les soldats en temps de paix et engager des frais supplémentaires quand ils partaient en opération. Leur fidélité était fonction de la régularité des soldes. En cas de révolte, les armées locales, trop intégrées, n'étaient pas sûres: on fit venir, à grands frais, des troupes de Mésopotamie. En 193/809, une émeute militaire éclata à Fusṭāṭ et l'année suivante, le gouverneur se fit construire une résidence hors de la ville, sur la colline où plus tard on édifia la citadelle du Caire.

Les Arabes des *ḳabīla*, installés sur les marges du Delta, avaient conservé un mode de vie de pasteurs semi-nomades: ils convoitaient les champs cultivés par les coptes pour y faire pâturer leurs bêtes et refusaient de payer le *kharādj* pour les terres qu'ils occupaient. Au contraire, d'autres Arabes, devenus de véritables paysans, avaient adopté le mode de vie et les coutumes des

coptes ; ils s'en distinguaient difficilement depuis que ceux-ci s'arabisaient et s'islamisaient. Tous ensemble, ils se révoltaient contre le fisc.

La participation d'Arabes des *ḳabīla* aux révoltes est signalée dès 169/785 et le Ḥawf, le Delta oriental, fut en état de rébellion jusqu'en 194/810. De 198/814 à 217/832, l'anarchie fut totale en Égypte où l'autorité de Fusṭāṭ n'était plus reconnue qu'en amont de la ville, en Moyenne et Haute-Égypte. Des réfugiés venus de Cordoue en Espagne avaient constitué un État à Alexandrie et tenaient le Delta occidental. Le Delta oriental, de Tinnīs à Bilbays et al-Farāma, formait une autre entité. Sans entrer dans le détail des opérations, on doit rappeler qu'il fallut l'envoi de quatre mille soldats turcs et la présence en Égypte du calife al-Maʾmūn pour que l'ordre revînt en 217/832. Dès l'année suivante, les Arabes furent rayés des *dīwān* : dégagés des obligations militaires, ils n'avaient plus droit à la pension versée par l'État.

Les descendants des Arabes de la conquête connurent trois sortes de destins. Les membres des familles aristocratiques ou commerçantes d'Arabie, ceux des *ḳabīla* installées autour des villes anciennes ou dans les villes créées en Iraq ou en Égypte, étaient devenus des citadins. Ils profitaient, comme fonctionnaires, juristes, commerçants, du développement économique des cités, prospérité née de l'étendue du marché et du domaine ouvert à leur action, et financée par les prélèvements opérés dans les campagnes.

D'autres groupes, nous l'avons dit, s'intégraient aux populations rurales indigènes et subissaient comme elles ces prélèvements fiscaux. Enfin, nombreux étaient les Arabes demeurés bédouins, soit qu'ils fussent des seminomades installés, comme en Égypte, en bordure des territoires cultivés, ou des grands nomades parcourant les steppes. Rejetés hors des armées, ils se marginalisaient à nouveau tout en demeurant dépendants des lois du marché qui fixaient le prix des grains qu'ils consommaient. Ils manifestaient dépit et mépris à l'égard du luxe citadin auquel ils n'avaient pas accès. Ils étaient réceptifs aux revendications des révoltés hasanides ou karmates. Le pillage des caravanes, des lieux saints, des villes mal défendues, leur permettait de rentrer en possession de biens que les guerres menées autrefois par leurs ancêtres avaient permis de réunir. Ainsi, la conquête arabe avait engendré une situation où, deux siècles plus tard, des descendants des conquérants se retrouvaient aussi bien parmi les privilégiés du régime que parmi les exploités et les exclus.

L'Égypte autonome

La dynastie tulunide

Sous le règne du calife al-Muʿtaṣim (218/833-227/842), les esclaves turcs furent introduits en si grand nombre dans les troupes de Mésopotamie qu'ils prirent le contrôle de l'armée et exercèrent leur influence sur l'administration civile, fiscale et provinciale. Les troupes palatines avaient réduit à peu de choses le pouvoir d'un calife qu'elles faisaient et défaisaient à leur

gré. L'administration des provinces ou des groupes de provinces fut confiée à des membres de la famille califale ou à des chefs turcs qui continuèrent à résider à Bagdad ou à Samarra, déléguant à leur tour le gouvernement réel de la province à un proche. Ainsi, Aḥmad ibn Ṭūlūn arriva en Égypte en 254/868, représentant l'apanagiste Bākbāk, et ayant reçu le *ṣalāṭ*, autorité politique et militaire sur la province, mais non le *kharādj*, autorité financière et fiscale que conservait Ibn al-Mudabbir.

Agé de trente-trois ans, Ibn Ṭūlūn avait, comme ses camarades turcs, d'excellentes références militaires, ayant servi sept ans à Tarse, face aux Byzantins. Mais il tranchait sur eux par sa culture religieuse et littéraire. Il mit, sa vie durant, son intelligence au service d'une ambition démesurée et usa peu de la force brutale. Dès 258/872, grâce à des intrigues menées à Samarra, Ibn al-Mudabbir était muté en Syrie.

Ibn Ṭūlūn dut tout d'abord intervenir en Haute-Égypte où trois révoltes éclatèrent en 255/869 et 256/870. Les mines d'or du Wādī al-ʿAllāḳī, au sud-est d'Assouan, et les esclaves de Nubie attisaient les convoitises. En 221/836, le traité avec la Nubie avait été renouvelé et les fils du roi furent reçus à Fusṭāṭ et à Bagdad. De même, les nomades bēdja, installés entre la vallée du Nil et la mer Rouge, avaient conclu un traité avec lui, et l'un des leurs vivait à Assouan. Dans ce contexte, les villes du Ṣaʿīd (Haute-Égypte) s'islamisaient, de nouveaux réseaux de commerce s'établissaient avec la mer Rouge et l'Arabie ou avec le Maghreb par les pistes qui partaient des oasis. En 259/873, le plus dangereux des rebelles, Ibn al-Ṣūfī, vaincu, se réfugia en Arabie. Peu après, al-ʿUmarī, qui contrôlait les mines du Wādī al-ʿAllāḳī, était tué. La sécurité des liaisons vers le sud était assurée.

Ibn Ṭūlūn dut tout d'abord intervenir en Haute-Égypte où trois révoltes éclatèrent en 255/869 et 256/870. Les mines d'or du Wādī al-ʿAllāḳī, au sud-est d'Assouan, et les esclaves de Nubie attisaient les convoitises. En 221/836, en Syrie, il fut sur le point d'y pénétrer. Mais l'entourage du calife préféra régler l'affaire sans son aide, car on commençait à redouter son ambition. Ibn Ṭūlūn disposait du blé de l'Égypte, de l'or et des esclaves de Nubie; le tribut qu'il envoyait en Iraq était indispensable au califat pour régler la solde des troupes alors que lui-même n'avait rien à attendre de cette institution. Deux tentations guettaient le puissant gouverneur d'Égypte : se rendre indépendant du calife à l'instar des princes d'Afrique du Nord et conserver le tribut pour le financement de son armée ou, au contraire, intervenir dans les affaires intérieures de l'Iraq. En 256/870, un nouveau calife, al-Muʿtamid, avait été installé et avait confié à son frère al-Muwaffaḳ la partie orientale de l'empire. Ibn Ṭūlūn obtint du calife d'être chargé de lever le *kharādj* en Syrie et en Cilicie, et en contrepartie lui fit parvenir directement le tribut d'Égypte pour ses besoins personnels. Al-Muwaffaḳ, qui affrontait deux révoltes dangereuses, celle des Saffarides en Perse et celle des esclaves zandj au sud de l'Iraq, jugeait insuffisantes les sommes qu'il recevait d'Égypte. Sur des rentrées fiscales de 4,3 millions de dinars, Ibn Ṭūlūn en aurait adressé chaque année 2,2 millions au calife et en 876, il en aurait versé en sus 1,2 million à al-Muwaffaḳ. Au même moment, il est vrai, il construisait un acqueduc et un hôpital ainsi qu'une ville nouvelle, au nord-est de Fusṭāṭ, avec

des casernements pour ses soldats, un palais et une grande mosquée dans le style de Samarra. Ces édifices auraient été construits, selon Ibn Taghrībirdī, grâce à l'or — 1,5 million ou 2,5 millions de dinars en poids — retiré d'une tombe pharaonique découverte à proximité de Fusṭāṭ. Est-ce une légende destinée à justifier le refus d'aider davantage al-Muwaffaḳ, engagé, pour le salut du califat, dans une guerre difficile ? Toujours est-il qu'al-Muwaffaḳ, pour chasser Ibn Ṭūlūn d'Égypte, leva une armée. Cependant, ses soldats, faute de solde, se dispersèrent à Raḳḳa.

En 264/878, Ibn Ṭūlūn envahit la Syrie sans rencontrer de résistance ailleurs qu'à Antioche ; mal accueilli à Tarse en Cilicie, il venait d'y installer un gouverneur quand il dut revenir en Égypte, son fils al-ʿAbbās s'étant révolté. Le jeune prince fut ramené, prisonnier, à Fusṭāṭ, en ramadan 268/février 882 et Ibn Ṭūlūn, maître incontesté de l'Égypte et de la Syrie, convia secrètement le calife à venir résider à Fusṭāṭ. Mais le calife, après un début de fuite, fut ramené dans sa capitale et contraint de signer un acte destituant Ibn Ṭūlūn. Celui-ci réunit à Damas, en dhū l-ḳaʿda 269/mai 883, *ḳāḍī*, jurisconsultes et *shurafāʾ*, représentant le peuple musulman d'Égypte, de Syrie et de Cilicie, et obtint d'eux un vote légitimant le *djihād* contre al-Muwaffaḳ. Les pressions auxquelles celui-ci soumettait le calife enlevaient toute validité à ses actes. Seuls trois Égyptiens, dont le *ḳāḍī* de Fusṭāṭ, refusèrent leurs votes. Moins d'un an plus tard, Ibn Ṭūlūn mourait de maladie à Fusṭāṭ, en ramadan 270/mars 884.

Son fils Khumārawayh lui succéda : il parvint à intégrer Tarse ainsi que la Djazīra (Haute-Mésopotamie) à sa principauté et, en 273/886, le califat reconnaissait à la dynastie tulunide la souveraineté de l'Égypte et de la Syrie pour trente ans. En 279/892, le calife al-Muʿtaḍid épousait, au cours des plus somptueuses noces que connut l'histoire arabe, Ḳaṭr al-Nadā, fille de Khumārawayh, qui lui apportait un million de dinars. Khumārawayh fut assassiné à Damas en 282/896, laissant le Trésor vide. Le règne de ses fils, Djaysh d'abord, Hārūn ensuite, acheva la ruine de la dynastie, incapable de défendre la Syrie contre les Karmates. Cette secte d'origine alide ismaïlienne, née en Mésopotamie au II^e/VIII^e siècle, avait su exploiter la rancœur des Arabes des *ḳabīla* renvoyés dans le désert depuis que les armées du califat étaient turques ou noires. Les Bédouins envahirent la Syrie à partir de 289/902 et vinrent aisément à bout de l'armée tulunide de Damas, commandée par Ṭughdj. Tirant les conséquences de cette défaite, un général abbaside, Muḥammad b. Sulaymān, pénétra en Syrie et écrasa les Karmates en 290/903, puis il marcha sur Fusṭāṭ où il entra le 20 rabiʾ I 292/10 janvier 905. Hārūn b. Khumārawayh venait d'être tué.

Une lecture du récit qu'al-Kindī consacre aux Tulunides met en évidence un état social en pleine évolution. Le pouvoir politique après la mort d'Ibn Ṭūlūn est fragile ; il est menacé par les pairs du prince, ses parents ou ses généraux qui connaissent les fondements militaires de sa légitimité. Une fois le prince renversé, ce groupe accorde la *bayʿa* [serment de fidélité] à son successeur et fait blanchir par les clercs le nouveau prince. Ce dernier est innocenté des violences par lesquelles on a retiré le pouvoir ou la vie à son prédécesseur. Tout acte renforçant un pouvoir politique de fait, en état

d'opérer, est moralement et juridiquement recommandable. Ce consensus facile dissimule mal un désintérêt réel des hommes de religion pour les fondements juridiques d'un pouvoir provincial tant que la *khuṭba*[7] est prononcée au nom du calife. Le divorce entre société civile et compagnonnage militaire s'amorce. Un changement brutal de *ḳāḍī* ou d'imam perturbe davantage le monde des souks qu'un changement de prince. Fusṭāṭ et Damas, villes provinciales d'artisans et de commerçants, gagne-petit et austères de mentalité, se méfient des princes tulunides dont les mœurs et la culture sont imprégnés d'une indulgence persane. Cette classe moyenne est en cours de constitution à la mosquée, lieu de son identité (*ahl al-masdjid*[8]), et l'obtention de charges juridiques devient un signe de promotion. Elle surveille avec soin les classes inférieures (*asfal al-nās*), fils de paysans ou de soldats mal intégrés dans la cité et, au besoin, les dénonce au pouvoir.

Une autre insuffisance de la dynastie tenait à son armée, incapable de faire face à l'étendue des territoires à protéger et d'affronter les armées de Cilicie, aguerries par de constants combats. L'armée tulunide était hétérogène, regroupant Turcs, Daylamites, Noirs, Grecs et Berbères. Ces derniers étaient issus de populations qui s'installaient dans le Delta; le Delta oriental avait fourni des Arabes de *ḳabīla* semi-nomades constituant une garde redoutée.

Ces faiblesses ne doivent pas masquer l'irrésistible montée en puissance de l'économie égyptienne. La rage avec laquelle l'armée abbaside pilla Fusṭāṭ et détruisit toutes les constructions tulunides, à l'exception de la grande mosquée, témoigne de la conscience qu'elle avait de cet essor et du danger qu'il représentait pour la prépondérance iraquienne.

Fragile restauration abbaside : l'anarchie

De la chute des Tulunides en 292/905 à l'installation de Muḥammad b. Ṭughdj comme gouverneur en 323/935, l'Égypte connut une suite de désordres qu'il serait sans intérêt de rapporter. Les gouverneurs, dont les fonctions se limitaient au militaire et au politique, se succédaient alors que la famille al-Mādharāʿī s'installait fermement à la tête de l'administration fiscale, s'opposant même à certaines nominations de gouverneurs. L'armée, payée irrégulièrement, s'adonnait au pillage. Pour y échapper, la population de Fusṭāṭ réclamait, par la voix des clercs, le transfert des troupes à Gizeh, requête logique puisque les Berbères menaçaient la ville. Installés sur la rive gauche du Nil, dans le Delta, dans le Fayyūm, ils agissaient pour le compte de la dynastie ismaïlienne des Fatimides installée en Ifrīḳiya. Des contingents berbères avaient été intégrés dans l'armée égyptienne au côté des autres troupes recrutées à l'époque tulunide; seuls les Arabes des

7. *Khuṭba* : allocution prononcée par le *khāṭib*, du haut du *minbar* de la grande mosquée, lors de la prière du vendredi à midi, au cours de laquelle la faveur de Dieu était invoquée sur le calife reconnu dans la cité ainsi que, le cas échéant, sur le prince dont le gouverneur de la ville tenait sa délégation de pouvoir.
8. *Ahl al-masdjid* : les gens de mosquée, ceux qui fréquentent quotidiennement ces édifices, en général des commerçants, des artisans, des juristes.

7.2. *La mosquée Ibn Ṭūlūn au Caire : vue partielle de la cour, du minaret et du pavillon d'ablution.*
[*Source*: Unesco/A. Khalil.]

7.3. *Mosquée fatimide du XI^e siècle. Décor de façade.*
[*Source*: J. Dévisse.]

7.4. *Tombeau d'époque fatimide à Fusṭāṭ.*
[*Source :* J. Devisse.]

ḳabīla avaient été licenciés. Cette mosaïque d'ethnies posait des problèmes de discipline ; les violents combats entre « occidentaux » et « orientaux » préludaient aux grands affrontements de l'époque fatimide.

Deux institutions caractéristiques du second Moyen Age arabe, l'*iḳṭā*[9] et le *waḳf*[10] se développèrent en Égypte à la fin de l'époque tulunide et pendant les désordres qui suivirent. Les soldes en espèces et les subsides en nature dus aux soldats étaient à la charge des provinces où opérait l'armée. Or, si des désordres réclamaient la présence de l'armée, les services financiers étaient les premiers touchés et, d'autre part, les transports de fonds pour les besoins d'une grande armée étaient délicats à effectuer sur une grande distance. Pour décentraliser l'opération financière, le chef de corps reçut une délégation de perception fiscale sur un district rural et dut entretenir, partiellement ou totalement, les hommes qu'il commandait ou parfois qu'il possédait, L'*iḳṭāᶜ* ancrait fermement le chef militaire au terroir qu'il contribuait à défendre, tout en déchargeant l'administration provinciale.

Des *iḳṭāᶜ* civils furent sans doute constitués au bénéfice d'administrateurs financiers, comme les Mādharāᶜī, pour garantir leurs avances au Trésor. Il est certain que leur charge leur permit de constituer une immense fortune (on put leur confisquer un million de dinars) en biens fonciers et immobiliers, fortune vite acquise qui attirait la convoitise des puissants. Les Mādharāᶜī recoururent à l'institution en *waḳf* de leurs biens pour en garantir la jouissance à leurs seuls descendants.

Ces deux institutions alourdissaient l'emprise des villes sur les campagnes, aggravant le prélèvement du surproduit agricole, le paysan ne conservant, au mieux, que le strict minimum pour la survie de sa famille. Aucune capitalisation agraire n'était possible. Par ailleurs, les situations acquises étaient figées et le champ d'action des pouvoirs centraux ou régionaux restreint. Or le recours à la violence de la part des paysans disparut à la même époque, du moins sous la forme de grandes révoltes, disparition due à la surveillance plus diffuse des campagnes grâce à l'*iḳṭaᶜ* et à la supériorité militaire absolue du professionnel des armes sur le civil armée, du fait de la nouvelle technique de l'escrime au sabre ou à la lance.

Les Ikhshidides et Kāfūr

En shaᶜban 323/juillet 935, Muḥammad b. Ṭughdj, nommé gouverneur d'Égypte avec la double responsabilité du *salāṭ* et du *kharādj*, arriva à Fusṭāṭ.

9. *Iḳṭaᶜ* : délégation de perception accordée par le prince à un officier militaire ou civil sur une circonscription fiscale, à titre de rémunération d'un service rendu à l'État ; cette concession était révocable.

10. *Waḳf* :disposition juridico-religieuse prise par le propriétaire d'un bien foncier ou immobilier pour en figer la propriété au profit d'une institution religieuse ou d'intérêt public ou social et/ou de ses descendants. L'acte de fondation, dressé selon un protocole reconnu, garanti par une intention religieuse ou charitable, prévoit un surveillant du *waḳf* et des bénéficiaires. En dernier recours, le *ḳāḍī* était censé faire respecter les intentions légitimes du fondateur. La fondation en *waḳf* de biens privés avait pour effet recherché d'éviter une confiscation par le prince ou une dépossession des orphelins pendant leur minorité.

Sa nomination à une double charge qui allait à l'encontre de la coutume suivie depuis la chute des Tulunides avait été obtenue grâce à l'appui d'al-Faḍl b. Djaʿfar ibn al-Furāt, inspecteur fiscal pour l'Égypte et la Syrie. Ibn al-Furāt, qui avait été le vizir du grand *amīr* abbaside de Bagdad, Ibn Rāʾiḳ, auquel il était lié par une alliance matrimoniale, conclut également une alliance matrimoniale avec Ibn Ṭughdj. Il avait commencé à abattre la puissance financière de la famille al-Mādharāʿī quand il mourut en 326/938. Son fils, Djaʿfar b. al-Faḍl, fut vizir à la fin de l'époque kafuride et, beaucoup plus tard, sous le calife al-ʿAzīz. L'alliance entre une famille de financiers civils iraquiens, fermiers d'impôt, et un gouverneur ou un chef militaire turc ou persan était chose fréquente à cette époque. Les Banū 'l-Furāt transportèrent, avec d'autres financiers, de Bagdad à Fusṭāṭ, un milieu culturel favorable au chiisme, facilitant indirectement la propagande fatimide.

Petit-fils d'un soldat turc de la garde de Samarra, fils d'un ancien gouverneur de Damas, Ibn Ṭughdj avait exercé de nombreux commandements. Nommé à Fusṭāṭ avec la mission de protéger le flanc occidental du califat contre une attaque imminente des Fatimides, il se voyait reconnaître le droit de constituer une principauté autonome. En 327/939, on lui attribua, à sa demande, le titre d'al-Ikhshīd, le Serviteur, porté traditionnellement par les prince du Ferghāna. Dès 323/935, année de sa nomination en Égypte, il fut affronter les Berbères qui occupèrent l'île de Rôḍa (Rawḍa), en face de Fusṭāṭ, et incendièrent l'arsenal qui s'y trouvait. Repartis vers l'Ifrīḳiya, ils revinrent en 324/936 avec une armée fatimide attaquer l'Égypte mais ils furent vaincus. La richesse de l'Ifrīḳiya, l'or qu'elle recevait par le Sahara, et ses relations avec l'Andalousie et la Sicile avaient suscité un important trafic en provenance de la mer Rouge; les pistes parallèles au littoral de la Méditerranée, qui reliaient l'Afrique du Nord au Delta, aux oasis, à la Haute-Égypte, s'étaient multipliées. Elles étaient difficiles à contrôler militairement.

Reprenant la tradition tulunide, Ibn Ṭughdj considérait la Syrie comme partie intégrante de sa principauté. Il dut disputer cette province aux chefs militaires évincés de Mésopotamie et qui pensaient y trouver une compensation. Ibn Rāʾiḳ, chassé de Bagdad par son lieutenant, Badjkam, tenta en 326/938 la conquête de la Syrie; après d'incertains combats, Ibn Rāʾiḳ et Ibn Ṭughdj conclurent une alliance matrimoniale et se partagèrent la province, le sud à l'Ikhshidide, le nord et Damas à l'ancien grand *amīr* de Bagdad. En 330/942, le Hamdanide de Mawsil, Nāsir al-Dawla, fit tuer Ibn Rāʾiḳ et en 332/944, il expédia son frère ʿAlī, le futur Sayf al-Dawla, occuper Alep. Au même moment, le calife al-Muttaḳi, menacé à Bagdad par l'*amīr* turc Tūzūn, se réfugia à Raḳḳa où Ibn Ṭughdj, à l'image d'Ibn Ṭūlūn, vint lui proposer de s'établir à Fusṭāṭ. Le calife rentra à Bagdad où, en 334/945, l'*amīr* persan Muʿizz al-Dawla instaura pour un siècle un pouvoir alide, la dynastie buyide. En 334/945 également, Ibn Ṭughdj mourait après avoir accepté de conclure la paix avec le Hamdanide d'Alep. Unudjur ibn al-Ikhshīd reprit le combat et en 336/947 partagea la Syrie avec le Hamdanide qui se voyait reconnaître

les *djund*[11] de Ḳinnasrīn-Alep et de Homs. L'Ikhshidide conservait avec l'Égypte les *djund* de Ramla-Palestine, de Tibériade-Jourdain et de Damas. La frontière ainsi tracée devait demeurer, sauf pendant de courtes périodes, en vigueur pendant un siècle et demi.

Ibn Ṭughdj avait placé à la tête de son armée un eunuque noir, Kāfūr, personnage remarquable, alliant à des capacités militaires, administratives et diplomatiques incontestables une profonde foi sunnite. Amené à Ḳūs comme esclave tout enfant, il s'identifia plus qu'aucun de ses prédécesseurs au peuple de Fusṭāṭ, lieu où il aimait à se promener. Kāfūr dirigea l'État ikhshidide après la mort d'Ibn Ṭughdj, sous le principat d'Unudjūr (334/946-349/961) et de ʿAlī (349/961-355/966), les deux fils de celui-ci. De 355/966 à 357/968, date de sa mort, Kāfūr exerça officiellement, avec le titre *d'al-Ustādh*, le pouvoir en Égypte et en Syrie méridionale, pouvoir reconnu par le calife abbaside.

L'époque kafuride fut marquée par la montée de l'insécurité en Égypte et en Syrie. Aux menaces fatimides venues de l'ouest s'ajoutait l'agressivité nouvelle des Nubiens, au sud, qui attaquèrent les oasis en 339/950 et Assouan en 345/956. Les Bédouins d'Arabie et de Syrie s'en prenaient aux caravanes de pèlerins. Pour certains historiens, les Fatimides, trop occupés à réprimer les révoltes en Afrique du Nord, auraient harcelé l'Égypte par l'intermédiaire de leurs alliés, notamment les Karmates et les Nubiens. D'un autre côté, ces incidents sont à mettre en rapport avec la fréquence des disettes en Égypte à cette époque, par suite de crues insuffisantes. Les Bédouins comme les Nubiens achetaient des céréales, et lorsque la montée des prix en Égypte rendait les termes de l'échange trop défavorables pour eux, ils recouraient aux armes pour se nourrir à bon compte.

Kāfūr renforça donc l'armée, introduisant des esclaves noirs achetés sur les marchés de Haute-Égypte. Ces *Kāfūriyya* ne s'intégrèrent jamais complètement aux *Ikhshīyya* des *ghulām* blancs, turcs ou daylamites, et ils formèrent deux groupes distincts et hostiles. Kāfūr avait écarté ceux de ses anciens compagnons d'armes qui auraient pu lui porter ombrage et il avait acheté le dévouement des autres en leur accordant de larges *iḳṭaʿ*. Après sa mort, les grands officiers ne surent pas lui trouver un successeur parmi eux et se laissèrent manœuvrer par Ibn al-Furāt. Le régime original institué par Kāfūr ne lui survécut pas. S'il s'était trouvé un homme de sa trempe parmi les chefs militaires réunis à Fusṭāṭ au printemps 358/969, un régime préfigurant celui des Mamlūk aurait pu naître, trois siècles plus tôt, au bord du Nil.

L'Égypte impériale

Les trois premiers imams fatimides d'Égypte

Au début de l'été 358/969, le général fatimide Djawhar remporta, sur les deux rives du Nil, en aval de Fusṭāṭ, une victoire qui lui donna accès à

11. *Djund*: circonscription territoriale correspondant à une unité de recrutement militaire.

cette ville et contraignit les chefs ikhshidides et kafurides à s'enfuir en Syrie. L'incapacité de ceux-ci à s'unir et à organiser la défense du pays face aux Berbères expliquait une défaite que leur incontestable supériorité dans la technique du combat aurait dû leur éviter. La victoire fatimide avait été préparée par des propagandistes disposant de fonds importants, qui exercèrent leur action psychologique sur une opinion désorientée par le vide politique régnant après la mort de Kāfūr et anesthésiée par l'effet d'une très grave famine. Les sympathies alides des notables iraquiens de Fusṭāṭ avaient facilité les choses. Le recours aux armes avait fait aboutir un long processus de déstabilisation de l'État en Égypte. L'intelligence du combat politique et idéologique permit à al-Muʿizz et à ses successeurs de parvenir à d'excellents résultats avec des armées médiocres.

Djawhar venait de conquérir l'Égypte pour son maître, l'*imām* fatimide al-Muʿizz, demeuré en Ifrīḳiya. Avant de pouvoir inviter celui-ci à le rejoindre, il restait à Djawhar deux tâches à accomplir: créer une capitale digne de recevoir un calife et assurer la sécurité du pays. Il fonda Le Caire (al-Kāhira), au nord de Fusṭāṭ, y construisit un palais pour l'*imām*, une mosquée palatine, connue aujourd'hui sous le nom d'al-Azhar, et des casernements pour les différents corps de troupe. Il fit vite car dès 360/971, les premiers édifices étaient achevés et Djawhar envoya un message à son maître lui annonçant qu'il était attendu dans sa nouvelle capitale.

Assurer la sécurité de l'Égypte fut plus malaisé. Il faut dire un mot de la doctrine fatimide pour la resituer dans les luttes idéologiques de l'époque. Al-Muʿizz se prétendait descendant d'al-Ḥusayn, le fils de Fāṭima, fille du prophète Muḥammad, et de ʿAlī, successeur spirituel du Prophète. Le principe généalogique avait été le prétexte des révoltes alides contre les Umayyades, persécuteurs de la Famille, puis contre les Abbasides, accusés d'avoir détourné à leur profit l'héritage de la Famille. A côté du chiisme imamite qui reconnaissait douze descendants de ʿAlī, le chiisme ismaïlien, qui n'en reconnaissait que sept, avait concentré les revendications religieuses et sociales les plus radicales du mouvement. Issu de l'ismaïlisme, le karmatisme avait, à la fin du IIIe/IXe siècle, menacé par les armes la théocratie abbaside. Remettant en cause les rites religieux et l'éthique sociale et familiale, il allait au-devant des aspirations secrètes de ceux qui ne s'étaient pas intégrés dans les nouveaux circuits urbains. Il ne pouvait emporter l'adhésion des bourgeoisies, à l'exception de quelques esprits d'élite. Il ne put survivre à une défaite militaire qu'en s'institutionnalisant sur la parcelle de territoire qu'il contrôlait et en mettant sa force militaire au service d'ambitions étrangères.

Le mouvement fatimide avait une origine identique mais s'était séparé des Karmates au début du IVe/Xe siècle, lorsque ceux-ci avaient étendu leur influence sur la Syrie. ʿUbayd Allāh al-Mahdī, l'*imām* fatimide, avait quitté Salamiyya pour l'Ifrīḳiya où il fonda un califat. S'appuyant sur le dévouement total de quelques groupes berbères, ses successeurs prirent possession de la plus grande partie de l'Afrique du Nord et de la Sicile; ils se préparèrent à la conquête de l'Égypte, qui constituait une étape avant celle de Bagdad. En

Égypte, l'islam qu'ils prêchaient ne pouvait guère choquer: quelques différences de détail dans le rituel, un droit égal à l'héritage pour les femmes, un moralisme assez rude à l'égard de celles-ci ne pouvaient rebuter les sunnites de Fusṭāṭ qu'attirait par ailleurs la dévotion à la Famille. Djawhar, dans sa lettre *d'amān* au peuple de Fusṭāṭ, avait promis le rétablissement du pèlerinage, la reprise du *djihād*, l'entretien des mosquées et un salaire pour leur desservants. Il n'eut à affronter aucune opposition religieuse et conserva le même *ḳāḍī* qui continua à juger dans la mosquée de ʿAmr. Il est vrai qu'à côté de la doctrine publique, proche de l'imamisme duodécimain, une doctrine secrète était réservée aux initiés.

Les Karmates, qui avaient condamné ouvertement les rites et notamment le pèlerinage, ne se résignaient pas au voisinage des Fatimides. Le prétexte de la guerre fut l'invasion de la Syrie par une armée berbère envoyée par Djawhar dans les mois qui suivirent la chute de Fusṭāṭ. L'ancien domaine ikhshidide — Ramla, Tibériade et Damas — fut conquis par le général kutamite Djaʿfar b. Falāh. Profitant de l'affaiblissement des Hamdanides, consécutif à la mort de Sayf al-Dawla et de Nāṣir al-Dawla, Djaʿfar expédia une armée contre Antioche que les Byzantins venaient d'occuper. Mais Djaʿfar dut rappeler son armée car il était attaqué à Damas par les Karmates, agissant au nom du calife abbaside de Bagdad, et venant reprendre en main la Syrie. Depuis la mort de Kāfūr, ils avaient fait entrer cette province dans leur mouvance. Djaʿfar b. Falāh fut tué en 360/971, la Syrie évacuée par les Fatimides. Djawhar repoussa avec peine les Karmates assiégeant Le Caire.

En ramadan 362/juin 973, l'*imām* al-Muʿizz prit possession de sa nouvelle capitale et de son palais. Au printemps 363/974, les Karmates attaquèrent à nouveau Le Caire mais, repoussés par l'*amīr* ʿAbd Allāh, fils d'al-Muʿizz, ils refluèrent sur la Syrie qu'ils durent également abandonner. La sécurité était revenue à l'est; au nord, la navigation commerciale sur la Méditerranée put se développer grâce à un accord avec Byzance et, au sud, le *baḳt* avec le souverain chrétien de Nubie fut renouvelé. En effet, la véritable vocation de l'Empire fatimide fut le commerce. L'action du conseiller d'al-Muʿizz, Yaʿḳūb ibn Killis, fut décisive en ce sens. Ce juif iraquien, commerçant en Syrie, converti à l'islam sous Kāfūr, informateur d'al-Muʿizz lors de la conquête de l'Égypte, vizir pendant la plus grande partie du règne d'al-ʿAzīz, fils d'al-Muʿizz, se voulait un savant en ismaïlisme; il eut une politique extérieure avisée. Préférant soutenir des protectorats en Syrie plutôt que d'engager des opérations militaires coûteuses, il fut surtout attentif au bon fonctionnement des relations économiques. Il posséda des établissements agricoles en cette province qui permettaient d'importer du blé en Égypte les années de disette, ou encore d'en exporter à Byzance. Ce commerce du grain, très bénéfique, est encore mal connu des historiens alors que, grâce aux documents de la Géniza du vieux Caire, l'activité des marchands juifs de Fusṭāṭ a pu être étudiée. Il s'agit d'un négoce à longue distance portant sur des marchandises de prix élevé ou très élevé, et reliant l'Europe méridionale et l'Afrique du Nord à l'océan Indien et à la Corne de l'Afrique. Les marchands ismaïliens étaient eux aussi actifs au Yémen et

en Inde, de même qu'en Syrie ; ils implantèrent dans les villes étapes des communautés professant leurs croyances.

Une fois les Karmates vaincus et la famille disparue d'Égypte, le pèlerinage put reprendre en 363/974 et on prononça l'invocation en faveur du souverain fatimide à La Mecque et à Médine, désormais approvisionnées en blé du Nil. Les pèlerins de tout le monde islamique participèrent à la glorification de la dynastie du Caire.

Sous le règne d'al-ᶜAzīz (365/975-386/996), l'Égypte connut le calme et la prospérité. Son rayonnement s'étendit sur la Méditerranée méridionale, l'Afrique du Nord, la péninsule Arabique, la Syrie centrale et méridionale. Dans cette dernière province, il fut mené une politique très prudente jusqu'à la mort d'Ibn Killis, en 381/991, surtout vis-à-vis de Tripoli qui constituait, sur le littoral, la frontière avec les Hamdanides et les Byzantins et qui permettait d'évacuer une partie du blé syrien. De 382/992 à sa mort en 386/996, al-ᶜAzīz se lança dans des actions aventureuses. S'appuyant sur une armée profondément réformée à partir de 369/980 par l'introduction de cavaliers cuirassés turcs et l'amélioration du génie de siège, il s'attaqua au Hamdanide d'Alep et à son puissant protecteur byzantin ; au même moment, il installait un gouverneur fatimide à Damas et pourchassait les Bédouins de Palestine. Al-ᶜAzīz vit la victoire sourire à ses généraux mais, dans les mois qui précédèrent sa mort, il tenta en vain de rassembler une armée puissante pour aller affronter en personne les Byzantins.

Il léguait à son fils al-Ḥākim, qui régna de 386/996 à 411/1021, une situation moins brillante qu'il ne le paraissait. Fusṭāṭ et Le Caire, double capitale du plus riche empire de l'époque, avaient connu un formidable accroissement démographique : soldats berbères, turcs, noirs, commerçants iraquiens et syriens, artisans, hommes de mosquée, fonctionnaires affluaient vers ces villes où l'or passait pour couler à flots. L'afflux des tributs provinciaux et les perceptions effectuées sur les trafics traversant l'Égypte provoquaient une accumulation du métal précieux. Mais la principale ponction fiscale, en métal et en nature, était exercée au détriment des campagnes égyptiennes ou des artisans des villes de province. Fermiers d'impôts et fonctionnaires fiscaux en prélevaient pour leur compte personnel une large part ; souvent juifs et chrétiens, ils avaient provoqué parmi les sunnites de Fusṭāṭ une réaction de rejet des minoritaires, déjà sensible à l'époque d'Ibn Killis. Les courtisans du Caire, les fonctionnaires, les chefs militaires et les grands marchands disposaient de moyens de paiement tels qu'en cas de menace de disette, la demande solvable submergeait l'offre, aggravant la hausse des prix. La disette se propageait alors sur les marchés périphériques, suscitant l'agressivité des Bédouins et des provinciaux.

La promotion rapide des Turcs dans l'armée et les bénéfices financiers qu'ils en tiraient provoquèrent la jalousie des *ḳabīla* berbères qui s'emparèrent du pouvoir à la mort d'al-ᶜAzīz, profitant du jeune âge d'al-Ḥākim. Les soldats orientaux persécutés s'allièrent avec les eunuques slaves (*al-ṣaḳāliba*) et avec les fonctionnaires chrétiens et iraquiens pour éliminer les Berbères.

Al-Ḥākim fut le dernier souverain arabe de l'histoire à avoir exercé un pouvoir absolu sur un vaste empire. Il n'eut pas de vizir mais un chef

de *dīwān* qui fut également l'intercesseur entre l'imam et ses sujets. Très vite, il ne nomma plus de chefs des armées mais désigna un général pour la durée des opérations. Il fit exécuter nombre de *ḳāḍī* malhonnêtes mais, quand il en eut découvert un sans tache, il respecta, à de rares exceptions près, son indépendance. Dans sa jeunesse, al-Ḥākim avait été le témoin du parasitisme des courtisans d'al-ʿAzīz; plus tard, sans la protection de son précepteur, Bardjawān, il aurait été tué par les Kutamites. Il en garda, sa vie durant, haine et mépris pour les gens du palais. Aimant à fréquenter Fusṭāṭ, ses souks et ses quartiers populaires, il eut, contrairement à son père et à son grand-père, des contacts directs avec les commerçants et les artisans sunnites. Il prit conscience et du poids que faisaient peser sur le pays réel le luxe et les fortunes vite amassées de la cour, et de la barrière que dressaient entre le souverain et ses sujets les dignitaires civils et militaires. Il tenta de faire disparaître ce corps intermédiaire en exécutant tous ceux qu'il soupçonnait de malhonnêteté ou d'ambition personnelle. Il échoua dans son entreprise car il n'avait pas trouvé d'écho parmi les sunnites de Fusṭāṭ; souffrant des tensions engendrées par le pouvoir absolu, il tenta de les résoudre. Son esprit fragile n'y résista pas: des bouffées d'une folie bouffonne, sanguinaire, désespérée, le submergèrent.

Sa politique religieuse fut incohérente. Il essaya de faire prévaloir le rituel fatimide à Fusṭāṭ, puis, pour attirer les sunnites, il poussa chrétiens et juifs à se convertir à l'islam; construisant des mosquées sur leurs lieux de culte, en 399/1009, il fit même abattre le saint sépulcre à Jérusalem. A la même époque — de 396/1006 à 404/1013 — il se montra tolérant envers le rituel sunnite et nomma des enseignants sunnites au *Dār al-ʿilm* qu'il créa[12]. Puis il revint aux interdictions du rite sunnite et, en 408/1017, il laissa des Persans se livrer au prosélytisme fatimide. Ce fut un échec. Les propagandistes qui n'avaient pu se cacher furent massacrés et, l'année suivante, al-Ḥākim assistait à la mise à sac des quartiers nord de Fusṭāṭ par les soldats noirs. Sentant inconsciemment que sa tentative de fonder une monarchie directe sur un consensus des classes moyennes urbaines sunnites, en éliminant la médiatisation des bureaux et de l'armée, avait échoué, il se désintéressa de Fusṭāṭ, se plut aux promenades solitaires sur le Mukattam, et autorisa juifs et chrétiens qui le désiraient à abjurer l'islam qu'il leur avait imposé dix ans plus tôt. Son meurtre maquillé en disparition fut commandé par son proche entourage qui craignait de nouvelles épurations. Quelques-uns des adeptes de sa foi fondèrent en Syrie la secte des druzes.

Les *ḳabīla* arabes avaient causé de nombreux troubles pendant le règne d'al-Ḥākim. Abū Raḳwa, un Umayyade, souleva les Berbères zanāta et les Arabes Banū Ḳurra en Tripolitaine. Vainqueur de plusieurs armées fatimides, il menaça Fusṭāṭ en 396/1006. La population civile montra alors son

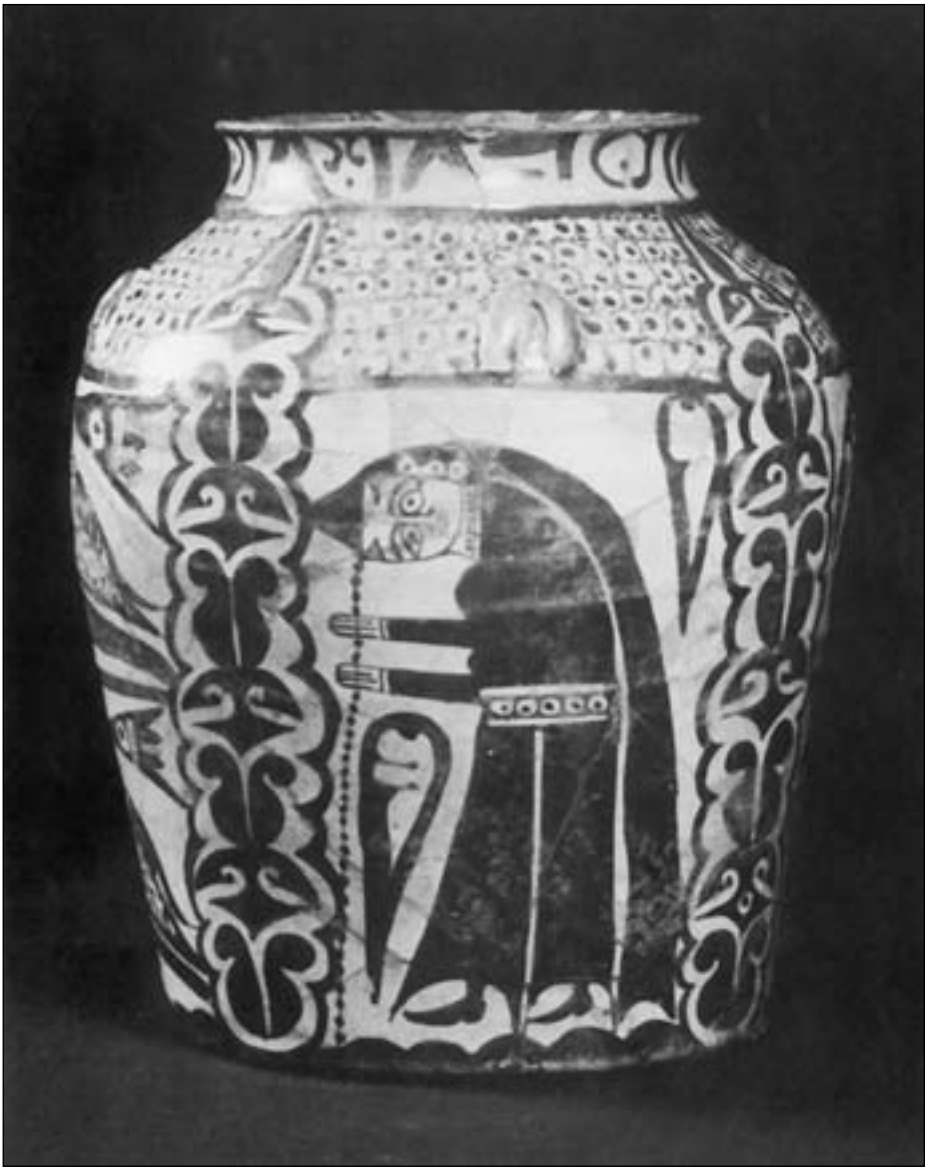
12. *Dār al-ʿilm*: la «maison de la science», établissement d'enseignement religieux et de propagande doctrinale doté d'une bibliothèque, fondé par l'*imām* fatimide al-Ḥākim; par certains aspects, elle préfigure les *madrasa* sunnites fondées par les Seldjukides pour encadrer la diffusion de l'idéologie religieuse dominante.

attachement à al-Ḥākim ; des trahisons furent signalées à la cour et dans des corps berbères. Grâce à l'appui des Nubiens, Abū Raḳwa fut pris et on l'exécuta près du Caire. L'armée fatimide avait donné des signes d'impuissance et sa mise en œuvre avait coûté au Trésor un million de dinars. Aussi, quand, en 402/1011, le chef ṭayy de Palestine, Ibn al-Djarrāḥ, installa à Ramla comme calife un Hasanide de La Mecque, al-Ḥākim acheta des intelligences parmi les proches d'Ibn al-Djarrāḥ et obtint le retour de l'anticalife à La Mecque sans faire appel à l'armée. De même, la conquête de la ville et de la province d'Alep en 407/1016 fut le résultat d'habiles actions diplomatiques.

La grande crise du Ve/XIe siècle

Sous le règne d'al-Ẓāhir (411/1021-427/1036) et de celui de son fils, al-Mustanṣir (427/1036-487/1094), la politique suivie ne fut plus déterminée par la volonté de l'imam mais par un jeu complexe de pressions exercées par des groupes d'intérêt. Jusqu'en 454/1062, la situation de l'empire se dégrada régulièrement sous l'effet des défauts signalés plus haut. L'armée rassemblait des ethnies variées, souvent hostiles, ainsi que des statuts différents, alliés berbères ou arabes, *ghulām*, esclaves noirs, mercenaires. En temps de paix, elle consommait la majeure partie des revenus publics. Quand elle entrait en action, il fallait en outre équiper en monture et en armes le soldat et lui verser une solde supplémentaire. La condition de soldat représentait davantage la garantie d'une rente servie par l'État que l'exercice du métier des armes. Les édits réitéraient l'injonction de rayer des livres de la pension publique les descendants de soldats qui ne servaient plus l'État, mais la pratique était laxiste. Chaque groupe ethnique était administré par un *dīwān* spécial et la masse monétaire à la disposition du Trésor ne s'accroissant pas alors que se multipliaient les ayants droit — famille élargie de l'imam, shurafāʾ, fonctionnaires, troupes — des conflits d'intérêt surgissaient constamment. Mal payés, les soldats pillaient les campagnes et les faubourgs. L'armée n'était plus un facteur d'ordre mais la cause essentielle de l'insécurité.

Les villes étaient surpeuplées : les cimetières du Ḳarāfa étaient habités par des populations chassées des campagnes par les infiltrations bédouines, et les élites quittaient les quartiers extérieurs pour trouver la sécurité au centre de Fusṭāṭ ou du Caire. Les grandes fêtes musulmanes étaient attendues avec anxiété par les commerçants car la foule se livrait à des pillages dans les souks fermés. Les disettes s'aggravaient et se rapprochaient. Les citadins arrachaient aux paysans leurs bœufs de labour ainsi que les espaces inondables où les dignitaires du régime élevaient d'immenses troupeaux, car l'abondance du numéraire en ville augmentait la consommation de viande. Dès que l'on pouvait « espérer » une mauvaise crue, la spéculation faisait monter le prix du blé. Al-Djardjarāʾī, vizir de 418/1027 à 437/1045, réussit à juguler la hausse en imposant un marché unique des grains et en encourageant la concurrence à la baisse entre les boulangers, mais tous les grands officiers, l'imam y compris, stockaient et spéculaient.



7.5. *Égypte : vase* (*fatimide*) *de céramique lustrée du x^e siècle.*
[*Source :* © Freer Gallery, Washington.]

On assistait également à une déstabilisation générale des populations de la frange désertique : les trois grandes *ḳabīla* de Syrie, Ṭayy, Kalb et Kilāb, nouèrent une alliance en 415/1024 et des émissaires prirent contact avec les *ḳabīla* du Delta et de Tripolitaine. La solidarité de situation transcendait les anciennes oppositions : on voulait obtenir pour les troupeaux l'accès aux terres cultivées et, accessoirement, piller les villes. Une variation climatique, des hivers plus secs, expliquent peut-être ce phénomène. Jusqu'en 433/1041, le général fatimide al-Dizbirī réussit, pratiquement sans aide du Caire, à tenir les *ḳabīla* en échec en Syrie. En Haute-Égypte, on profita de la trahison du ziride Ibn Bādīs pour expédier en Tripolitaine et en Ifrīḳiya les Banū Hilāl et les Banū Sulaym qui ravageaient le Ṣaʿīd (442/1050).

En 451/1059, les Fatimides remportèrent leur dernière grande victoire diplomatique ; un général turc, al-Basāsīrī, envoya en captivité le calife abbaside al-Ḳā'im et fit prononcer dans les mosquées de Bagdad l'invocation en faveur d'al-Mustanṣir. Mais, quelques mois plus tard, Tughril Bek, chef des Seldjukides, les nouveaux maîtres sunnites de l'Orient, reprenait Bagdad et rétablissait al-Ḳā'im. Juste retour des choses, en 462/1070, le général fatimide Nāṣir al-Dawla, en rébellion à Alexandrie, reconnaissait le califat abbaside et, en 464/1072, enfermant al-Mustansir au Caire, il appelait à l'aide les Seldjukides. L'État fatimide aurait pu s'achever à cette occasion.

Une grande famine, qui débuta en 454/1062 et fut très grave à partir de 457/1065, avait fait périr une large part de la population de l'Égypte. Al-Mustanṣir vendit les trésors de la dynastie et ne survécut que grâce à des aumônes. Tout l'édifice, miné par les parasites qu'il avait abrités, s'effondrait. En 466/1073, l'imam appela à l'aide l'arménien Badr al-Djamālī, le gouverneur de Palestine. Arrivé au Caire en djumāda 466/janvier 1074, ce rude homme de guerre exécuta les grands officiers, dispersa les armées dévoyées et reconstitua autour de ses troupes arméniennes une armée réduite et efficace. Il reçut le titre de vizir avec les pleins pouvoirs. Il alla réprimer les Noirs qui ravageaient la Haute-Égypte, revint en 468/1076 défendre Le Caire attaqué par le Turc Atsiz, allié des Seldjukides et chassa du Delta, en 469/1077, les Berbères lawāta, vendant au marché 20 000 femmes de cette *ḳabīla*. Entre-temps, il était passé en Syrie, n'avait pu reprendre Damas mais avait consolidé la domination fatimide sur les ports de Palestine. Il fit protéger les villes de Syrie par des enceintes de pierre et c'est sur l'ordre de Badr que furent édifiées les trois portes monumentales du Caire fatimide qui subsistent de nos jours.

Pour permettre aux paysans de reprendre la culture de leurs champs dévastés, il fit une remise de trois années d'impôt. Il réforma les circonscriptions territoriales et réorganisa sur de nouvelles structures l'État et l'armée, prolongeant ainsi d'un siècle la vie du régime fatimide. Les textes d'al-Ḳalkashandī et d'autres auteurs décrivant le fonctionnement des institutions fatimides font référence à l'État issu de la réforme de Badr, très différent du premier État fatimide.

Le V^e/XI^e siècle, agonie du régime fatimide

A la suite de la crise de 454/1062-468/1076, l'Empire fatimide était mort. On ne disait plus l'invocation en faveur d'al-Mustanṣir, ni en Ifrīkḳya, ni à La Mecque, ni à Alep, ni à Damas. L'Égypte, restructurée sur la vallée du Nil, cicatrisait ses blessures. Alexandrie retrouvait sa prospérité grâce au trafic avec l'Italie, et Ḳūs, préfecture de Haute-Égypte, distribuait les esclaves noirs de Nubie et les épices de l'Inde. En 487/1094, Badr puis al-Mustanṣir mouraient. Al-Afḍal, fils de Badr, proclama calife al-Ḥasan, un jeune fils d'al-Mustanṣir, et emmura vif son frère aîné Nizār. Le maître de la *daʿwa* Ismaïlienne en territoire seldjukide, Ḥasan b. al-Ṣabbāh, reconnut Nizār comme imam ; son mouvement, celui des « Assassins », qui, comme le mouvement druze, se développa uniquement hors d'Égypte, fit disparaître la *daʿwa* fatimide classique[13].

Al-Mustanṣir avait régné près de trois quarts de siècle. Pendant la période à peine plus longue qui s'écoula jusqu'à la disparition de la dynastie, six califes se succédèrent. Aucun n'exerça la réalité du pouvoir, aucun ne choisit son successeur. L'autorité était détenue par les vizirs militaires : certains conquirent le pouvoir à la pointe du sabre, d'autres le tinrent de leur père. Certains, tels Ṭalāʾiʿ b. Ruzzīk, furent remarquables, d'autres ne furent que des brigands parvenus. Dans une Égypte où l'enseignement de la doctrine fatimide semble avoir disparu, ils affichèrent des convictions religieuses variées. Al-Afḍal Kutay-fāt, petit-fils de Badr, instaura l'imamisme duodécimain et installa quatre *ḳāḍī* de quatre rites. Ridwān fut sunnite et ouvrit une *madrasa* shafiite à Alexandrie. La population semblait indifférente à l'orientation de l'islam au pouvoir, et l'attachement à la dynastie n'était motivé que par la fierté liée au fait que le centre du pouvoir islamique était sur le sol égyptien. Seule la présence d'un vizir non musulman, Bahrām, portant le titre de « Sabre de l'Islam », fut mal acceptée.

En effet, trois ans après la mort de Badr, les Francs pénétraient en territoire musulman, bousculaient les Seldjukides et, en 492/1099, se rendaient maîtres de Jérusalem. Ils écrasaient les Fatimides à Ascalon. Pendant de longues années, les choses en restèrent là, sauf quelques escarmouches. Il n'y eut pas de complicité active entre Francs et Fatimides mais plutôt chez ces derniers une certaine nonchalance qui s'explique facilement. Au IV^e/X^e siècle, l'État fatimide tirait ses ressources des perceptions de tribut en numéraire et du trafic des grains. Il devait contrôler des territoires étendus et tenir la Bekāʿa et le Ḥawrān syriens. Au VI^e/XII^e siècle, le prix des céréales avait chuté à la suite des hécatombes qui avaient frappé la population au V^e/XI^e siècle et, sans doute aussi, grâce à l'extension des terroirs cultivés à la suite d'un nouveau changement climatique en Syrie. L'or, plus rare en Syrie, circulait surtout entre l'Inde et l'Occident. Il suffisait donc aux Fatimides de tenir la vallée du Nil et les comptoirs maritimes

13. *Daʿwa* : désigne à la fois telle ou telle doctrine chiite, souvent ismaïlienne ou fatimide, diffusée par des missionnaires clandestins ou semi-clandestins, et l'ensemble des moyens de propagande mis à leur disposition.

de Palestine, fréquentés comme Alexandrie par les marchands italiens. L'armée fut regroupée sur le sud de la Palestine et l'Égypte, prête à affronter les Seldjukides, désireux de restaurer le sunnisme au Caire. Pour les Fatimides, la présence des croisés en Syrie, dressant une barrière entre les Seldjukides et l'Égypte, détournant le trafic de la mer Rouge vers la vallée du Nil, n'était pas inutile. Or, jusqu'en 549/1154, date de l'installation de Nūr al-Dīn à Damas, aucune solidarité musulmane pour chasser les Francs de Syrie ne s'était manifestée. L'Égypte, à qui cette présence n'infligeait qu'un préjudice moral, ne se sentait pas plus concernée que les autres États musulmans.

Nūr al-Dīn, appuyé sur une puissante armée, entreprit la reconquête de la Syrie. L'État fatimide, fragile, dont l'armée était partagée en ethnies rivales, avait le choix entre une politique d'appui à la contre-croisade, politique qui l'exposait aux coups des Francs ou, au contraire, un appel à ces derniers contre Nūr al-Dīn, désireux de reprendre à son compte le projet de restauration sunnite des Seldjukides. Les partis qui se disputaient le pouvoir au Caire choisirent successivement l'une ou l'autre des deux options, parfois les deux ensemble, espérant rester maîtres du jeu. Ils accélérèrent la décadence de l'État.

En 548/1153, les croisés sortirent de leur neutralité vis-à-vis de l'Égypte et s'emparèrent d'Ascalon. L'installation de Nūr al-Dīn en Syrie centrale les incitait à rechercher une compensation en Égypte. Pour les vizirs fatimides qui étaient souvent d'anciens gouverneurs de Ḳūs, le premier souci était la protection du grand itinéraire méridien de la mer Rouge à Alexandrie, par la Haute-Égypte. Ils auraient été prêts à verser de fortes sommes en dinars d'or à Nūr al-Dīn pour qu'il les déchargeât du soin de défendre la frontière orientale. Pourtant, Ṭalā'iᶜ b. Ruzzīk lança deux expéditions en Palestine franque. Il en sortit victorieux mais n'obtint aucun résultat durable, Nūr al-Dīn étant resté inactif. En 556/1161, les Francs lançaient une offensive contre l'Égypte : ils devaient en lancer quatre autres, parfois à l'appel des vizirs du Caire, jusqu'en 564/1169. Ce ne fut qu'en 558/1163 qu'ils se heurtèrent à des troupes envoyées par Nūr al-Dīn et commandées par Shirkūh et le neveu de celui-ci, Ṣalāḥ al-Dīn. Les promesses non tenues, les changements brutaux d'alliance, les trahisons du vizir Ibn Sallār et du calife al-ᶜAḍīd rendaient les actions militaires inopérantes. Aussi, en 564/1169, Shirkūh prit pour lui-même le poste de vizir fatimide. Il mourut peu après et Ṣalāḥ al-Dīn le remplaça.

Le dernier vizir fatimide fut donc un général kurde sunnite, vassal du prince de Damas, le Turc sunnite Nūr al-Dīn, dont le nom était prononcé, dans l'invocation, à la suite de celui de l'imam al-ᶜAḍid. Situation insupportable pour ce dernier qui chargea Djawhar, un eunuque, d'assassiner Ṣalāḥ al-Dīn. Le vizir, informé de la chose, fit exécuter Djawhar ; la garde noire du Caire se révolta. Un combat très dur s'engagea et al-ᶜAḍid dut désavouer les soldats noirs qui se faisaient tuer pour lui. La garde fut massacrée. Ṣalāḥ al-Dīn, que la fiction du califat fatimide servait, refusait, malgré les objurgations de Nūr al-Dīn, d'y mettre fin. Mais, en 566/1171, un Persan prononça publiquement la *khuṭba* au nom du calife abbaside et, ainsi, l'imamat fatimide

7.6. *Égypte : bol* (*fatimide*) *de céramique lustrée du XI^e siècle.*
[*Source :* © Freer Gallery, Washington.]

d'Égypte disparut sans qu'on eût à chasser al-ʿAḍīd. Celui-ci eut le bon goût de mourir, au même moment, de mort naturelle. Un régime, vieux de deux siècles, quittait définitivement la scène politique sans que la population du Caire ne manifestât la moindre émotion.

Les monuments islamiques d'Égypte édifiés avant 566/1171

La plupart des beaux monuments arabes qui s'offrent à la vue du visiteur qui aborde Le Caire datent de l'époque ayyubide et mamlūk. Au vieux Caire et dans la province égyptienne, à part quelques exceptions à Luxor, Ḳūs et Alexandrie, les vestiges d'architecture médiévale, antérieurs aux croisades, sont en général chrétiens. Pourtant, les cinq premiers siècles de présence arabe en Égypte ont laissé en témoignage à la postérité quelques bâtiments, peu nombreux et souvent très remaniés, mais par-

7.7. *Bāb al-Naṣr : une des portes de l'enceinte de la ville fatimide.*
[*Source : Les mosquées du Caire*, par G. Wiet, p. 8 ; photo Albert Shoucair ; © Hachette, Paris.]

ticulièrement imposants par la taille, le style et la puissance spirituelle dont ils ont été investis lors de leur fondation ou qu'ils ont acquise au cours de l'histoire.

Quatre grandes mosquées ont été fondées par ou pour quatre maîtres prestigieux de l'Égypte. La grande mosquée de Fusṭāṭ fut construite à proximité immédiate du Nil par le gouverneur ʿAmr ibn al-ʿAṣ en 20-21/641-642. Agrandie, remaniée, modernisée à plusieurs reprises, elle ne conserve pas de traces visibles de son premier état. Il faut espérer que la Direction des antiquités égyptiennes qui procéda à d'importants travaux entre 1970 et 1975, mettant à jour les fondations des extensions successives, publiera les relevés et les photographies auxquels elle a dû procéder à cette occasion.

En 265/879, Ahmad ibn Ṭūlūn créa, sur la hauteur d'al-Kaṭā'iʿ, au nord-est de Fusṭāṭ, la grande mosquée qui porte son nom (voir fig. 7.2). Beaucoup mieux conservée et beaucoup moins transformée, car elle ne fut jamais

7.8. *Mosquée al-Djuyūsshī. Vue générale du côté est.*
[*Source :* © D^r^ Fehervari, School of Oriental and African Studies, Londres.]

complètement adoptée par la population, la mosquée préserve au cœur de la ville animée et bruyante un vaste champ de silence et de dévotion, dans un cadre de beauté simple, sévère et rigoureuse. L'historien britannique K. A. C. Cresswell a analysé ce vaste ensemble de bâtiments ; autour d'une cour presque carrée de 92 mètres de côté, s'ouvrent des arcs élégants et élevés sur quatre portiques, comportant cinq travées sur la *ḳibla*, deux sur les trois autres côtés. La vocation de Miṣr-Fusṭāṭ à être une des capitales temporelles et spirituelles du monde islamique s'affirmait pour la première fois avec la fondation par un pieux guerrier turc de cet admirable monument de briques cuites, tout imprégné d'influences asiatiques.

Djawhar, lorsqu'il fonda en 359/970 Le Caire pour son maître al-Muʿizz, édifia au cœur de la nouvelle capitale, au nord d'al-Kaṭāʾiʿ, une grande mosquée connue de nos jours dans le monde entier sous le nom d'al-Azhar. L'animation qu'elle connaît contraste avec le silence et la solitude qui étreignent le visiteur d'Ibn Ṭūlūn. Le Caire fut fondé par des Africains ; l'acculturation de l'Afrique à l'Islam fut le fait des enseignants d'al-Azhar. Le succès de cette institution comme lieu privilégié de diffusion du savoir musulman aux peuples arabes et non arabes explique que l'édifice dut être agrandi à plusieurs reprises et que seule la cour témoigne encore du plan fatimide originel. Toute l'histoire de l'Égypte et de son rôle au-delà de ses frontières se lit dans ces bâtiments accolés. La fondation du Caire fut véritablement le départ d'une grande aventure.

Al-Ḥākim acheva en 400/1010 une grande mosquée à la limite nord de la

ville du Caire. Les sites occupés par ces quatre monuments témoignaient de la translation régulière vers le nord-est du centre de gravité des capitales successives de l'Égypte pendant trois siècles et demi, au début de l'époque islamique. En fait, le véritable centre avait été atteint par Djawhar et al-Ḥākim l'ignorait. Sa mosquée ne connut jamais le succès d'al-Azhar et, désormais, par un mouvement de bascule, ce fut surtout la ville du Caire et l'espace compris entre cette ville et Fusṭāṭ qui reçurent les principales constructions édifiées à l'usage des vivants par les princes ayyubides et mamlûk. La mosquée d'al-Ḥākim, longtemps à l'abandon, vient d'être restaurée à l'usage des ismaïliens.

Le grand vizir d'origine arménienne, Badr al-Djamālī, introduisit la pierre dans la ville du Caire, bâtie de briques jusqu'alors. Il fit reconstruire les murailles de la capitale et dresser des portes monumentales dont trois peuvent être admirées aujourd'hui : Bāb Zuwayla, au sud du grand axe de la ville fatimide ; Bāb al-Futūḥ, au nord de ce même axe et Bāb al-Naṣr (voir fig. 7.7), au nord-est. Leur conception architecturale était savante, cherchant tout à la fois la majesté de l'apparence et l'efficacité militaire. Leur réalisation fut parfaite grâce à un travail soigné de stéréotomie. En effet, l'héritage des tailleurs de pierre byzantins, qui édifièrent tant d'églises en Syrie et en Asie Mineure au VI^e^ siècle, avait été conservé intact par les Arméniens dans leurs lointaines montagnes. Au XII^e^ siècle, il devait être à nouveau diffusé à travers tout l'Orient franc et musulman.

Quatre mosquées de moindre ampleur datent de la seconde période fatimide. Sur le Moḳattam, la mosquée-martyrium al-Djuyūshī, fondée en 478/1085, semble veiller sur la destinée des morts et des vivants de la grande ville ; son style, étrange en Égypte, évoque, là encore, les églises d'Arménie. En 519/1125 fut élevée, sur la principale artère du Caire, entre la mosquée d'al-Ḥākim et la mosquée al-Azhar, la petite mosquée al-Akmar. Sa façade en pierre taillée, son portail orné annonçaient une révolution stylistique dans les édifices religieux. Le mausolée factice dédié à Sayyida Ruḳayya, élevé vers 527/1133 dans les cimetières au sud-est de la mosquée d'Ibn Ṭūlūn, attestait du désir des souverains fatimides d'attirer vers Le Caire tous les pèlerins dévots à la famille sainte de l'islam. Ce fut dans la même intention politique et religieuse que le vizir Ṣāliḥ Ṭalāʾiʿ fit édifier au sud de Bāb Zuwayla en 555/1160 la mosquée qui porte son nom et qui était destinée à abriter le chef d'al-Husayn ibn ʿAlī. La belle façade qui reprend et développe certains éléments d'al-Akmar, en les mettant au goût du jour, témoigne des progrès rapides de l'architecture religieuse au VI^e^/XII^e^ siècle et annonce l'épanouissement de cet art sous les Ayyubides et sous les Mamlūk.

Conclusion

En 566/1171, plus de cinq siècles après la conquête de l'Égypte par les Arabes, cette contrée était la plus riche de l'Orient. La céramique, la verrerie, les tissus les objets en métal et en bois qui sortaient de ses ateliers

atteignaient une perfection inégalée. L'agriculture avait conservé sa qualité plurimillénaire tout en intégrant des cultures nouvelles venues d'Asie. L'architecture, religieuse ou militaire, avait produit de puissants monuments ; les siècles suivants devaient être encore plus féconds. Une littérature en langue arabe se développait régulièrement et perdait, peu à peu, son caractère provincial. Les Iraquiens et les Syriens résidant dans la capitale y jouaient un grand rôle, mais la qualité des ouvrages d'histoire et des descriptions des particularités de la terre d'Égypte conféraient à cette littérature son originalité. Là encore, les œuvres les plus riches devaient être écrites plus tard.

Pourtant, l'acculturation n'avait été ni rapide ni totale. Une grande partie du peuple, paysans de Haute-Égypte ou artisans des villes provinciales, était demeurée chrétienne. Quant aux sunnites de Fusṭāṭ, ils manifestaient leur indifférence aux luttes pour le pouvoir qui opposaient des chefs militaires, souvent d'origine servile, à la tête de troupes composées d'ethnies différentes. Une personnalité égyptienne, sur laquelle seuls quelques textes nous renseignent, mûrissait à un rythme lent qui ne s'accordait pas avec le développement rapide de Fusṭāṭ et du Caire. Or, dans les siècles suivants, ce furent les savants et les *ṣūfī* d'Égypte qui guidèrent l'Islam d'Afrique.

Il est temps que les historiens réunissent tous les éléments qui permettraient de retracer la naissance de ce fleuve profond, afin que l'histoire de l'Égypte ne demeure pas celle de ses maîtres successifs.

CHAPITRE 8

La Nubie chrétienne à l'apogée de sa civilisation

Stefan Jakobielski

Débuts des relations avec l'Égypte musulmane

La formation d'un puissant royaume chrétien au sud de la première cataracte du Nil[1] ouvrait des perspectives favorables au développement de la Nubie. Deux facteurs ont rendu possible la prospérité économique de ce royaume. Le premier fut la création d'un gouvernement central puissant résultant de l'union du royaume septentrional de Nobadia (Nūba), dont la capitale était Faras, et du royaume central de Makuria (Muḳurra), dont la capitale était le vieux Dongola (Dūnḳūla al-ʿAd̲jūz). Le second facteur fut l'établissement de relations profitables avec l'Égypte voisine par la signature d'un traité connu sous le nom de *baḳt*, après que les Arabes, sous la conduite de ʿAbdallāh ibn Abī Sarh, se furent emparés de Dongola en 651. Ces deux événements de l'histoire de la Nubie nous sont connus principalement par les relations d'historiens et de voyageurs arabes qui, jusqu'à maintenant, n'ont été confirmées qu'en partie par les recherches archéologiques. Nous examinerons ces événements en détail[2].

Il semble qu'à l'époque de l'invasion arabe, le nord et le centre de la Nubie étaient unis sous l'autorité du roi de Dongola, Kalidurut. ʿAbdallāh

1. En ce qui concerne les périodes antérieures de l'histoire de la Nubie chrétienne, voir Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. II, chapitre 12.

2. Pour les principales études sur la période considérée, voir J. W. Crowfoot, 1927; U. Monneret de Villard, 1938; P. L. Shinnie, 1954, 1971*a*, 1978*a*; B. G. Trigger, 1965; O. Meinardus, 1967; I. Hofmann, 1967; Y. F. Hasan, 1973; G. Vantini, 1975, 1981*a*; W. Y. Adams, 1977, p. 433-507; A. Osman, 1982*a*.

ibn Abī Ṣarḥ ne signa donc qu'un seul traité, celui de Dongola, et négligea la Nobadia bien qu'il eût été, semble-t-il, plus important d'établir de bonnes relations avec ce royaume voisin de l'Egypte. Le *baḳt* était un traité de nature particulière, sans précédent dans le monde musulman. C'était en fait une trêve ou un pacte de non-agression. Le texte du traité est reproduit intégralement dans le *Khiṭaṭ* de Maḳrīzī[3]. Le traité contenait les dispositions suivantes: les Arabes d'Egypte s'engageaient à ne pas attaquer la Nubie; les citoyens de chaque pays pouvaient voyager librement dans l'autre pays, mais non pas s'y établir, les autorités de chaque pays étant responsables de la sécurité des ressortissants de l'autre. Le traité prévoyait aussi l'extradition réciproque des fugitifs. Les Nubiens devaient assurer l'entretien de la mosquée qui avait été construite dans le vieux Dongola pour les voyageurs musulmans. Ils devaient en outre verser chaque année un tribut de 360 esclaves au gouverneur d'Assouan. Un autre historien, ʿAlī Khalīfa Ḥumayd b. Hishām al-Buḥayrī[4] rapporte qu'en échange de ces esclaves, les Arabes fournissaient notamment aux Nubiens 1 300 *ardab* de blé, 1 300 *kanīr*[5] de vin et des quantités déterminées de toile de lin et autres tissus. Le traité présentait donc certaines caractéristiques d'un accord commercial. La trêve fut théoriquement respectée pendant cinq siècles, bien que la Nubie demeurât chrétienne durant cette période; elle joua au début un rôle essentiel dans le maintien de la paix et dans le développement du pays, à une époque où les armées arabes occupaient une grande partie de l'Afrique du Nord et de l'Espagne et menaçaient Byzance.

En ce qui concerne la date de l'union des deux royaumes nubiens, il faut encore mentionner l'hypothèse[6] qui attribue cette union au roi Merkurios. On sait qu'il est monté sur le trône en 697 parce qu'il est question de la onzième année de son règne dans des inscriptions de l'évêque Paulos relatives à la fondation de la cathédrale de Faras en 707[7]. Il semble qu'après l'unification de son royaume, le roi Merkurios ait porté son attention sur le problème de l'unité religieuse dans l'ensemble de la Nubie et, au début du II^e/VIII^e siècle, sur la subordination de l'Église de Nubie au patriarcat monophysite d'Alexandrie.

L'unification du territoire, puis celle de la religion, c'est-à-dire la création d'un ensemble comprenant, sous l'autorité de l'Église monophysite d'Égypte, le royaume unifié de Nubie, le royaume d'Alodia (dont nous savons très peu de chose à partir de cette époque) au sud et l'Éthiopie, créèrent sans aucun doute des conditions favorables au développement de la Nubie. Les Arabes ne représentaient aucune menace véritable pour la Nubie, qui pouvait continuer à commercer avec l'Égypte et rester en relation avec Byzance, ou du moins avec Jérusalem qui était le but des pèlerinages. Cela permit, dans la période sui-

3. Voir P. Forand, 1971, p. 114-115; Y. F. Hasan, 1973, p. 22-24; G. Vantini, 1975, p. 640-642.
4. G. Vantini, 1975, p. 642-643; W. Y. Adams, 1977, p. 452.
5. Pour sa capacité supposée, voir L. Török, 1978, p. 301, note 3.
6. Voir Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. II, chapitre 12, p. 354. En ce qui concerne la date de l'union, voir L. P. Kirwan, 1935, p. 61; U. Monneret de Villard, 1938, p. 80; K. Michalowski, 1965*a*, p. 16; S. Jakobielski, 1972, p. 35-36; W. Y. Adams, 1977, p. 453-454; G. Vantini, 1981*a*, p. 71–72; voir également L. P. Kirwan, 1982.
7. S. Jakobielski, 1972, p. 36-46; J. Kubinska, 1974, p. 14-19.

vante, le développement et l'épanouissement d'une culture nubienne raffinée et originale. L'architecture et les autres aspects de cette culture étaient liés à la tradition copte autant qu'à la tradition byzantine; cette dernière influença particulièrement l'administration de l'État et l'organisation de la cour, ainsi que les arts et les techniques, notamment de construction.

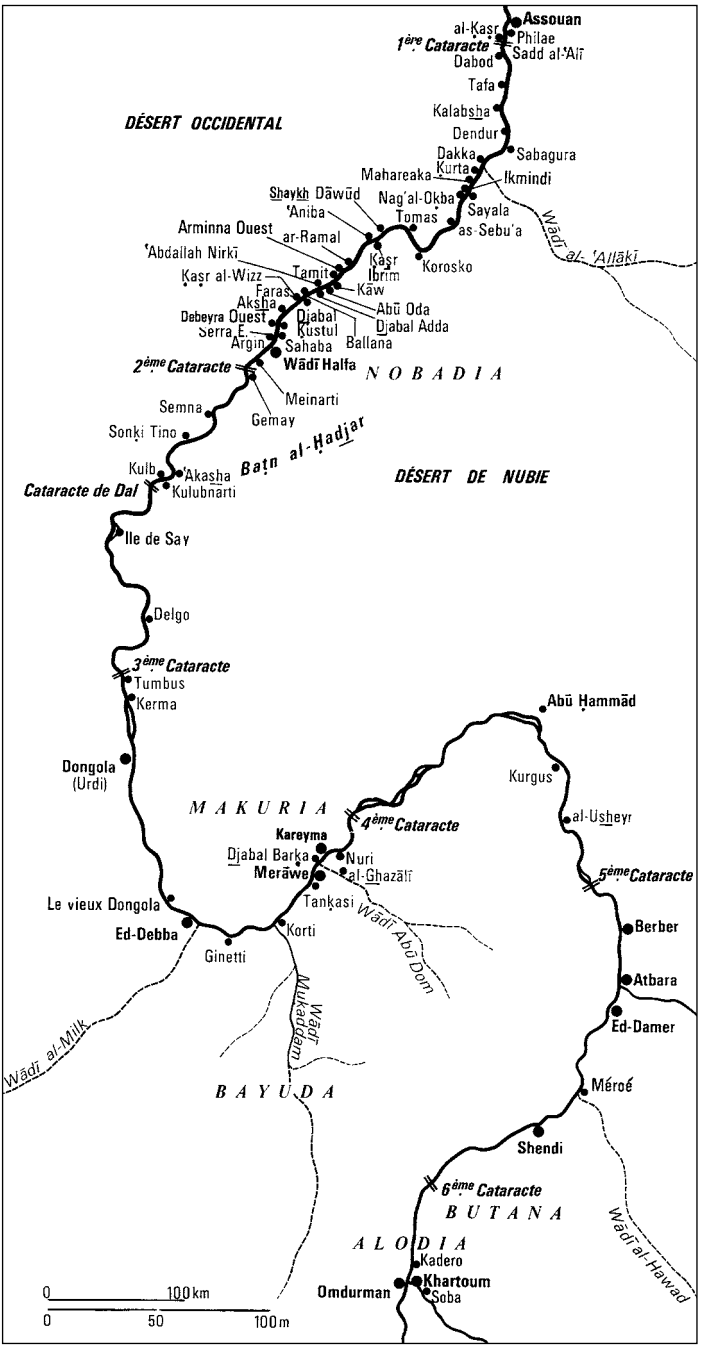
A la fin du VIII^e^ siècle commença donc pour la Nubie une période de prospérité qui, grâce à des conditions économiques favorables, dura jusqu'au milieu du XII^e^ siècle. Une des causes essentielles de cette prospérité fut la relative importance des crues du Nil, qui facilita le développement de l'agriculture[8].

C'est principalement par des sources arabes que nous connaissons les événements politiques de cette période. Elles concernent surtout l'histoire du royaume unifié de Nubie. Cet État s'étendait d'al-Ḳaṣr au nord (à quelques kilomètres au sud d'Assouan) jusqu'à la portion du Nil comprise entre la cinquième et la sixième cataracte (al-Abwāb); il était limité au sud par l'Alodia (ʿAlwa) dont la capitale, Soba, était située près de la ville actuelle de Khartoum.

Nous ne savons presque rien sur l'Alodia. Une relation d'Ibn Sālim al-Aswānī cité par al-Maḳrīzī[9] nous apprend que Soba possédait des jardins et des monuments magnifiques, que ses églises regorgeaient d'or, que le roi de ʿAlwa était plus puissant que celui de Makuria, qu'il avait une armée plus redoutable et qu'il régnait sur un territoire beaucoup plus fertile. Les fouilles entreprises récemment à Soba par l'expédition de l'Institut britannique pour l'Afrique orientale ont, pour ainsi dire, corroboré cette opinion à propos de la munificence de la ville[10]. Un ensemble d'églises et de bâtiments ecclésiastiques, construits en briques rouges, a été récemment découvert. Cela ne représente néanmoins qu'un très petit élément de la situation globale.

Les données dont nous disposons ne prouvent même pas l'union de l'Alodia et de la Makuria, bien qu'au milieu du X^e^ siècle les cours de ces deux royaumes fussent unies par des liens de parenté. Ibn Ḥawḳal, qui parcourut l'Alodia vers 945-950, fait état de ces relations de parenté et mentionne à ce sujet le roi Eusebios et son successeur Stephanos, fils du roi de Nubie Georgios II[11]. Le diacre copte Ioannès rapporte dans sa biographie du roi cyriaque que celui-ci, au milieu du VIII^e^ siècle, régnait sur tout le royaume de Nubie, « jusqu'à l'extrémité méridionale de la terre »[12]. Il semble cependant, d'après des relations postérieures, que l'Alodia n'ait fait partie que temporairement du royaume unifié de Nubie et qu'elle ait conservé son indépendance durant presque toute la période où la Nubie fut chrétienne.

8. P. L. Shinnie, 1978*a*, p. 569; B. G. Trigger, 1970, p. 352.
9. G. Vantini, 1975, p. 613; voir également A. J. Arkell, 1961, p. 194-195; p. L. Shinnie, 1961 p. 11-12.
10. Les rapports préliminaires sur ces fouilles, poursuivies par l'expédition britannique depuis 1981, seront publiés dans *Azania*. En ce qui concerne les travaux précédents, voir P. L. Shinnie, 1961.
11. G. Vantini, 1981*a*, p. 117-118. Le nom du roi Stephanos est également mentionné dans les graffiti de Méroé. Voir à ce sujet U. Monneret de Villard, 1938, p. 157.
12. G. Vantini, 1981*a*, p. 75-77.



8.1. *La Nubie chrétienne.*
[*Source :* S. Jakobielski.]

A l'est et à l'ouest du Nil

A l'est du royaume de Nubie s'étendaient des terres occupées par les Bēḏja. Ceux-ci jouèrent un rôle important du VIIIe au Xe siècle dans l'évolution des relations politiques dans cette région. Ils avaient toujours représenté une certaine menace pour la Haute-Égypte, qui avait subi autrefois les incursions des nomades bēḏja venus du désert oriental, les Blemmyes.

Au début du IIIe/IXe siècle, la plupart des populations qui vivaient dans la région des montagnes proches de la mer Rouge étaient encore « païennes » ; quelques-unes s'étaient officiellement converties au christianisme ; d'autres, en particulier au nord, semblent avoir fortement subi l'influence de l'Islam. En 831, à la suite d'incessants conflits de frontières, le calife al-Muʿtaṣim envoya une expédition punitive contre les Bēḏja. Ceux-ci furent vaincus et leur chef, Kānūn ibn ʿAbd al-ʿAzīz, dut reconnaître la suzeraineté du calife. Le traité qui fut alors signé, bien que certaines de ses clauses fussent les mêmes que celles du *baḳt*, avait une signification tout à fait différente. Il imposait aux Bēḏja un tribut annuel, sans leur apporter de garanties de la part des Arabes, et donnait à ceux-ci le droit de s'établir sur le territoire des Bēḏja, dont le chef se trouvait réduit à la condition de vassal[13].

Ce traité, loin de mettre fin aux hostilités, créa une situation qui devait conduire à un nouveau conflit. Comme il y avait beaucoup de mines d'or dans la région où vivaient ces *ḳabīla* nomades, et particulièrement dans la région du Wādī al-ʿAllāḳī, un nombre toujours plus grand d'Arabes s'y établirent. La guerre éclata de nouveau au milieu du IXe siècle ; le chef des Bēḏja, ʿAlī Bābā, dut se soumettre devant la supériorité écrasante de l'armée arabe commandée par Muḥammad al-Ḳummī. Selon certains historiens arabes, le tribut imposé aux Bēḏja s'éleva alors à environ 2 400 grammes d'or par an[14].

Il est naturel que les Bēḏja, sous cette menace continuelle, aient cherché la protection des Nubiens. Les historiens arabes ne sont pas tous d'accord à ce sujet, mais il semble certain que la Nubie a pris part d'une façon ou d'une autre aux combats dont nous venons de parler. Ibn Ḥawḳal affirme même que ʿAlī Bābā et le roi de Nubie, Yurḳī (Georgios), furent tous les deux faits prisonniers et emmenés à Bagdad pour y comparaître devant le calife al-Mutawakkil[15]. Nous reparlerons plus loin de ce séjour du roi Georgios à Bagdad. Ce qui est sûr, c'est que, même à l'époque où le royaume de Nubie fut le plus prospère, des conflits se déroulèrent constamment de l'autre côté de sa frontière orientale, au bord de la mer Rouge.

Les rapports de la Nubie avec les *ḳabīla* qui vivaient à l'ouest du Nil prirent un aspect différent. Nous savons peu de chose à ce sujet, mais il ressort des relations d'Ibn Ḥawḳal que, dans une contrée située au-delà du désert de sable, à de nombreux jours de voyage de la vallée du Nil, vivaient des peuples de pasteurs qu'il appelle Ḏjibāliyyūn [montagnards] et Aḥadiyyūn, que

13. W. Y. Adams, 1977, p. 553-554 ; Y. S. Hasan, 1973, p. 38-41 ; G. Vantini, 1981*a*, p. 92-93.
14. Selon al-Ṭabarī (mort en 930) ; voir G. Vantini, 1975, p. 99 ; 1981*a*, p. 95.
15. G. Vantini, 1975, p. 158, d'après les écrits d'Ibn Ḥawḳal (mort en 988).

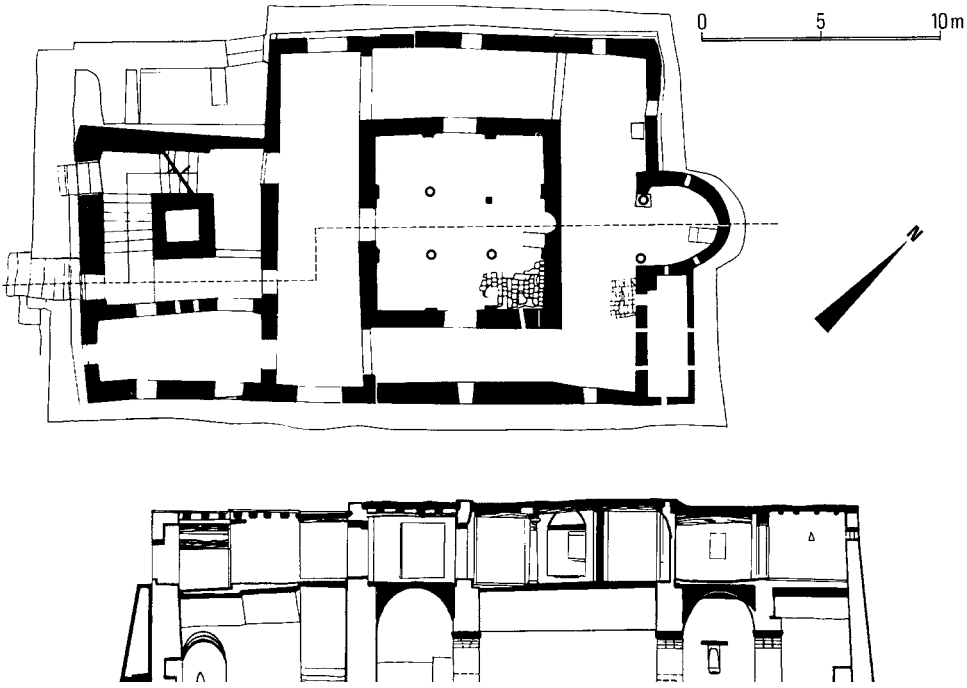
nous pouvons situer dans le sud (monts Nuba) et dans le nord du Kordofān. On pense que les Aḥadiyyūn étaient chrétiens[16]. Il est établi qu'il y avait une parenté évidente entre les langues de certaines *ḳabīla* des monts Nuba (Daïr, Dilling) et du Dārfūr (Birgid, Midob, Tundjur) et les dialectes nubiens de la vallée du Nil[17], ce qui ne peut s'expliquer que par des contacts entre ces peuples ou par des migrations. L'archéologie a confirmé, dans une certaine mesure, l'existence de contacts entre le royaume de Nubie et cette partie du Soudan: c'est ainsi qu'on a découvert à ʿAyn Faraḥ dans le nord du Dārfūr, des poteries provenant de la Nubie chrétienne et datant de la période classique de la céramique nubienne; et l'on a découvert à Koro Toro, au Tchad, des poteries d'un type légèrement postérieur[18]. D'après Ibn Ḥawḳal, les Djibāliyyūn et les Aḥadiyyūn faisaient allégeance au roi de Makuria ou au roi d'Alodia[19].

C'est fort probablement du Kordofān et du Dārfūr que provenaient les esclaves que la Nubie devait fournir à l'Égypte conformément au *baḳt*. Nous ne savons pas dans quelle mesure la traite des esclaves était une activité de l'État nubien ou un appoint économique[20], ni dans quelle mesure les parties occidentales de l'actuelle République du Soudan étaient colonisées par les Nubiens.

Dongola, Faras et d'autres villes

Le vieux Dongola, qui était situé sur la rive orientale du Nil, à mi-chemin entre la troisième et la quatrième cataracte, était la capitale du royaume unifié de Nubie. Le développement de cette ville peut être reconstitué grâce aux fouilles pratiquées depuis 1964 par la mission polonaise. Abū Ṣāliḥ décrit ainsi la ville de Dongola au début du XI^e siècle: «C'est ici que le roi a son trône. C'est une grande ville qu'arrose le cours béni du Nil. Elle possède de nombreuses églises, de vastes maisons et de larges avenues. Le roi habite une haute demeure qui, avec ses nombreuses coupoles de brique rouge, ressemble aux édifices qu'on trouve en Iraq[21]…». Les résultats des fouilles paraissent confirmer cette relation entre l'Iraq et Dongola[22]. Le site se compose aujourd'hui d'un ensemble de ruines qui s'étendent sur une superficie de 35 hectares; les vestiges les plus anciens sont recouverts

16. G. Vantini, 1981*a*, p. 140-141.
17. E. Zyhlarz, 1928*b*; R. Stevenson, 1956, p. 112; R. Thelwall, 1978, p. 268-270; 1982. Sur les langues du Soudan en général, voir J. H. Greenberg, 1963*b* et R. Stevenson, 1971.
18. P. L. Shinnie, 1978*a*, p. 572 et R. Mauny, 1978, p. 327, note 2. Sur les poteries nubiennes de Tié (Tchad), voir A. D. Bivar et P. L. Shinnie, 1970, p. 301.
19. G. Vantini, 1975, p. 165-166.
20. W. Y. Adams, 1977, p. 505.
21. K. Michalowski, 1966*a*, p. 290; voir aussi Abu Ṣāliḥ, 1969, p. 149-150; G. Vantini, 1975, p. 326.
22. En ce qui concerne les résultats des fouilles, voir K. Michalowski, 1966*a*; S. Jakobielski et A. Ostrasz, 1967-1968; S. Jakobielski et L. Krzyżaniak, 1967-1968; S. Jakobielski. 1970, 1975, 1978, 1982*a*, 1982*c*; P. M. Gartkiewicz, 1973, 1975; W. Godlewski, 1982*a*; des rapports sur les fouilles ont été publiés dans *Études et travaux*, à partir du volume 8 (1973); les derniers rapports seront publiés dans la série *Travaux du Centre d'archéologie méditerranéenne de l'Académie polonaise des sciences* (Varsovie).



8.2. *Le bâtiment de la mosquée dans le vieux Dongola, état actuel. Rangée supérieure: plan de l'étage supérieur avec la salle du trône du roi, transformée en mosquée en 1317. Rangée du bas: coupe est-ouest du bâtiment. Échelle: 1/100.*
[*Source:* S. T. Medeksza.]

8.3. *Le palais royal du vieux Dongola, transformé en mosquée en 1317.*
[*Source:* © Centre de recherches en archéologie méditerranéenne, Académie des sciences de la Pologne, Varsovie.]

par des constructions de la période musulmane (du IX^e-XIII^e au XV^e-XIX^e siècle). Le centre de la ville, bâti sur un affleurement rocheux, était autrefois entouré d'épaisses murailles. Au nord s'étend la ville chrétienne, qui comprend les églises découvertes par les archéologues polonais (cette découverte, comme nous le verrons ci-dessous, remet complètement en question les théories soutenues jusqu'à maintenant sur l'architecture religieuse de la Nubie). Encore plus au nord s'étend un ensemble de maisons datant du II^e/VIII^e au III^e/IX^e siècle; elles se distinguent par un plan jusqu'alors inédit, par leurs installations perfectionnées (conduites d'eau, salles de bains avec système de chauffage) et par les peintures murales qui en décorent l'intérieur.

Le monumental palais royal à deux niveaux qui s'élève sur un éperon rocheux à l'est du centre de la ville date vraisemblablement du début du VIII^e siècle. L'étage d'apparat de cet édifice haut de près de 11 mètres contenait la salle du trône, qui était décorée de fresques (fig. 8.2) (c'est à cause de cette décoration que certains ont pris les ruines de l'édifice pour celles d'une église). L'édifice, transformé en mosquée en 1317 par Sayf al-Dīn ʿAbdallāh, servit à des fins religieuses jusqu'en 1969. Ses murs ayant été détruits et reconstruits plusieurs fois, son aspect extérieur s'est modifié au cours du temps (fig. 8.3), mais la salle du trône est la seule salle de ce genre qui soit demeurée intacte dans la partie du monde chrétien qui a subi l'influence de la culture byzantine, et elle a peut-être eu pour modèle la salle du trône du Grand Palais de Constantinople qui ne nous est connue que par des descriptions[23].

Les autres sites importants de l'ancien royaume de Makuria n'ont pas encore été fouillés. Durant la période que nous étudions ici, l'île de Sai, qui était le siège d'un évêché, a très probablement joué un rôle clé[24].

Nous possédons des données plus précises sur le nord du royaume (l'ancienne Nobadia, que certains documents appellent aussi la province de Maris). Elles ont été recueillies pendant la grande campagne organisée par l'Unesco de 1961 à 1965 pour sauvegarder les monuments qui risquaient d'être inondés par les eaux du lac du Haut-Barrage[25].

L'équipe polonaise fit alors aussi des fouilles à Faras[26]. Cette ville, dont le centre entouré d'une première ceinture de remparts contenait de magnifiques monuments — cathédrale, églises, palais et monastères —, conserva son importance religieuse. Cette importance s'accrut encore lorsque Faras fut érigé en métropole et qu'un Nubien, Kyros (866-902), accéda à l'épisco-

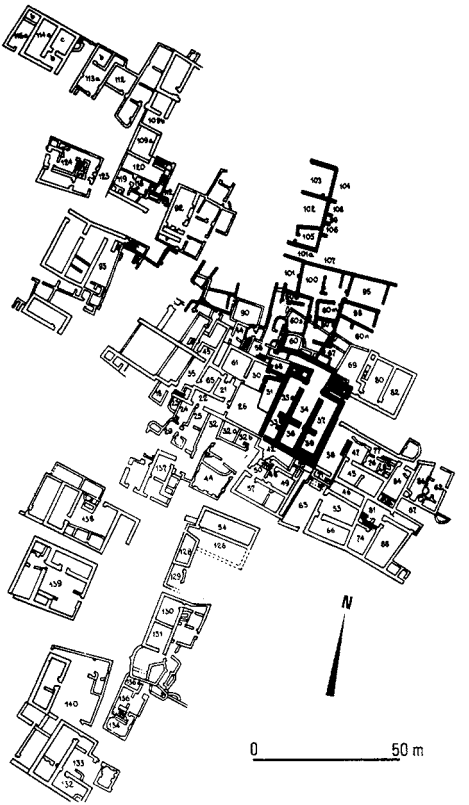
23. W. Godlewski, 1981, 1982*a*.

24. J. Vercoutter, 1970; U. Monneret de Villard, 1938, p. 162-166; P. M. Gartkiewicz, 1982*a*, p. 81-83.

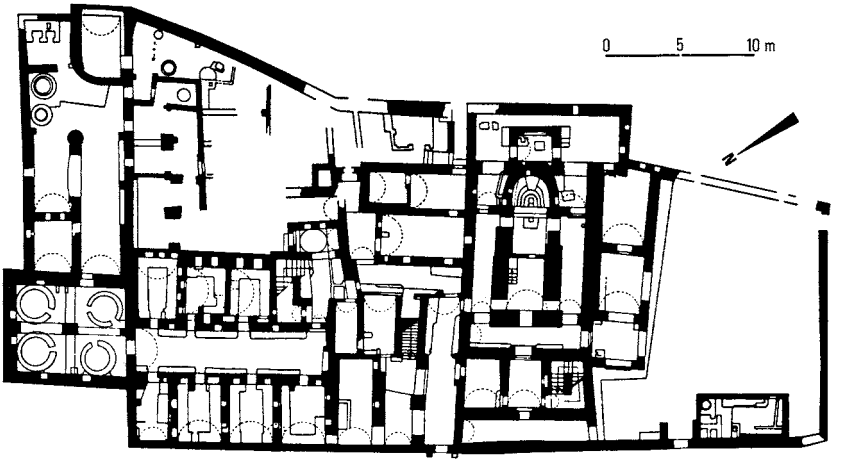
25. Pour le sommaire bibliographique de la campagne de l'Unesco, voir L. A. Christophe, 1977; on trouvera le compte rendu des dernières découvertes ainsi qu'une nouvelle bibliographie sur les sites qui ont fait l'objet de fouilles durant la campagne nubienne dans J. Leclant, 1958-1974, 1975-1983; voir également W. Y. Adams, 1966, 1977, p. 81–90; F. Hinkel, 1978; pour le catalogue de tous les sites archéologiques situés sur le territoire du Soudan, voir F. Hinkel, 1977.

26. Voir Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. II, chapitre 12 et K. Michalowski, 1962, 1965c, 1967, 1974 (voir p. 312-314 de ce même volume, la bibliographie intégrale concernant le site); S. Jakobielski, 1972; K. Michalowski, 1979; G. Vantini, 1970*a*; M. Martens-Czarnecka, 1982a; P. M. Gartkiewicz, 1983.

8.4. *Portrait de Kyros, évêque de Faras* (*866-902*)*: peinture murale de la cathédrale de Faras.* [*Source:* © Centre de recherches en archéologie méditerranéenne, Académie des sciences de la Pologne, Varsovie.]



8.5. *Plan du site chrétien de Debeyra-Ouest* (*24-R-8*). *Les traits noirs indiquent les bâtiments les plus anciens.*
[*Source :* P. L. Shinnie, 1975.]



8.6. *Plan de Ḳaṣr al-Wizz, ensemble monastique nubien.*
[*Source :* P. M. Gartkiewicz, 1982a.]

pat; on a retrouvé sur un mur de la cathédrale un superbe portrait de Kyros (fig. 8.4). L'évêque métropolitain résida à Faras jusqu'à la fin du Xe siècle; le dernier qui porta ce titre fut Petros Ier (974-999).

Faras est probablement resté aussi un centre administratif: c'est dans cette ville que résidait l'éparque, chef de l'administration royale dans le nord du royaume, également chargé des finances du royaume et de ses relations avec l'Égypte[27]. L'administration centrale de la Nubie et l'administration locale de la Nobadia comprenaient divers fonctionnaires attachés à la cour du roi. Ils portaient des titres grecs qui remontaient à l'époque de la domination byzantine en Égypte et en Afrique du Nord, mais ils n'exerçaient pas nécessairement les fonctions auxquelles ces titres correspondaient à l'origine. Outre les titres de *domestikos*, *protodomestikos*, *meizon*, *protomezoteros*, *nauarchos*, *primikerios*, etc.[28] de nombreux autres titres ne sont attestés qu'en vieux nubien[29].

D'après certains historiens, la résidence de l'éparque fut ensuite transférée à Ḳaṣr Ibrīm[30]. Le site archéologique de cette ville fortifiée construite sur un rocher élevé est le seul qui n'ait pas été inondé par les eaux du barrage. Il a fait l'objet de fouilles systématiques de la part des missions envoyées par la Société pour l'exploration de l'Égypte[31]. Outre la cathédrale et les vestiges des autres édifices, les fouilles de Ḳaṣr Ibrīm ont livré d'innombrables objets, notamment plusieurs centaines de fragments de manuscrits: écrits religieux et littéraires, lettres et autres documents.

Il convient de mentionner aussi la grande ville de Gebel Adda[32]. qui était située à 12 kilomètres environ au nord de Faras, sur la rive orientale du Nil. Les villes dont nous venons de parler comptaient probablement chacune plusieurs milliers d'habitants. D'autres, plus petites, comme Ḳurta, Kalābsha, Sabagura, Ikhmindī ou Shaykh Dāwūd, qui avaient pour la plupart été fortifiées durant la période précédente, comptaient plusieurs centaines d'habitants[33]. Celles, plus petites encore, que nous connaissons surtout par les fouilles, comme Tamit, Arminna (Ermenne), Meynartī, Debeyra-Ouest (fig. 8.5) ou ʿAbdallāh Nirḳī, ont fourni de précieux renseignements sur la vie quotidienne en Nubie durant la période chrétienne classique[34]. Il y avait

27. L. Török, 1978, p. 298-299, 303-304; en ce qui concerne les devoirs de l'éparque, voir en particulier W. Y. Adams, 1977, p. 464-467; J. M. Plumley et W. Y. Adams, 1974, p. 238; sur la tenue de l'éparque, voir K. Michalowski, 1974, p. 44-45.

28. U. Monneret de Villard, 1938, p. 189-192; L. Török, 1978, p. 305-307.

29. J. M. Plumley, 1978, p. 233; A. Osman, 1982*b*, p. 191-197.

30. Voir J. M. Plumley, 1975*a*, p. 106; cette opinion n'est pas partagée par W. Y. Adams, 1982, p. 29. Il reste toutefois incontestable qu'à la fin de la période chrétienne, l'éparque résidait à Ḳasr Ibrīm.

31. Les comptes rendus des fouilles ont été publiés régulièrement dans le *Journal of Egyptian Archaeology* à partir du volume 50 (1964); voir également J. M. Plumley, 1970, 1971*a*, 1975*a*, 1975*b*, 1978, 1982*b*, 1982*c*, 1983; W. Y. Adams. 1982; R. Anderson, 1981; P. M. Gartkiewicz, 1982*b*.

32. N. B. Millet, 1964, 1967; W. Y. Adams, 1977, p. 494, 511, 535-536.

33. W. Y. Adams, 1977, p. 488, 494-495; P. M. Gartkiewicz, 1982*a*, p. 59; pour la bibliographie des sites particuliers, voir L. A. Christophe, 1977.

34. S. Donadoni (dir. publ.), 1967; B. G. Trigger, 1967; K. R. Weeks, 1967; W. Y. Adams, 1964, 1965*a*; P. L. Shinnie, 1975; P. L. Shinnie et M. Shinnie, 1978; P. van Moorsel, 1970*a*; P. van Moorsel, J. Jacquet et H. D. Schneider, 1975; L. Castiglione, G. Hajnóczi, L. Kákosy et L. Török, 1974-1975.

aussi des monastères typiques de cette période, comme celui de Ḳaṣr al-Wizz (fig. 8.6), d'ar-Ramal dans le nord de la Nubie, ou encore d'al-Ghazālī en Makuria, dans le désert, près de la ville actuelle de Merāwe[35].

Conditions économiques et sociales

Malgré l'abondance des vestiges archéologiques, nous savons très peu de choses de la civilisation nubienne à l'époque que nous étudions ici. Les sites qui ont été explorés, comme ceux de Debeyra-Ouest ou d'Arminna, évoquent l'image d'une société prospère où régnaient une liberté et une égalité étonnantes ; les différences de position sociale n'étaient pas, semble-t-il, toujours reflétées par l'aspect matériel de la civilisation[36]. De petites exploitations agricoles assuraient la subsistance de la population. Contrairement à ce qui avait lieu en Égypte, les champs produisaient plusieurs récoltes par an. On cultivait surtout l'orge et le millet. La production des dattes revêtait aussi probablement une grande importance économique. La superficie cultivée s'était manifestement étendue, surtout dans les îles proches de la deuxième cataracte et à Baṭn al-Ḥadjar[37]. Les paysans, qui possédaient déjà des bovins, des moutons, des ânes et des poulets, commencèrent à élever aussi des porcs.

La plus grande partie du sol cultivé était divisée en petites parcelles, mais les cultivateurs ne les possédaient qu'à titre de fermiers puisque, d'après la loi, toutes les terres appartenaient au roi[38]. Le système fiscal reposait sur l'impôt foncier (et peut-être aussi sur d'autres impôts), qui était très probablement perçu par le clergé[39]. On peut supposer d'autre part que les monastères possédaient un domaine dont ils tiraient leurs revenus.

Les villages et les petites villes subvenaient en grande partie à leurs propres besoins et les artisans fabriquaient sans doute la plupart des articles nécessaires à la vie quotidienne. De tous les produits fabriqués en abondance durant cette période, les plus remarquables sont des poteries à décor qui, sans les imiter, surpassent celles qu'on trouvait en Égypte à la même époque. A la fin du VIII^e siècle apparut en céramique un style nouveau, appelé style chrétien classique[40], qui se caractérise par une grande variété de formes nouvelles (vases, bols, jarres) et par des motifs recherchés aux couleurs vives représen-

35. G. Scanlon, 1970, 1972 ; U. Monneret de Villard, 1935-1957, vol. I, p. 132-142 ; P. L. Shinnie et H. N. Chittick, 1961 ; voir également W. Y. Adams, 1977, p. 478-479 ; S. Jakobielski, 1981, p. 42-43.
36. W. Y. Adams, 1977, p. 501.
37. B. G. Trigger, 1970, p. 355.
38. L. Török, 1978, p. 296-299.
39. W. Y. Adams, 1977, p. 503.
40. Nous devons au professeur W. Y. Adams des études approfondies sur les poteries nubiennes ; voir W. Y. Adams, 1962*b*, 1967-1968, 1970, 1978. Pour les spécimens du style appelé « chrétien classique », voir le résumé de W. Y. Adams, 1977, p. 495-499 ; voir également F. C. Lister, 1967 ; M. Rodziewicz, 1972 ; K. Kolodziejczyk, 1982.

tant des fleurs ou des animaux. Certains voient dans ce style une influence byzantine ou même persane[41]. Selon d'autres, les guirlandes et les figures géométriques entremêlées imitent les motifs qui ornaient à la même époque les manuscrits coptes[42]. Le style chrétien classique ressemble beaucoup plus à celui de la période méroïtique, dont il est séparé par un intervalle de cinq siècles, qu'à n'importe quel style de la période intermédiaire[43]. L'épanouissement de la céramique nubienne a peut-être eu des causes extrinsèques. Au IIe/VIIIe siècle et au début du IIIe/IXe siècle, la quantité des poteries que la Nubie importait d'Égypte diminua sensiblement, en particulier celle des amphores (et du vin dont elles étaient remplies) que fabriquaient les monastères coptes de Haute-Égypte. L'avènement des Abbasides à Bagdad eut pour effet d'aggraver les persécutions dont les coptes étaient victimes et de restreindre encore davantage la liberté des monastères égyptiens[44].

L'une des plus grandes fabriques de poteries que nous connaissions se trouvait à Faras[45]. Il devait y avoir dans le vieux Dongola ou dans les environs une autre fabrique importante dont la production présentait un style décoratif quelque peu différent. Des spécimens du même style ont été trouvés dans le monastère d'al-Ghazālī[46] au sud de la quatrième cataracte.

De nombreux ateliers régionaux produisaient de la poterie brute : jarres, marmites ou *ḳādū* (godets de la *saḳiya* [roue à eau]). Les poteries fabriquées en Nubie au IXe et au Xe siècle durant la période chrétienne classique suffisaient à satisfaire complètement les besoins du pays. Ce n'est qu'au IIIe/IXe siècle que la céramique dite d'Assouan, importée d'Égypte, fit son apparition, de même qu'une céramique vernissée d'origine arabe qui n'avait jamais été copiée par les Nubiens[47].

Le tissage était une autre industrie importante de la période chrétienne classique. Les tissus étaient en général faits de laine ou de poil de chameau[48] alors qu'en Égypte on employait surtout le lin. Les robes de laine nubienne étaient le plus souvent décorées de rayures alternant des couleurs vives ou parfois de motifs à carreaux. Elles ressemblent beaucoup à celles qui sont représentées dans les fresques, par exemple à Faras. Autant qu'on puisse en juger par les découvertes archéologiques, Ḳaṣr Ibrīm fut l'un des principaux centres de tissage.

Les artisans nubiens fabriquaient aussi des objets en fer (houes, couteaux, etc.) et en cuir, et toutes sortes d'ouvrages de sparterie et de vannerie faits de fibres de palmier tressés avec art (sandales, nattes et plateaux appelés *ṭabaḳ*) ; ces traditions artisanales se sont maintenues jusqu'à nos jours.

41. P. L. Shinnie, 1978*a*, p. 570 ; 1965, p. 268.
42. K. Weitzmann, 1970, p. 338 ; W. Y. Adams, 1977, p. 496.
43. W. Y. Adams, 1977, p. 496.
44. P. L. Shinnie, 1978*a*, p. 570.
45. W. Y. Adams, 1962*a*.
46. P. L. Shinnie et H. N. Chittick, 1961, p. 28-69.
47. W. Y. Adams, 1977, p. 499 ; P. L. Shinnie, 1978*a*, p. 570.
48. I. Bergman, 1975, p. 10-12 ; P. L. Shinnie, 1978*b*, p. 259 ; J. M. Plumley, W. Y. Adams et E. Crowfoot, 1977, p. 46-47.

8.7. *Calice en verre trouvé dans la cathédrale de Faras.*
[*Source :* © Centre de recherches en archéologie méditerranéenne, Académie des sciences de la Pologne, Varsovie.]

Durant la période que nous étudions ici, les Nubiens utilisaient également de nombreux articles d'origine étrangère. Les témoignages archéologiques montrent qu'outre les produits mentionnés dans le *baḳt* (blé, orge, vin, mais aussi étoffes et vêtements), la Nubie importait d'Égypte toutes sortes de récipients en verre. Cependant, la grande variété des formes et des techniques de décoration — paraison, taille du verre, application d'ornements, peinture — que présentent les récipients retrouvés semble indiquer qu'ils n'avaient pas tous la même origine. On a découvert notamment parmi les vases liturgiques de la cathédrale de Faras un superbe calice de verre violet foncé (fig. 8.7)[49].

Le commerce en Nubie se faisait principalement au moyen du troc ; il n'y avait pas de système monétaire, sauf dans le nord où la monnaie égyptienne servait au commerce avec les Arabes. La Nubie devait donc payer en espèces ses importations, mais les opérations financières étaient interdites à

49. Actuellement au Musée national du Soudan. Voir K. Michalowski, 1964*a*, p. 196. En ce qui concerne le verre dans la Nubie chrétienne, voir W. Y. Adams, 1977p. 499-500.

l'intérieur du royaume, comme en témoigne la frontière (qui était en réalité une frontière douanière) établie dans le haut Maḳs (ʿAkāsha), dans la région de Baṭn al-Ḥadjar, entre la zone où le commerce extérieur était permis et le centre de la Nubie[50] où il était soumis au contrôle sévère de l'administration royale. La Nubie exportait surtout des esclaves, mais les produits traditionnels comme l'or, l'ivoire et les peaux ont probablement occupé une place non négligeable dans son commerce extérieur. La région de Dongola est sans doute également entrée en relation, par l'intermédiaire du Kordofān et du Dārūr, avec les marchands qui suivaient les routes commerciales du centre et de l'ouest du Soudan de l'Afrique occidentale.

L'histoire politique depuis le IIIe/IXe siècle

Les meilleures sources d'information sur les événements politiques de cette période sont des auteurs arabes: Yaʿḳūbī, al-Ṭabarī, Ibn Ḥawḳal et Ibn Sālim al-Aswānī (les deux derniers ont voyagé en Nubie). Il existe aussi des sources chrétiennes: Severus, évêque d'Ashmuneyn, et Abū Ṣāliḥ l'Arménien, qui se sont appuyés sur des documents coptes, ainsi que Michel le Syrien qui s'est servi de la chronique de Dionisius, patriarche d'Antioche[51].

Dans la troisième décennie du IIIe/IXe siècle, profitant de la guerre de succession qui, après la mort du calife Hārūn al-Rashīd, aggrava encore la situation de l'Égypte, la Nubie cessa de payer le tribut stipulé par le *baḳt*. Dès qu'Ibrāhīm (al-Muʿtaṣim) accéda au califat en 833, entre autres mesures destinées à ramener l'ordre, il écrivit à Dongola au roi Zacharia une lettre exigeant non seulement le rétablissement du tribut annuel, mais aussi le paiement de tout l'arriéré. Le roi de Nubie, incapable de satisfaire à ces exigences, décida d'envoyer à Bagdad son fils Georgios (qui devait plus tard, peut-être en 856[52], monter lui-même sur le trône de Nubie); Georgios était chargé de négocier avec le calife et de profiter de son séjour à Bagdad pour évaluer la puissance militaire des Abbasides[53]. Après avoir été proclamé successeur du roi de Nubie, il partit pour Bagdad en été 835, accompagné d'évêques et de membres de sa cour. Son voyage fut un événement sans précédent, marquant un grand succès politique qui fit connaître le royaume chrétien de Nubie dans tout le Proche-Orient. L'ambassade de Georgios eut pour résultat la suppression de l'arriéré, la révision du *baḳt* et la conclusion d'un nouveau traité aux termes duquel le tribut ne devait plus être versé que tous les trois ans. Georgios reçut d'al-Muʿtaṣim de nombreux présents et le patriarche d'Alexandrie, Joseph, l'accompagna pendant une partie de son voyage de retour à Dongola où il revint en 837.

50. L. Török, 1978, p. 296; P. L. Shinnie, 1978*b*, p. 260-262; en ce qui concerne le commerce, voir également R. Mauny, 1978, p. 335.
51. Toutes ces sources sont citées et traduites dans G. Vantini, 1975. Sur les événements de cette période, voir U. Monneret de Villard, 1938, p. 103-115.
52. S. Jakobielski, 1972, p. 92-96. Cette date a été contestée par G. Vantini (1981*a*, p. 112), qui propose l'année 839.
53. Voir G. Vantini, 1975, p. 317.

Nous connaissons cette ambassade par plusieurs sources. Les différentes versions ne sont pas cohérentes. Certains auteurs prétendent que le traité fut signé au Caire avant 833, ou que Georgios est allé deux fois à Bagdad, la seconde fois en 852, dans des circonstances moins heureuses que la première (comme prisonnier) en compagnie du roi bēḏja ʿAlī Bābā; mais cette version n'est pas claire[54].

Nous possédons une relation détaillée d'événements survenus dans les années 860, pendant le long règne de Georgios I^er. Elle a trait à l'expédition que le chercheur d'or et théologien Abū ʿAbd al-Raḥmān al-ʿUmarī fit au cœur de la Nubie. Al-ʿUmarī réussit, avec l'aide de son armée privée, à s'emparer des mines d'or proches d'Abū Ḥamād et à les conserver pendant un certain temps. Georgios envoya des troupes commandées par son neveu Niuty combattre l'envahisseur. Après plusieurs affrontements entre les deux armées, Niuty conclut un accord avec al-ʿUmarī. Alors Georgios, considérant Niuty comme un traître, envoya contre lui son fils aîné, puis son fils cadet, Zacharia. Ce dernier s'allia avec al-ʿUmarī et fit tuer Niuty par ruse. Il se retourna ensuite contre al-ʿUmarī et l'obligea à se retirer au nord, chez les Bēḏja, où al-ʿUmarī prit part à d'autres conflits et fut à la fin traîtreusement tué par des envoyés d'Ibn Ṭūlūn.

L'expédition d'al-ʿUmarī ne fut pas l'expression de la politique officielle de l'Égypte à l'égard de la Nubie, mais elle montre bien que les Arabes essayaient de pénétrer loin à l'intérieur du pays, très certainement dans l'intention, comme on le voit par le conflit qui les opposa aux Bēḏja, d'assurer l'approvisionnement de l'Égypte en or nubien. Al-Maḳrīzī raconte plus en détail l'expédition d'al-ʿUmarī; son récit, probablement tiré d'ouvrages antérieurs, nous renseigne sur les rois de Nubie et sur les coutumes qui régissaient la monarchie nubienne.

Georgios I^er, dont plusieurs sources attestent qu'il vécut très longtemps, régna sur la Nubie jusqu'en 915. On connaît la date de sa mort par une dédicace en copte inscrite sur un linteau de l'église qui est située sur le versant sud du *kom* de Faras. Cette église fut construite en 930, sous l'éparque lesou, dans la quinzième année[55] du règne de Zacharia III, successeur de Georgios. Zacharia était le fils de Georgios, mais s'il lui succéda, c'est parce qu'il était en même temps le fils de la fille de la sœur du roi. La mère de Zacharia était la sœur de Niuty qui, suivant l'ordre de succession légitime, aurait hérité directement de la couronne. Après la mort de Niuty, Zacharia devint le seul héritier. La succession au trône de Nubie se conformait toujours aux principes de l'endogamie et de la filiation matrilinéaire, mais comme les mariages entre cousins parallèles étaient fréquents[56], il arrivait qu'un fils succédât à son père.

54. G. Vantini, 1970*b*; W. Y. Adams, 1977, p. 455; P. L. Shinnie, 1978*a*, p. 578–579.

55. Dans les différentes éditions de ce texte (S. Jakobielski, 1966*b*, p. 107-109; 1972, p. 110-113), une erreur s'est glissée: « dixième » est mis pour « quinzième », ce qui amène à fixer faussement la date de la mort de Georgios I^er en 920 (date habituellement citée), au lieu de la date correcte, qui est 915. Voir S. Jakobielski, 1982*b*, p. 132, note 27.

56. A. Kronenberg et W. Kronenberg, 1965, p. 256-260; voir également S. Jakobielski, 1972, p. 113.

L'inscription copte que nous avons mentionnée se réfère également à Mariam, la mère du roi, qu'elle désigne d'un de ces titres significatifs qui étaient en usage à la cour: « reine mère » (titre correspondant à celui de *nonnen* qu'on rencontre dans des textes postérieurs écrits en vieux nubien)[57]. Une autre reine mère, Martha, est représentée sous la protection de la Vierge Marie dans une fresque de Faras[58] qui remonte au début du Vᵉ/XIᵉ siècle. Ce titre montre non seulement l'importance de la ligne maternelle dans le système de la succession au trône, mais il reflète aussi peut-être une ancienne tradition qui, dans la Nubie méroïtique, attribuait un rôle considérable à la mère du roi[59].

Le IVᵉ/Xᵉ siècle semble avoir été, tout comme la seconde moitié du IIIᵉ/IXᵉ une période de prospérité pour la Nubie. Cette prospérité ne fut apparemment troublée que par la grande inondation du Nil qui, dans une partie de la Nobadia, obligea les habitants à déplacer leurs villages; mais l'État nubien, dont les fondations économiques étaient déjà solidement établies, réussit sans doute à surmonter ces difficultés; les événements historiques semblent en effet indiquer que la Nubie était alors un grand royaume dont la puissance n'était pas uniquement militaire.

En 956, la Nubie était à nouveau en guerre ouverte avec l'Egypte. Cette fois, ce n'était pas les Arabes qui étaient les agresseurs, mais les Nubiens, qui avaient attaqué et pillé Assouan. Très peu de temps après, les Arabes organisèrent une expédition punitive qui les mena jusqu'à Ḳaṣr Ibrīm, mais leur succès ne fut pas de longue durée[60]. En 962, les Nubiens occupèrent une grande partie de la Haute-égypte jusqu'à Akhmim. Leur incursion avait sans doute été rendue possible par la situation où se trouvait l'Égypte sous les derniers sultans de Fusṭāṭ, les Ikhshidides (936-968). La Nubie avait peut-être l'intention de faciliter en Égypte la victoire des Fatimides avec lesquels elle conserva par la suite de bonnes relations.

L'occupation de l'Égypte par les Nubiens ne prit pas fin avec l'installation du calife fatimide en 969. Les frontières de la zone occupée furent peut-être simplement modifiées de façon qu'Edfu demeurât en territoire nubien. Cette ville fut jusqu'au milieu du Vᵉ/XIᵉ siècle un centre important de la culture nubienne[61]. C'est aussi à cette époque que les Nubiens reconstruisirent le célèbre monastère de Saint-Siméon, près d'Assouan[62].

Les renseignements que nous avons sur cette période nous viennent pour la plupart des écrits d'Ibn Sālim al-Aswānī[63] qui, vers 969, fut chargé

57. A. Osman, 1982*b*, p. 193.
58. Cette fresque se trouve maintenant au Musée national du Soudan, à Khartoum. Voir K. Michalowski, 1964*a*, p. 203, pl. XLIIb; 1967, p. 154-157, pl. 77-79; 1974, p. 48; J. Leclant et J. Leroy, 1968, pl. LI; M. Martens, 1972, *passim;* B. Rostkowska, 1972, p. 198-200.
59. S. Donadoni, 1969; B. Rostkowska, 1982*b*.
60. Ces événements sont rapportés de façon détaillée dans J. M. Plumley, 1983, p. 161; G. Vantini, 1981*a*, p. 116.
61. U. Monneret de Villard, 1938, p. 124-125.
62. U. Monneret de Villard, 1927p. 24-36.
63. Il ne reste de ces écrits que les citations qu'en font dans leurs œuvres al-Maḳrīzī et Ibn al-Salām al-Manūfī. Les autres sources sont les écrits d'al-Masʿūdī, Ibn al-Faḳīh et al-Yaʿḳūbī; voir G. Vantini, 1975.

d'une mission auprès du roi de Nubie, Georgios II. Le roi fit bon accueil à l'ambassade arabe, mais la Nubie était alors si puissante qu'il put refuser de payer le tribut stipulé par le *baḳt* et de se convertir à l'islam.

L'expansion religieuse

Les coptes d'Égypte subirent à nouveau de graves persécutions à la fin du X^e siècle, sous le califat d'al-Ḥākim (996-1021). La Nubie ne prit pas tout de suite la défense de l'Église copte d'Égypte, peut-être à cause des bonnes relations politiques qu'elle entretenait avec les Fatimides, ou pour d'autres raisons; mais elle finit par ouvrir ses frontières aux réfugiés venant d'Égypte et beaucoup d'entre eux s'établirent en Nubie.

Au IV^e/X^e siècle, l'Église de Nubie jouait un rôle important dans les affaires du pays; c'est ainsi que Georgios II convoqua une assemblée d'évêques[64] pour qu'elle décide de la réponse à faire aux Arabes venus en ambassade à Dongola. Le roi joua plus tard un rôle d'intermédiaire dans des affaires purement ecclésiastiques, par exemple lorsque, sur la demande des autorités éthiopiennes, il intervint auprès du patriarche Philotheos (979–1003) pour que celui-ci nomme en Éthiopie un métropolitain qui leur convienne[65]. Cet exemple nous apporte la preuve de la convergence qui existait alors entre les intérêts de l'Église et ceux de l'État; il nous montre aussi que l'Église de Nubie avait des affinités avec le monophysisme et que la Nubie entretenait d'excellentes relations avec l'Éthiopie.

L'existence de cinq évêchés nubiens, à savoir Ḳurta, Ḳaṣr Ibrīm, Faras, Sai et Dongola, sur les sept que signalent les sources arabes, a été confirmée par les découvertes archéologiques. Les données les plus complètes que nous possédons sur l'histoire d'un évêché sont celles qui concernent Faras. Grâce à la liste des évêques inscrite sur l'un des murs de la cathédrale, grâce aussi à des incriptions tumulaires et à des graffiti, on a pu établir la chronologie complète des évêques de Faras depuis la fondation du diocèse au I^er/VII^e siècle jusqu'en 1175[66]. Comme nous l'avons vu, cinq évêques des III^e/IX^e et IV^e/X^e siècles portèrent le titre de métropolitain de Pachoras (c'est-à-dire de Faras). Dix-sept peintures conservées à Faras et représentant des évêques nous permettent de connaître exactement l'aspect des vêtements épiscopaux à diverses époques[67]. Les graffiti de Faras, de Sonḳi Tino et de Tamit nous renseigneront peut-être sur les différents degrés de la hiérarchie ecclésiastique.

D'après de nombreuses données relatives à Faras et aux autres évêchés, nous savons qu'au IV^e/X^e siècle l'Église de Nubie était monophysite. Mais à Faras du moins, la situation semble s'être modifiée à la fin du IV^e/X^e siècle et

64. O. Meinardus, 1967, p. 150.
65. U. Monneret de Villard, 1938, p. 125; A. J. Arkell, 1961, p. 190; G. Vantini, 1981*a*, p. 123-124.
66. S. Jakobielski, 1966*a*; 1972, p. 190-195; G. Vantini, 1981*b*.
67. K. Michalowski, 1974, p. 46; M. Martens-Czarnecka, 1982*a*, *passim*; S. Jakobielski, 1982*b*.

au début du Vᵉ/XIᵉ. De 997 à 999, il y avait en même temps deux évêques à Pachoras : Petros Iᵉʳ (974-999) et Ioannès III (997-1005). On peut supposer que Ioannès n'appartenait pas à la même Église que Petros, le métropolitain monophysite de Faras, mais à l'Église grecque (ou melchite). La situation est loin d'être claire et l'hypothèse qui se fonde sur les données recueillies à Faras[68] a donné lieu à de vives discussions entre spécialistes et fait naître quelques doutes[69]. Il vaut la peine cependant d'indiquer ici certains faits historiques à l'appui de la thèse d'après laquelle le diocèse fut rattaché à l'Église melchite. Ioannès est devenu évêque immédiatement après la mort d'al-ᶜAzīz, qui soutenait ouvertement les melchites d'Égypte. La femme (ou la concubine) d'al-ᶜAzīz était melchite. Un frère de celle-ci, Jérémias, fut nommé par al-ᶜAzīz patriarche de Jérusalem ; son autre frère, Arsenius, devint patriarche melchite d'Égypte[70]. Il est vraisemblable que les melchites ont largement profité de la tolérance du calife et qu'ils ont réussi à obtenir un certain nombre d'évêchés. Deux successeurs de Ioannès à Faras, Marianos (1005-1036) et Merkurios (1037-1056), sont appelés dans certaines inscriptions les « fils » de Ioannès ; cette expression peut signifier qu'ils appartenaient à la même Église que lui. Marianos nous est connu par un magnifique portrait qui ornait la cathédrale de Faras (et qui se trouve aujourd'hui au Musée national de Varsovie) (fig. 8.8) ; il mourut à Ḳaṣr Ibrīm, où sa tombe fut découverte. On peut déduire de l'inscription que porte sa stèle funéraire[71] qu'il vint à Faras après avoir été évêque pendant deux ans dans un autre diocèse ; d'autre part, il est désigné dans cette inscription comme « l'envoyé de Babylone » (c'est-à-dire du vieux Caire), ce qui s'accorde parfaitement avec le teint clair qu'on lui voit dans la fresque de Faras.

La liturgie de l'Église nubienne est mal connue. Le grec, qui servait alors de langue véhiculaire dans toute la chrétienté[72], continuait probablement d'occuper la première place dans l'Église. Le copte était aussi beaucoup employé dans les textes ecclésiastiques, pour les inscriptions officielles et pour les épitaphes. Il a cependant peut-être été surtout employé par les nombreuses communautés coptes qui vivaient en Nubie. A partir du milieu du Xᵉ siècle, on trouve en Nubie beaucoup de textes écrits dans la langue du pays, le vieux nubien (encore appelé nubien médiéval), qui appartenait au groupe des langues du Soudan oriental et dont est dérivé le mahass, dialecte parlé aujourd'hui en Nubie par des riverains du Nil. Le vieux nubien était écrit dans l'alphabet copte (lui-même dérivé de l'alphabet grec), auquel s'ajoutaient quatre caractères correspondant à des phonèmes propres au nubien.

68. K. Michalowski, 1967, p. 91-93 ; 1970, p. 14 ; S. Jakobielski, 1972, p. 140-147 ; J. Kubińska, 1974, p. 69-86.
69. P. van Moorsel, 1970*b* ; T. Säve-Söderbergh, 1970, p. 238-239 ; M. Krause, 1970, 1978 ; K. Michalowski, 1979, p. 34-35.
70. G. Vantini, 1970*a*, p. 83, 98, 223 ; 1981*a*, p. 145-147 ; W. H. C. Frend, 1972*b*, p. 297-308 ; P. L. Shinnie, 1978*a*, p. 571.
71. J. M. Plumley, 1971*b*.
72. En ce qui concerne les langues utilisées en général en Nubie chrétienne, voir P. L. Shinnie, 1974 ; S. Jakobielski, 1972, p. 12-16 ; W. H. C. Frend, 1972*a* ; W. Y. Adams, 1977, p. 484-486 ; T. Hägg, 1982.

8.8. *Portrait de Marianos, évêque de Faras* (*1005-1036*)*: peinture murale de la cathédrale de Faras.* [*Source:* © Centre de recherches en archéologie méditerranéenne, Académie des sciences de la Pologne, Varsovie.]

Le plus ancien texte écrit en vieux nubien est une inscription tracée en 795 dans l'église d'al-Sebūʿa par un certain Petro, prêtre originaire de Faras[73]. Les textes en vieux nubien qui nous sont parvenus ont en général un caractère religieux; ce sont des textes canoniques (des fragments des Évangiles), des codex où sont rapportées la vie et les paroles des saints (par exemple le Miracle de saint Ménas[74] et l'Homélie du Pseudo-Chrysostome[75], des livres de messe, une litanie adressée à la Croix, un ensemble extraordinairement riche de documents juridiques et de lettres récemment découvert à Ḳaṣr Ibrīm[76], ainsi qu'un grand nombre de graffiti écrits en nubien ou dans un mélange de nubien et de grec). Tous ces textes présentent le plus grand intérêt non seulement aux points de vue historique et religieux, mais aussi au point de vue linguistique : en effet, nous connaissons encore mal la grammaire et le lexique du vieux nubien[77] et la grande majorité des textes récemment découverts n'ont pas encore été publiés.

Nous ne possédons pas beaucoup d'informations historiques concernant la plus grande partie du Vᵉ/XIᵉ siècle. Nous savons que le roi Raphaël régnait vers 1002. Les chroniqueurs arabes nous apprennent qu'Abū Raḳwa s'enfuit en Nubie après avoir été vaincu en Égypte par les Fatimides contre lesquels il s'était révolté vers 1006, ce qui eut pour conséquence de mêler à nouveau la Nubie aux affaires de l'Egypte. Mais dans l'ensemble, les deux pays vécurent en paix pendant les deux cents ans que dura la domination des Fatimides en Égypte (969-1169). La Nubie entretint avec sa voisine des relations particulièrement bonnes pendant le règne du calife al-Mustanṣir (1036-1094). Des Nubiens faisaient même partie de l'armée des Fatimides; leur nombre, au cours de ce règne, atteignit 50 000 selon Nāṣr-i-Khusraw, qui visita l'Égypte et la Nubie en 1050[78].

Les renseignements que l'histoire des patriarches monophysites[79] nous donne sur l'Église de Nubie se rapportent surtout au soixante-sixième patriarche, Christodulos (1047-1071). C'est pendant les dix premières années où il fut patriarche d'Alexandrie que les persécutions reprirent contre les coptes, entraînant cette fois la fermeture de leurs églises par un décret du vizir al-Yazūrī (1051-1059). Christodulos, qui passa quelque temps en prison, envoya deux évêques égyptiens auprès du roi de Nubie pour lui demander son aide. Le roi leur remit de l'argent avec lequel fut payée la rançon exigée pour la libération du patriarche. Une douzaine d'années plus tard, il plaça la

73. F. L. Griffith, 1913, p. 61; E. Zyhlarz, 1928*a*, p. 163-170.
74. E. A. W. Budge, 1909; F. L. Griffith, 1913, p. 6-24. En ce qui concerne la littérature générale en vieux nubien, voir C. D. G. Müller, 1975, 1978. En ce qui concerne les principales éditions des autres textes, voir F. L. Griffith, 1928; B. M. Metzger, 1968; J. Barns, 1974; G. M. Browne, 1982*b*
75. G. M. Browne, 1983.
76. Voir J. M. Plumley, 1975*a*, 1978; R. Anderson, 1981.
77. F. L. Griffith, 1913; E. Zyhlarz, 1928*a*, 1932; B. H. Stricker, 1940; F. Hintze, 1971-1977; G. M. Browne, 1979-1981, 1982*a*.
78. Y. F. Hasan, 1973, p. 46; G. Vantini, 1981*a*, p. 129.
79. La source est Severus (Sawīrus Abū'l-Bashār ibn al-Muḳaffaʿ); voir G. Vantini, 1975, p. 189, 209-218.

Nubie sous la juridiction d'un nouveau métropolitain, Victor, qui résidait à Dongola. Les relations de Christodulos avec les rois de Nubie ont peut-être affermi l'Église monophysite dont la suprématie avait été menacée pendant un certain temps, comme nous l'a montré l'exemple de Faras. Le patriarche était maintenant en meilleurs termes avec le vizir d'Égypte, Badr al-Djamālī. Lorsqu'il envoya une nouvelle délégation, cette fois dirigée par l'évêque de Wāsim, Merkurios, auprès du roi de Nubie, elle fut accompagnée par un envoyé du vizir, Sayf al-Dawla, qui demanda et obtint l'extradition du traître Kanz al-Dawla. Badr al-Djamālī reçut peu de temps après au Caire (en 1080) l'ancien roi de Nubie, Salomon, qui avait abdiqué en faveur du fils de sa sœur, Georgios III, pour se faire moine. Nous savons aussi que le roi Basilios de Nubie régnait en 1089.

Après la chute des Fatimides (en 1170), les relations de la Nubie avec l'Égypte se détériorèrent rapidement. L'âge d'or de la Nubie prit fin à peu près à la même époque. Des affrontements avec les troupes du sultan ayyubide Ṣalāḥ al-Dīn (Saladin) marquèrent dans l'histoire de la Nubie le début d'une nouvelle période, la dernière de l'époque chrétienne.

Les arts et l'architecture

Architecture

Les IV^e/X^e et V^e/XI^e siècles furent en Nubie une période extrêmement favorable au développement des arts et en particulier de l'architecture.

L'architecture de la Nubie ne peut se comprendre sans une étude préalable de son architecture religieuse[80]. Dans toute la chrétienté, les églises étaient alors les édifices les plus importants et c'est leur construction qui reflète le mieux les conceptions et les techniques architecturales de cette époque. Les matériaux dont nous disposons sont apparemment très riches : il reste plus de cent vingt églises en Nobadia et environ quarante en Makuria[81]. Une telle disproportion entre ces deux régions (et le fait que presque toutes les églises du Nord ont été fouillées) a donné l'impression que les églises nubiennes étaient toutes dérivées du type basilical qui prédominait dans le nord du pays[82]. C'est seulement lorsque la mission polonaise découvrit la vieille église de Dongola et superposa à son plan ceux de l'église aux colonnes de granit et de l'église cruciforme[83] qu'on s'aperçut que l'architecture religieuse suivait deux modèles également importants, le plan central et le plan rectangulaire de type basilical, tous deux ayant influencé la construction

80. G. Mileham, 1910 ; S. Clarke, 1912 ; U. Monneret de Villard, 1935-1957, vol. 3 ; W. Y. Adams, 1965*b* ; P. M. Gartkiewicz, 1975, 1980, 1982*a*, 1983 ; S. Jakobielski, 1981.

81. L'« inventaire » de toutes les églises connues en Nubie a été publié par W. Y. Adams, 1965*b* ; pour les conclusions générales, voir également W. Y. Adams, 1977, p. 473-478.

82. W. Y. Adams, 1965*b*.

83. P. M. Gartkiewicz, 1975. Une monographie architecturale sur ces églises, dont l'auteur est P. M. Gartkiewicz (Dongola II), sera publiée dans le volume 27 du *CAMAP*. Voir également S. Jakobielski, 1982*c* et la note 22 ci-dessus.

des différentes églises. Les principales tendances architecturales apparaissent tout d'abord dans les grands édifices des centres culturels et administratifs comme le vieux Dongola, Faras et Ḳaṣr Ibrīm, qui étaient aussi des évêchés. L'architecture de ces grandes villes a servi jusqu'à un certain point de modèle au reste du pays, bien qu'on n'y disposât pas des mêmes possibilités pour le choix des matériaux et l'exécution des travaux. L'évolution de l'architecture hors des grandes villes aboutit à la création du plan dit nubien qu'on trouve principalement dans des églises érigées dans le nord de la Nubie durant la période classique et à la fin de l'époque chrétienne. Le plan nubien fait ressortir la plupart des détails de l'agencement et de la décoration intérieurs. L'église est en général un bâtiment rectangulaire orienté d'est en ouest et divisé par des colonnes ou par des piliers en une nef centrale et deux collatéraux. Le chœur (appelé le *haykal*), au centre duquel s'élève un autel, occupe une grande partie de la nef, fermée à l'est par une abside contenant une tribune semi-circulaire. L'abside est flanquée d'une sacristie au nord et d'un baptistère au sud[84], reliés par un étroit couloir qui la contourne. A l'ouest, deux autres pièces occupent les coins de la nef: celle du sud contient en général un escalier, mais on ne sait pas exactement à quoi servait celle du nord. Les portes de l'église, au nord et au sud, donnaient directement accès aux collatéraux. Un ambon était placé dans la partie centrale de la nef, du côté nord.

L'histoire de l'architecture religieuse de la Nubie peut se diviser en trois périodes[85] où peuvent se percevoir des influences extérieures.

Première période

Phase 1: L'architecture religieuse de la Nubie dénote à l'origine une influence de l'étranger. Les églises étaient construites suivant un plan rectangulaire à un seul axe et trois nefs. Elles étaient généralement faites de briques crues et couvertes d'un toit de bois soutenu par des piliers de briques crues.

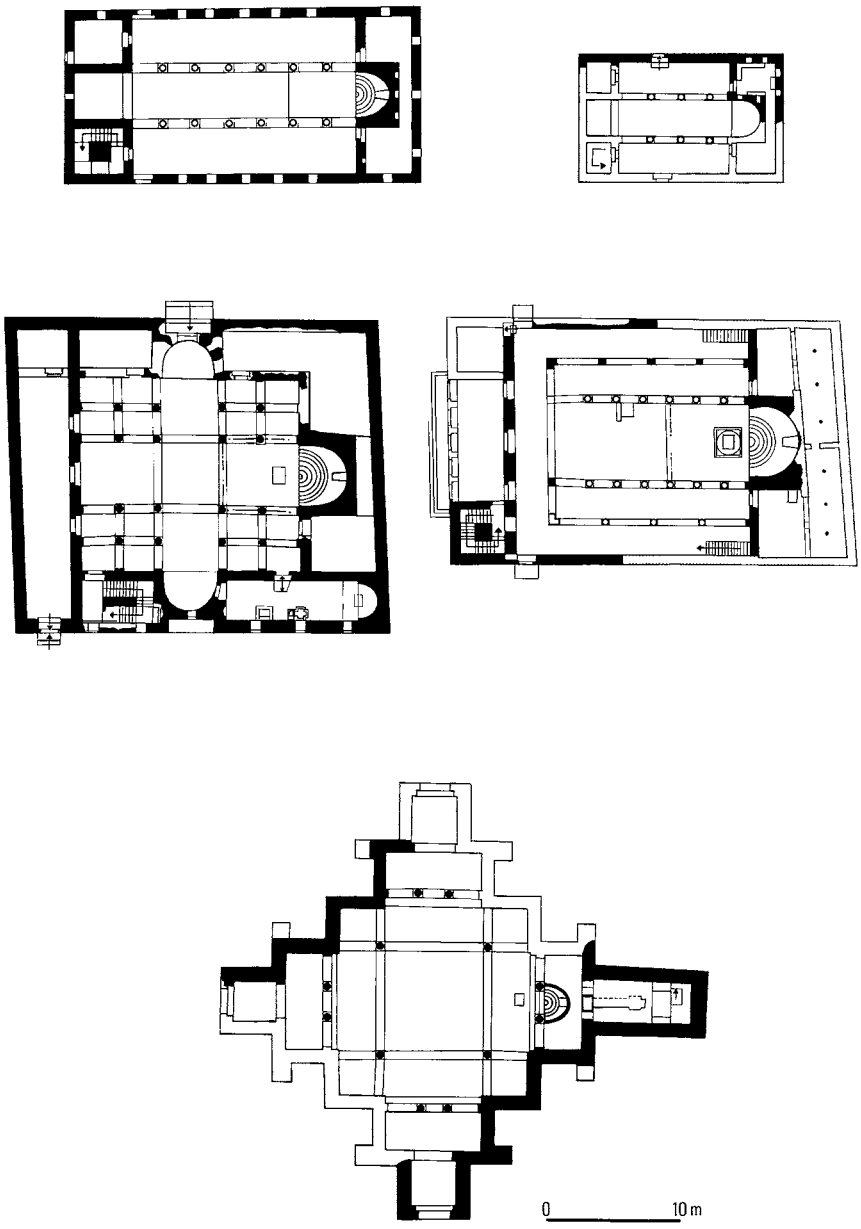
Phase 2: développement de l'activité architecturale. Construction des grandes cathédrales en pierres de taille et en briques cuites. Même plan qu'à la phase précédente, avec trois ou cinq nefs, les toits étant soutenus par des colonnes. On continuait en même temps à construire les petits édifices en briques crues. C'est pendant cette phase qu'apparaissent en Nubie les voûtes en berceau et les églises typiquement nubiennes que nous avons décrites.

Deuxième période

L'évolution du style des églises, jointe à des influences arméniennes et byzantines, transforma complètement la conception de l'espace architectural. Durant cette période, une double tendance se dessina: tandis que

84. Le problème des baptistères nubiens est examiné de façon approfondie dans W. Godlewski, 1978, 1979.

85. Selon P. M. Gartkiewicz, 1980, 1982*a*, p. 73-105.



8.9. *Architecture des églises nubiennes, deuxième période. Rangée supérieure : la conception architecturale provinciale* (*B2*)*; église du monastère de* Ghazālī *et église du flanc sud du* Kom *de Faras. Rangée du milieu : conception moderne, tendance principale, première phase* (*A2*)*; exemples de l'organisation spatiale et plan central* (*église des colonnes de granit dans le vieux Dongola*) *ou longitudinal* (*la grande cathédrale de Ḳaṣr Ibrīm*). *Rangée du bas : un exemple de la tendance principale, deuxième phase* (*A4*)*; le mausolée du vieux Dongola* (*église cruciforme*).
[*Source :* P. M. Gartkiewicz, 1982a.]

le style traditionnel se maintenait dans les provinces, un style nouveau et officiel, caractérisé par un plan central, apparut dans la capitale. L'usage de la brique cuite s'est généralisé. L'église aux colonnes de granit de Dongola remonte à cette période ; elle est de plan cruciforme inscrit à l'intérieur du plan basilical. L'architecture nubienne atteignit alors son apogée. Le mausolée (église cruciforme) du vieux Dongola, construit suivant un plan en forme de croix grecque, montre que les architectes nubiens pouvaient réaliser des œuvres originales tout en profitant des progrès que l'architecture avait accomplis dans le reste de la chrétienté. Dongola devint certainement durant cette période le principal centre de l'activité architecturale (fig. 8.9).

Troisième période

Il n'est plus possible de distinguer durant cette période une évolution linéaire. L'activité architecturale était dispersée et subissait des influences diverses, principalement byzantines. Le trait le plus général est le dôme, introduit à la fin du IVe/Xe siècle et lié à la nouvelle conception spatiale de l'église, qui privilégiait la dimension verticale. Les églises à plan central et les églises à plan rectangulaire (basilical) étaient les unes et les autres surmontées par un dôme dans leur partie centrale et les piliers de briques remplaçaient les colonnes. La brique crue est de nouveau communément utilisée. Outre la reconstruction d'églises anciennes, on en édifia de nouvelles dans un style qui résultait des modifications et des simplifications, variables selon les régions, qu'on apporta aux formes inventées par les architectes nubiens (fig. 8.10).

L'art religieux

A partir de la fin du IIe/VIIIe siècle, des fresques figuratives ornèrent généralement l'intérieur des édifices religieux, dont la décoration ne comprenait auparavant que des éléments architecturaux (linteaux, piédroits et chapiteaux décorés de bas-reliefs). Les fresques de Faras, outre les nombreuses représentations du Christ et de la Vierge, figurent aussi des saints et des archanges, des scènes de l'Ancien et du Nouveau Testament, et des dignitaires locaux sous la protection de saints personnages[86]. Leur étude nous a permis de connaître avec précision l'évolution de la peinture murale en Nubie, dont les moyens d'expression diffèrent de ceux des pays voisins.

Nous avons pu distinguer différents styles de peinture et les classer dans l'ordre chronologique (quelques-uns de ces styles ont déjà été mentionnés dans le volume II de l'*Histoire générale de l'Afrique*) : un style à dominante violette (fin du IIe/VIIIe et début du IIIe/IXe siècle), des styles intermédiaires (début du IIIe/IXe siècle) et un style à dominante blanche (seconde moitié du IVe/Xe siècle), auquel se rattache le portrait de l'évêque Kyros, premier

86. Voir Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. II, chapitre 12, p. 358-360 ; K. Michalowski, 1964*b*, 1966*b*, 1967, 1970, 1974 ; K. Weitzmann, 1970 ; G. Vantini, 1970a ; M. Martens, 1972, 1973 ; M. Rassart, 1972 ; G. Vantini, 1981*b* ; S. Jakobielski, 1982*d* ; N. Pomerantseva, 1982.

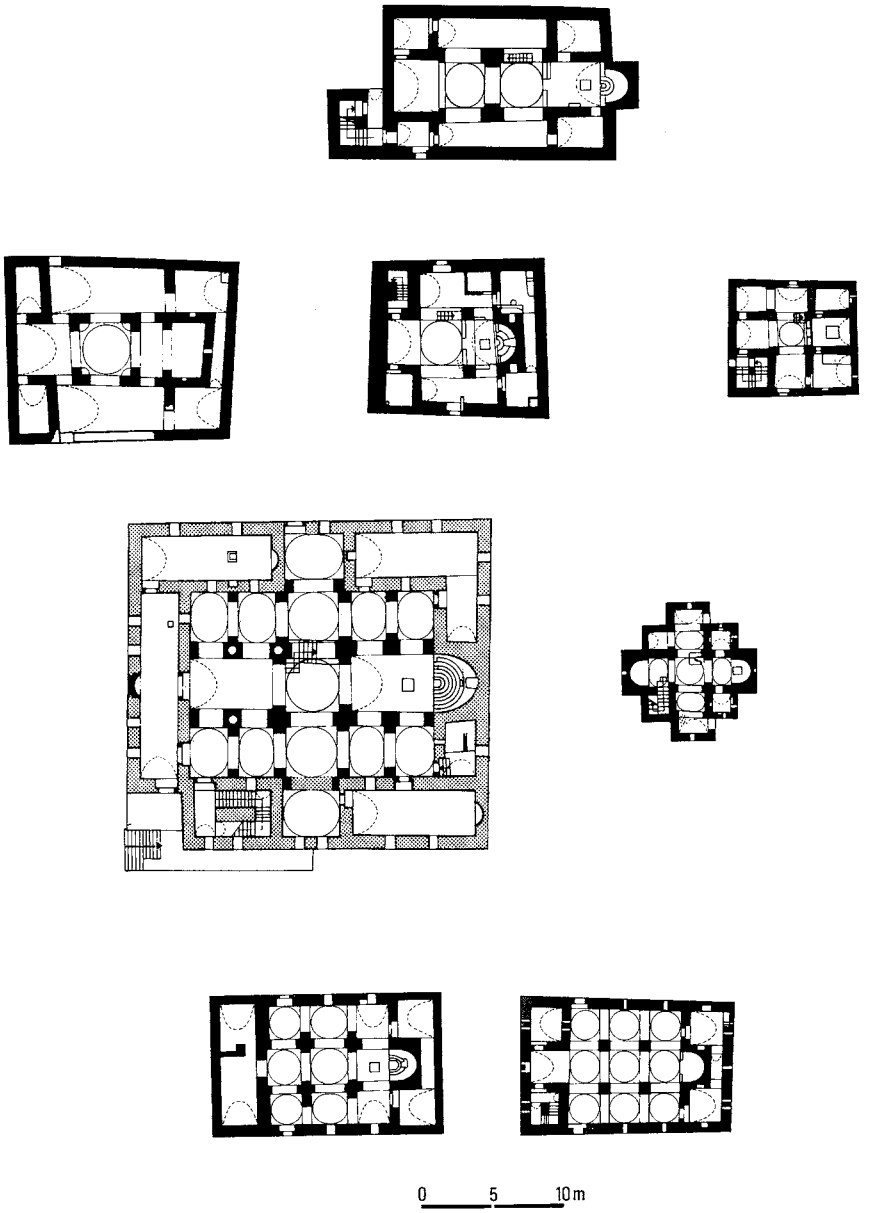
métropolitain (fig. 8.4). Les fresques de cette première période inspirèrent un groupe de peintres qui, au IV^e/X^e siècle, fondèrent une nouvelle école dont le style se caractérise essentiellemment par une ornementation typiquement nubienne résultant de la transformation d'éléments d'origine étrangère et par l'emploi de couleurs variables selon les périodes[87]. Ainsi, au début du IV^e/X^e siècle, après que l'intérieur de la cathédrale de Faras eut été replâtré, apparut un nouveau style à dominantes jaune et rouge. Le réalisme du style à dominante blanche fit place à une idéalisation extrême et à la stylisation des traits du visage. Le nouveau style mettait en valeur les broderies et les autres ornements des robes portées par les personnages. On peut citer par exemple le portrait de Georgios I^er qui fut ajouté au début du IV^e/X^e siècle au groupe de la Vierge et des apôtres qui orne l'abside de la cathédrale de Faras. Après la grande reconstruction de la cathédrale qui eut lieu à la fin du IV^e/X^e siècle, le style polychrome I fit son apparition. C'est un des styles les plus répandus dans le nord de la Nubie; on le trouve dans plusieurs églises, par exemple à ʿAbdallāh Nirḳī, à Sonḳi Tino et à Tamit[88]. Il se caractérise par l'éclat des couleurs et par la profusion des détails dans la représentation des robes, livres, couronnes et autres objets. Des quarante-huit peintures de ce style que nous connaissons, la plus remarquable est le portrait de l'évêque Marianos (fig. 8.8.), qui date des premières années du XI^e siècle. La grande Nativité que possède aujourd'hui le Musée national du Soudan à Khartoum (fig. 8.11) date de la même époque; c'est la plus grande fresque de Nubie. Elle montre que les artistes nubiens savaient peindre des scènes à multiples personnages répartis sur des plans superposés. Elle n'est pas divisée en plusieurs registres selon la formule caractéristique de l'art égyptien; les différents groupes de personnages (rois, mages, bergers, archanges, anges volant dans le ciel) sont au contraire étroitement reliés aussi bien par le sujet de l'œuvre que par sa composition[89].

C'est alors que les peintres nubiens commencèrent à représenter des nobles locaux sous la protection du Christ, de la Vierge ou de l'archange Michel. Ils avaient pour règle de donner leur véritable couleur aux visages de ces dignitaires, alors que le Christ et les saints sont toujours représentés avec une peau blanche[90].

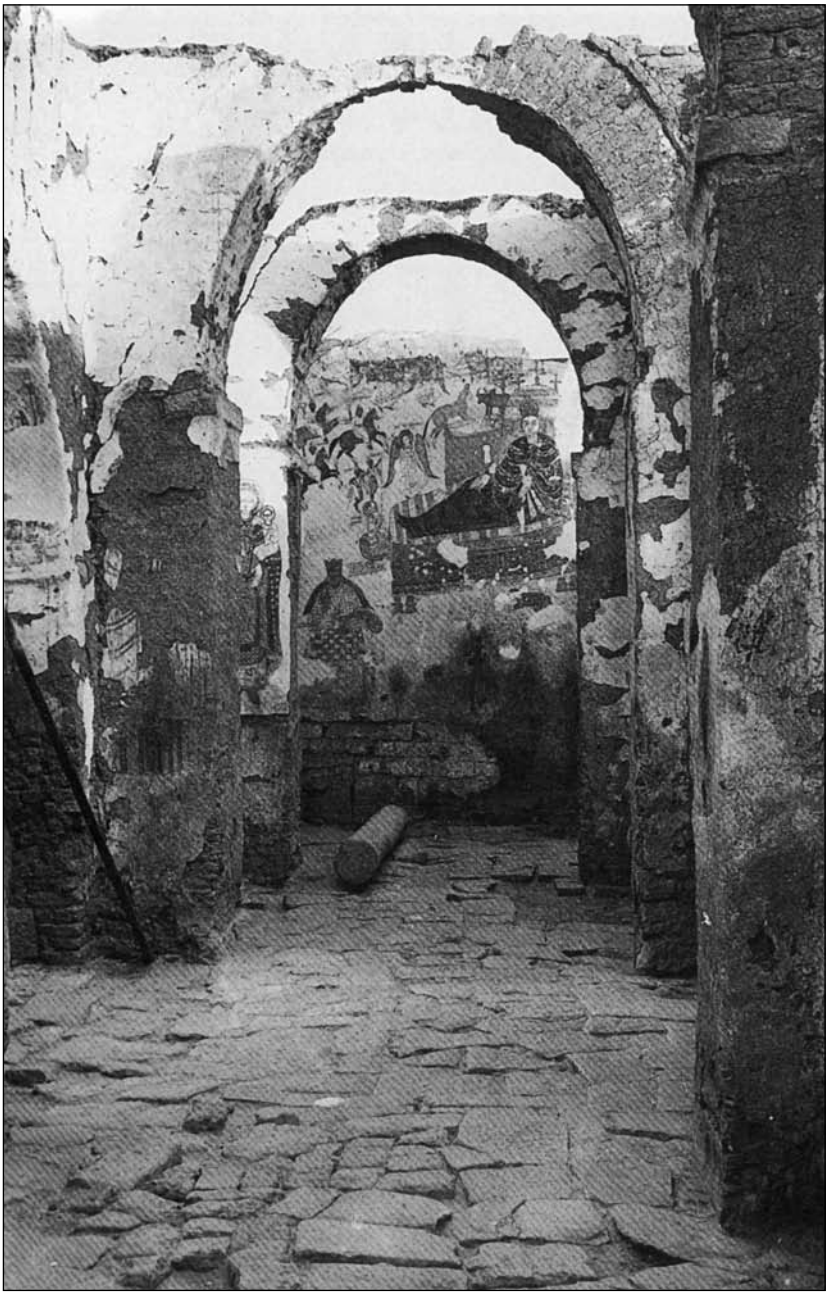
Le style polychrome dura jusqu'à la fin de la période chrétienne; ses prolongements sont appelés polychrome II (seconde moitié du VII^e/XIII^e et IX^e/XV^e siècle), polychrome III (VI^e/XII^e siècle) et style tardif (VII^e/XII^e et IX^e/XV^e siècles).

La découverte d'autres peintures sur les murs d'édifices nubiens a confirmé de façon si précise la chronologie établie au moyen des fresques

87. M. Martens-Czarnecka, 1982*a*, 1982*b*, 1982*c*.
88. P. van Moorsel, J. Jacquet et H. D. Schneider, 1975, p. 54-131; S. Donadoni et S. Curto, 1968; S. Donadoni, 1970; S. Donadoni et G. Vantini, 1967-1968; S. Donadoni (dir. publ.), 1967, p. 1-60.
89. K. Michalowski, 1974, p. 39. Voir également K. Michatowski, 1967, p. 143-148, pl. 63-69.
90. Voir S. Jakobielski, 1982*d*, p. 164-165; B. Rostkowska, 1982*a*, p. 295.



8.10. *Architecture des églises nubiennes, troisième période. Exemples d'églises représentant des tendances variées. Rangée supérieure : C1 – influence du type basilique surmontée d'un dôme (basilique de Tamit) ; deuxième rangée : C2 – influence de la composition à double paroi (église de Nag² el-Oḳba) ou du type croix inscrite dans un carré (église de Sonḳi Tino) ; troisième rangée : C3 – influence du modèle cruciforme avec dôme (cathédrale de Faras, reconstruite à la fin du X^e siècle, et église des anges de Tamit) ; rangée du bas : C4 – influence de la salle multiaxiale (église de Saint-Raphaël de Tamit et église de Kāw).*
[*Source :* P. M. Gartkiewicz, 1982a.]



8.11. *Transept nord de la cathédrale de Faras et grande peinture murale polychrome représentant la Nativité* (*vers l'an 1000*).
[*Source :* © Centre de recherches en archéologie méditerranéenne, Académie des sciences de la Pologne, Varsovie.]

de Faras que celles-ci pourraient servir de base de datation[91]. Les recherches dont la peinture nubienne a fait l'objet ont devancé à cet égard celles qui portent sur la peinture copte égyptienne, dont les œuvres n'ont pas encore été entièrement cataloguées ni classées.

La peinture nubienne de la période chrétienne classique a subi surtout l'influence de l'art byzantin (comme on le voit jusque dans la profusion des éléments décoratifs), mais cette influence n'a pas remplacé complètement celle de l'art copte qui avait marqué la période précédente[92]. Les principales formes d'expression de la peinture nubienne présentent des caractéristiques qui lui sont propres.

Il faut insister sur la richesse iconographique[93] de la peinture nubienne, richesse qui dénote une connaissance approfondie des plus anciennes traditions chrétiennes et du texte des Écritures. La Nubie, pendant son âge d'or, est restée, ne l'oublions pas, un membre important de l'*oikouméné*[94]chrétienne. Elle était en relation, comme on le voit au moins par son art, et en particulier par son architecture, non seulement avec les coptes d'Égypte et très probablement avec l'Éthiopie, mais avec tous les pays où rayonnait la culture byzantine, de l'Arménie à la Syrie et à la Palestine. Tout en puisant son inspiration à ces sources diverses, elle réussit à acquérir une personnalité culturelle parfaitement distincte.

91. Voir en particulier M. Martens-Czarnecka, 1982*c*.

92. En ce qui concerne les influences qui se sont exercées sur les fresques de Faras, voir J. Leclant et J. Leroy, 1968; K. Weitzmann, 1970; P. Du Bourguet, 1970, p. 307-308; M. Rassart, 1972, p. 274-275; 1978; B. Rostkowska, 1981; M. Martens-Czarnecka, 1982*d*, p. 59-73.

93. Parmi le grand nombre d'articles qui ont été publiés sur ce thème, voir ceux de T. Golgowski, 1968, 1969; P. van Moorsel, 1966, 1970*b*, 1972, 1975; E. Dinkier, 1975; T. Dobrzeniecki, 1973-1975, 1974, 1980; L. Török, 1975; J. Kubińska, 1976; W. H. C. Frend, 1979; A. Tukaszewicz, 1978, 1982; E. Lucchesi-Falli, 1982; W. Godlewski, 1982b; voir également la note 86 ci-dessus. En ce qui concerne l'étude des problèmes iconographiques, voir en particulier K. Michalowski, 1974, p. 42-63 (bibliographie p. 312-313); 1979, p. 33-38; B. Rostkowska, 1982*a*, p. 295-299.

94. Mot grec signifiant la terre habitée. Forme francisée: œcumène (ou œcuménée). Chez les géographes anciens, partie habitée de la Terre, par opposition à l'ensemble de la Terre.

CHAPITRE 9

La conquête de l'Afrique du Nord et la résistance berbère

Hussain Monès

Le précédent volume (II) de l'*Histoire générale de l'Afrique* a offert au lecteur une première description des Berbères, de leurs origines, de leurs structures ethniques et de certains de leurs traits caractéristiques[1]. Néanmoins, ce chapitre étant le premier à traiter de l'Afrique du Nord musulmane (à l'exclusion de l'Égypte) — le Maghreb —, il semble utile d'y présenter les Berbères tels que les ont découverts les Arabes à partir de 21/642, lorsqu'ils ont entrepris de conquérir leur territoire.

Aux yeux de quelques auteurs modernes, le terme « Maghreb » est devenu anachronique, car il ne s'applique plus qu'à une fraction du territoire. Il y a quelque six cents ans, Ibn Khaldūn (732/1332-808/1406) pensait de même. D'après lui, ce terme, *al-Maghreb*, était moins un nom propre qu'une définition géographique qui, ajoutait-il toutefois, était devenu le nom de ce territoire[2].

E. F. Gautier commençait son ouvrage *Le passé de l'Afrique du Nord. Les siècles obscurs*, par un chapitre au titre frappant : « Un pays qui n'a pas de nom »[3]. Sans doute s'agit-il d'une boutade, *al-Maghreb* [l'ouest de la terre de l'Islam] étant en fait, historiquement et géographiquement, la dénomination claire et précise d'une part nettement définie de ce monde : le nord de l'Afrique (Égypte exceptée), le territoire situé au nord du grand désert africain, le Sahara.

Jusqu'à ces dernières années, l'Afrique du Nord, ou Maghreb, passait généralement pour une terre pauvre où, exception faite de quelques parcelles

1. Voir Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. II, chapitres 17, 18 et 19.
2. Ibn Khaldūn, 1956-1959, vol. 4, p. 193.
3. E. F. Gautier, 1937, p. 7.

de sol arable, la roche le disputait au sable. Sa pauvreté même en avait fait la terre d'un peuple vigoureux, fier et libre, comme dans le cas de l'Arabie. Mais, en réalité, le Maghreb est loin d'être pauvre. Il possède une zone littorale riche en végétation et en ressources aquatiques. Les pentes septentrionales de l'Atlas offrent d'excellents pâturages boisés. De beaux oliviers y prospèrent. Littoral et contreforts montagneux du nord bénéficient de la douceur du climat méditerranéen, *mizādj al-tulūl*, selon Ibn Khaldūn. Le haut plateau de l'Atlas est couvert de bois et de forêts. Au bord de l'Atlantique, le sol est fertile sur une large bande côtière.

Riches en forêts, cultures et pâturages, les montagnes de l'Atlas sont aussi hospitalières qu'elles sont belles. Elles ont abrité l'un des peuples les plus courageux et les plus endurants de la terre : les Berbères. Ibn Khaldūn est intarissable sur la beauté et la magnificence du « pays des Berbères » (*mawāṭin al-Barbar*), pays qui comprend aussi la Libye et une bonne partie du Sahara.

Après ce court exposé sur le milieu géographique, il faut consacrer quelques mots aux sources arabes ainsi qu'aux travaux modernes traitant l'époque de la conquête de l'Afrique du Nord par les Arabes. Nous avons à notre disposition un certain nombre de textes arabes anciens dus à des historiens sérieux tels al-Balādhurī, Ibn ʿAbd al-Ḥakam, Ibn al-Athīr, Ibn ʿIdhārī, al-Mālikī, al-Dabbāgh, Ibn Khaldūn, Abū l-ʿArab Tamīm et al-Nuwayrī, qui sont une mine d'indications auxquelles on peut très largement se fier[4]. Néanmoins, on y trouve parfois des inconsistances, des datations erronées, des contradictions, ce qui s'explique par la distance dans le temps, les premiers historiens ayant écrit leurs œuvres plus de deux siècles après la conquête. La plupart des auteurs mentionnés peuvent être considérés comme de simples chroniqueurs ou analystes, sans grand esprit critique ; la seule exception est Ibn Khaldūn qui, en véritable historien, nous livre non seulement des matériaux solides, mais aussi une interprétation raisonnée de l'histoire des Berbères. Mais tous ces historiens étaient arabes et exprimaient le point de vue des conquérants ; celui des résistants berbères, lui, nous reste inconnu, malgré les quelques traces de leurs traditions qui ont été conservées dans les chroniques arabes.

Jusqu'à une époque fort récente, les études nord-africaines sont restées le monopole des chercheurs français et espagnols (et italiens pour la Libye), dont les ouvrages couvrent tout le champ de l'histoire depuis l'Antiquité jusqu'à l'indépendance du Maghreb. Tandis qu'il convient de reconnaître les efforts admirables qu'ils ont fait en publiant, traduisant et interprétant les sources, ainsi que leur grande contribution à l'élucidation de divers problèmes historiques, il faut cependant rappeler que ces travaux datent en majeure partie de l'époque coloniale et que leur interprétation devait donc, dans une large mesure, servir les objectifs de la politique coloniale — l'intégration de l'Algérie à la métropole, par exemple, dans le cas de la France. En outre, grâce aux sérieux efforts fournis par les chercheurs arabes et autres au cours des vingt dernières années

4. Voir la bibliographie.

la jeune génération des historiens est allée au-delà des jugements portés par les chercheurs français sur presque tous les grands problèmes de l'histoire de l'Afrique du Nord musulmane[5].

A propos de cette évolution, un chercheur américain, Edmund Burke III, exprime l'avis général lorsqu'il déclare: «Jusqu'à une époque toute récente, l'étude historique de l'Afrique du Nord était pratiquement la chasse gardée des Français. Les rares historiens d'expression anglaise à se lancer dans l'étude du Maghreb le faisaient à leurs risques et périls, en s'exposant toujours au reproche de ne pas avoir bien assimilé l'énorme production des auteurs français… Dans une large mesure, cet état de fait était le produit de la division coloniale du travail. L'adage "la recherche suit le drapeau" trouvait une confirmation empirique dans le fait qu'en ce qui concerne le monde musulman les chercheurs des différents pays continuaient à "voir midi à leur porte"[6].»

Néanmoins, nous éprouvons le plus profond respect et la plus grande estime pour l'œuvre immense des historiens français, même si, bien souvent, nous ne suivons pas, dans leur interprétation des textes, des hommes de science aussi vénérables qu'Henri Fournel, C. Diehl, E. Mercier, E. F. Gautier, M. Basset, William et Georges Marçais, R. Brunschwig, E. Lévi-Provençal, C.-A. Julien, pour ne citer qu'eux[7].

Les Berbères à la veille de la conquête arabe

Au début de leur conquête de l'Afrique du Nord, les Arabes ont découvert que les Berbères étaient, tout comme eux, organisés en *ḳabīla*. Ces *ḳabīla* étaient scindées en deux catégories: les Butr et les Barāni.

Curieusement, ces deux noms de groupes ne font leur apparition qu'au moment de la conquête arabe, jamais auparavant. Ibn ʿAbd al-Ḥakam, le plus ancien chroniqueur de la conquête, parle le plus naturellement du monde des Barāni et des Butr, tandis que dans sa chronique extrêmement détaillée de l'histoire ancienne de l'Afrique du Nord, Stéphane Gsell ne mentionne aucun de ces deux noms que Charles Diehl, dans sa volumineuse histoire de l'Afrique byzantine, ignore tout autant[8].

Ces deux termes, Butr et Barāni, ont une consonance arabe: les Barāni sont ceux qui portent le burnous, déjà connu des Arabes avant que ceux-ci ne pénètrent en Afrique, puisque ʿUmar ibn al-Khaṭṭāb, le second calife, l'aurait

5. Voir A. M. al-Abbādī et M. I. al-Kattānī, 1964; H. H. ʿAbd al-Wahhāb, 1965–1972; J. M. Abun-Nasr, 1971; H. Djait, 1973; H. al-Djanhānī, 1968; A. Laroui, 1970, 1977; H. Monès, 1947; M. Talbi, 1971; S. Zaghlūl, 1965; M. Brett, 1972; M. Churakov, 1960 et 1962; J. Wansbrough, 1968.

6. E. Burke III, 1975.

7. Voir la bibliographie.

8. S. Gsell, 1913-1928; C. Diehl, 1896. Il est bien possible que ce classement ait été plaqué sur le monde berbérophone par les auteurs arabes — créateurs du vocabulaire — à partir de réalités bien concrètement vécues au Moyen-Orient, où les Arabes ont eux-mêmes été divisés en deux grands groupes.

porté, et les Butr, selon les auteurs arabes, sont les descendants d'un homme du nom de Mādghīs al-Abtar. Ce dernier mot, *abtar*, est le singulier de *butr*. L'*abtar* est l'homme sans progéniture, ou l'homme à qui il manque une main ou une jambe, ou qui n'a pas de couvre-chef. Comme il n'est guère possible que les Butr fussent la progéniture d'un homme qui en aurait été dénué, il ne resterait plus qu'une explication : on aurait donné à Mādghīs, père des Butr, le surnom d'*abtar* parce qu'il lui manquait un attribut vestimentaire, le capuchon.

En tout état de cause, nous ne saurions accepter aucune de ces explications linguistiques. Nous devons nous contenter d'admettre le fait que, sur le témoignage de généalogistes berbères ou arabes, Ibn Khaldūn, l'historien des Berbères, écrit que depuis des temps immémoriaux les Berbères étaient divisés en deux blocs, et que leur éternelle querelle et leur hostilité mutuelle ont toujours été le facteur dominant de toute l'histoire des Berbères avant et après l'Islam.

D'après E. F. Gautier, cette classification correspondrait à deux genres de vie différents, les Barāni étant des montagnards sédentaires, alors que les fils de Mādghīs (ou les Butr) sont des nomades des plaines. Cette hypothèse a depuis séduit beaucoup de chercheurs, mais elle est trop hardie pour être acceptée sans être soumise à une critique scientifique[9]. Néanmoins, cette classification en deux grands groupes concrétise vraisemblablement le sentiment éprouvé par les populations berbères du Maghreb à propos de leur parenté respective. Il semble que les généalogistes berbères (et arabes aussi) ont construit cette division *a posteriori*, tenant compte de faits d'expérience historique.

D'après Ibn Khaldūn, au moment de la conquête arabe, les plus importantes confédérations de *ḳablia* butr étaient celles des Zanāta, des Matghara et des Nafzāwa. Il semble que le groupe zanāta ait exercé la suprématie, car on dit qu'il a donné son nom à tous les groupes nomades de Butr. Zanāta est un petit-fils d'un certain Māzīgh. Il semble que les Barāni descendaient aussi de Māzīgh. Le mot signifie « homme libre »[10].

D'autre part, et toujours au moment de la conquête, les plus importantes confédérations de *ḳabīla* barāni sont, selon Ibn Khaldūn, celles des Awrāba, des Hawwāra et des Ṣanhādja[11].

Toutefois, dès que l'on passe à l'étude de la conquête arabe et de l'histoire de l'Afrique du Nord sous la domination islamique, on remarque l'apparition de nouvelles *ḳabīla* et de nouveaux groupes qui se révèlent plus importants que ceux mentionnés plus haut. Signalons enfin que les tables généalogiques présentées par Ibn Khaldūn ont été dressées à une époque plus tardive, certainement pas avant le IV^e/X^e ou le V^e/XI^e siècle, à des fins politiques ou dynastiques.

9. E. F. Gautier, 1937, p. 227-239 ; mais voir R. Brunschwig, 1947. H. R. Idris, 1962, vol. 1, p. 4-6.

10. Fascinés par ce nom et sa signification, de jeunes érudits maghrébins souhaiteraient remplacer « Berbère » par « Imāzīghen » (pluriel de Amāzīgh). Ils voient en effet dans « Berbère » une signification péjorative qui n'y est pas attachée. Berbère est un nom propre ayant perdu toute relation avec les « Barbaroi ».

11. Ibn khaldūn, 1956-1959, vol. 4, p. 282-296.

Les tables elles-mêmes sont pleines de contradictions et diffèrent selon les sources. La répartition géographique des *ḳabīla* pose un autre problème ; une *ḳabīla* ou une confédération de *ḳabīla* peut en effet avoir des rameaux ou des ramifications dans différentes parties du Maghreb, en particulier après l'invasion des Banū Hilāl, au Ve/XIe siècle[12].

C'est pourquoi, pour plus de sûreté, il vaut mieux se contenter de présenter les grandes lignes de la division « tribale » des Berbères à l'époque de la conquête arabe et ultérieurement jusqu'au VIe/XIIe siècle.

A l'époque de la conquête arabe, les Barāni étaient divisés en de nombreux groupes importants tels que les Ṣanhāḏja, les Kutāma, les Talkāta, les Awrāba et les Maṣmūda (ou Masāmida). Les Zanāta (ou Zanatiens) peuplaient la Cyrénaïque et la Tripolitaine et au sud, jusqu'au Ḏjabal Nafūsa et aux oasis du Fezzān, les confédérations de *ḳabīla* prépondérantes étaient celles des Hawwāra. des Luwāta, des Nafūsa et des Zaghāwa.

Ils dominaient également la partie orientale de l'Algérie actuelle que l'on appelait à l'époque arabe la région d'al-Mzāb. Ils peuplaient les terres à pâturage des pentes méridionales des montagnes de l'Atlas central jusqu'au fleuve Mulūya. C'était le pays du très vaste groupe des *kabila* Miknāsa, qui s'étendait vers le sud jusqu'à la région fertile des oasis du Tafilālet.

Les Kutāma et les Ṣanhāḏja peuplaient le Maghreb central, y compris le massif de l'Aurès (Awrās) et le pays Ḳabā'il (la Grande Kabylie), vivant dans les régions de Tāhert et de Tlemcen. C'était l'habitat des grands groupes de Kutāma, qui ont aidé à établir le califat fatimide, des Talkāta, fondateurs des deux émirats zirides, des Awrāba, qui jouèrent un rôle prépondérant dans la fondation de l'émirat idriside, dans le nord du Maroc, et de quelques *ḳabīla* de moindre importance. Ibn Khaldūn appelle ces *ḳabīla* Ṣanhāḏja du centre du Maroc « la première génération des Ṣanhāḏja » (*al-ṭabaḳa al-ūlā min Ṣanhāḏja*). Il existait d'autres petites enclaves de Ṣanhāḏja au Maghreb occidental, la plus importante étant celle des Haskūra, qui vivaient dans le Haut Atlas au pays des Masmūda, auxquels les Ṣanhāḏja se joignirent et se mêlèrent pour constituer l'Empire almohade.

Un autre groupe de Ṣanhāḏja vivait sur les terres désertiques du sud du Wādī Darʿa (Oued Dra) et descendait dans la bande saharienne qui longe la côte Atlantique jusqu'au fleuve Sénégal. Leurs plus importantes *ḳabīla* étaient les Lamtūna, les Massūfa, les Ḏjuddāla, les Gazūla (Ḏjazula, les Banū Wāriṯh, les Lamṭa et les Ṭarḳa. Ces derniers sont les fameux Touareg (al-Ṭawāriḳ), seigneurs du grand Sahara jusqu'à l'époque actuelle. Tous ces groupes étaient des nomades chameliers[13].

Ibn Khaldūn appelle ce groupe de Ṣanhāḏja « la seconde génération des Ṣanhāḏja » (*al-ṭabaḳa al-ṯhāniya min Ṣanhāḏja*).

12. Voir chapitre ci-après.
13. Voir chapitre 13 ci-après.

Certains généalogistes excluent totalement les Kutama des Ṣanhādja et des Berbères, les faisant descendre des Arabes et leur donnant une généalogie sud-arabique himyarite.

Mais ce sont les Maṣmūda (ou Masāmida) qui forment le groupe le plus important des Barāni. Ils dominent la quasi-totalité du Maghreb occidental, à l'exception de quelques petites enclaves peuplées de Ṣanhādja et de Zanāta. Les branches les plus importantes de ce groupe sont les Ghumāra (région de Tanger et totalité du Rīf) et les Barghawāṭa, qui règnent avec les Awrāba sur la vallée de Sebū, Les Masāmida vivent dans les régions montagneuses du Haut Atlas et de l'Anti-Atlas et dans la plaine fertile du Sūs, qui s'étend entre les deux chaînes de l'Atlas au sud du massif montagneux de Sirwa. Ce sont les fondateurs du mouvement religieux et de l'empire des Almohades qui réaliseront l'union du Maghreb et de l'Espagne[14]. Parmi les *kabīla* les plus importantes qu'ils regroupent figurent les Hintāta, les Haylāna (ou Aylāna), les Urīka, les Hazardja, les Masfīwa, les Dughāgha, les Hargha, les Ahl-Tin mallal, les Sawda, les Ganfisa, les Banū Wawazgit, les Fatwāka, les Mastāna, etc.

Ce n'est là, bien entendu, qu'un portrait sommaire des Berbères et de leurs *ḳabīla* à l'époque où les Arabes arrivèrent en Afrique du Nord. Les unes ont résisté aux Arabes, les autres se sont ralliées à eux et se sont converties à l'islam au cours de la longue période de la conquête.

Presque tous les Berbères restaient fidèles à leurs anciens cultes de vénération des forces de la nature. Les Arabes les appelaient *mādjūs* [adorateurs du feu]; mais dans le contexte des débuts de l'islam, le mot signifie généralement « païens ».

Le christianisme n'était que peu répandu parmi les Berbères. Seuls les habitants de la frange littorale, ceux que les Arabes appelaient *al-Afāriḳa*, conservèrent cette religion. Les Afāriḳa étaient un peuple marginal, composé d'un mélange de Berbères et de Carthaginois romanisés, de Romains et de Grecs. Comparés aux puissants groupes berbères de l'intérieur du pays, ils ne formaient qu'une petite minorité[15]. Chez les Berbères proprement dits, la diffusion du christianisme était faible; ce n'est qu'en Tingitane et en Byzacène qu'il avait pénétré dans l'arrière-pays. En outre, les chrétiens de l'Afrique byzantine étaient divisés par des chiismes; depuis longtemps, la religion chrétienne avait fourni aux Berbères le prétexte d'un regroupement contre la domination romaine, et ils s'étaient jetés avec ardeur dans les hérésies (arianisme, donatisme) opposées à la doctrine de l'Église de Rome. Une pareille situation s'est ensuite développée contre la politique religieuse de Byzance.

Le judaïsme fit aussi de nombreux prosélytes, et, s'il ne joua pas le rôle que certains auteurs ont tenté de lui attribuer, il fut néanmoins répandu dans tout le nord de l'Afrique. La plus grande partie des Juifs indigènes descend d'autochtones convertis avant l'apparition de l'islam[16].

14. Voir Unesco. *Histoire générale de l'Afrique*, vol. IV. chapitre 2.
15. Sur les Afāriḳa, voir T. Lewicki, 1951-1952.
16. Voir H. Simon, 1946; H. Z. Hirschberg, 1963, 1974.

Première phase de la conquête : la conquête de la Cyrénaïque et de la Tripolitaine

En l'an 20/641, entre ʿAmr ibn al-ʿAṣ et le patriarche Cyrus, dernier gouverneur byzantin de l'Égypte, fut conclu le traité d'Alexandrie qui entérinait la conquête de son territoire par les Arabes. Peu après, le 16 shawwāl 21/17 septembre 642, la dernière garnison de Byzance évacuait Alexandrie.

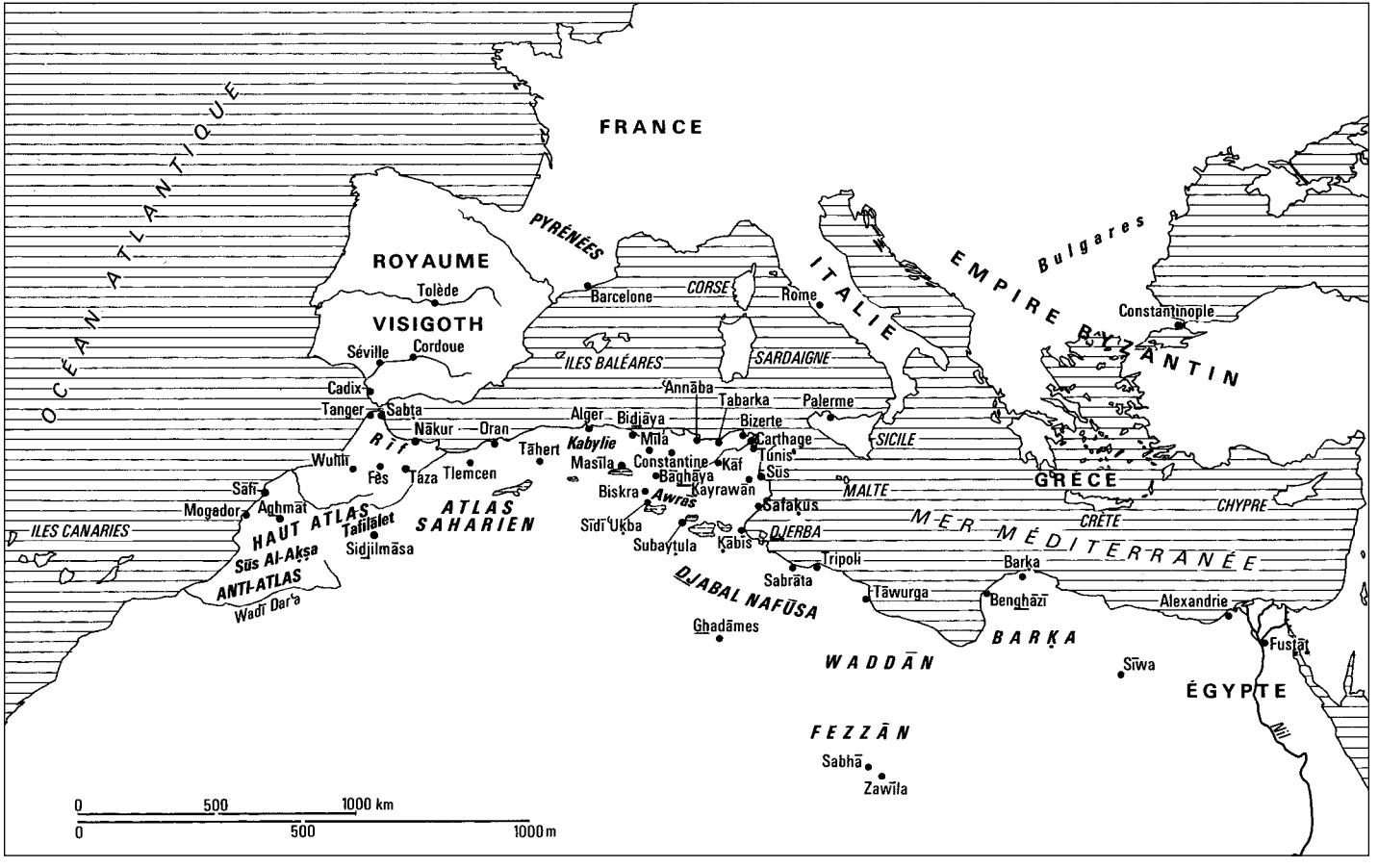
Mais le conquérant de l'Égypte, ʿAmr ibn al-ʿAṣ, estimait nécessaire d'annexer la Cyrénaïque. Depuis la dernière réorganisation de l'empire par l'empereur Maurice Tibère (582-602), celle-ci appartenait à la province d'Égypte, ainsi que la Tripolitaine. Marchant donc, au début de 22/643, sur la Cyrénaïque, il s'en empara sans pratiquement rencontrer de résistance. Il ne trouva en face de lui ni Grecs ni Rūm (Byzantins) mais uniquement des Berbères appartenant aux groupes des Luwāta et des Hawwāra. Ceux-ci finirent par se rendre et acceptèrent de payer un tribut annuel de 13 000 dinars, qui représenterait désormais une partie du tribut de l'Égypte[17].

Dans les documents arabes, la Cyrénaïque apparaît parfois sous le nom d'Antābulus (Pentapolis, les cinq villes). On l'appelle aussi Ḳūrinā, ce qui est une légère déformation du nom grec Cyrène. Toutes les appellations de cette région disparaîtront bientôt pour faire place au nouveau nom que lui donnent les Arabes : Barḳa, inspiré de celui d'une petite ville de la région (aujourd'hui al-Mardj).

En même temps, ʿAmr envoyait son lieutenant Nāfiʿ ibn ʿAbd al-Ḳays occuper Zawīla, petite oasis sur la route du Fezzān qui existe toujours, légèrement au sud-est de Sabḥā. Zawīla est relativement éloignée de Barḳa, mais il semble que c'était, à l'époque, le plus important point d'eau des caravanes sur la route du Fezzān. Ce détail montre bien que, dès le début, les Arabes se virent obligés de conquérir l'intérieur, et pas seulement la plaine côtière. Nāfiʿ ibn ʿAbd al-Ḳays y laissa une garnison et revint à Barḳa auprès de ʿAmr. Tous deux rentrèrent en Égypte en radjab 22/avril ou mai 643.

Un an plus tard, ʿAmr ibn al-ʿAṣ et ses lieutenants revinrent pour franchir une étape de plus dans la conquête de l'Afrique du Nord. Leur objectif était Tripoli, alors partie intégrante de l'Égypte au même titre que Barḳa. Il fallait annexer ce port, ceint de hautes murailles, dont le commerce faisait la prospérité. Les vaisseaux hellènes y jetaient l'ancre pour acheter les produits — olives, huile d'olive et laine — de la région, qui était renommée pour l'excellente qualité de ses moutons. ʿAmr se saisit de Tripoli après un siège rapide. Pour parfaire son œuvre, il lança deux colonnes, l'une sous les ordres de Buṣr ibn ʿAbī Arṭāt sur Sabra ou Sabrāta, dernière grande ville de l'ouest tripolitain, la seconde sur Waddān, l'oasis la plus importante de l'arrière-pays de Tripoli, qu'il plaça sous le commandement de ʿAbd Allāh ibn al-Zubayr. L'occupation de Waddān impliquait l'annexion de toute la région

17. Ibn ʿAbd al-Ḥakam, 1922, p. 170 et suiv.



9.1. *La conquête du Maghreb par les Arabes.*
[*Source :* I. Hrbek.]

montagneuse de Nafūsa. Le Djabal Nafūsa était à l'époque couvert d'une riche végétation, d'oliveraies et de pâturages. C'était aussi le bastion de la confédération des Nafūsa.

En procédant de la sorte, ʿAmr ibn al-ʿAṣ mettait un point final à la conquête de l'égypte. Les frontières occidentales de sa province étaient assurées. Au-delà de ces frontières, c'était Byzance et sa province de Byzacène (en gros, la Tunisie actuelle).

Les premières incursions en Ifrīḳiya

En l'an 27/647, le nouveau gouverneur de l'Égypte, ʿAbd Allāh ibn Saʿd, lança une attaque contre le Byzacène. En ce temps-là, le gouverneur de l'Afrique byzantine était Gregorius (Djurghīr), l'exarque des Arabes, qui quelques années auparavant, la proclamant indépendante, avait coupé sa province du reste de l'empire. Dans son armée on comptait de nombreux mercenaires et des Berbères. Les armées arabes et byzantines se rencontrèrent non loin de Suffetula, que les Arabes nomment Subaytula (Sbeitla). La bataille se termina par une victoire décisive: l'exarque Gregorius fut tué, sa fille et de nombreux membres de sa maison furent capturés et Subaytula occupée. Beaucoup de Byzantins se réfugièrent à Carthage, à Sūs (Hadrumetum) et dans d'autres ports tandis qu'un grand nombre quittait l'Afrique pour n'y jamais revenir.

Après sa victoire, ʿAbd Allāh ibn Saʿd, qui s'était querellé avec ses officiers, regagna l'Égypte, mais des colonnes arabes razzièrent le pays dans toutes les directions, faisant des milliers de prisonniers, en particulier à Thysdrus, forteresse ou théâtre romain (aujourd'hui al-Djamm). Se sentant à sa merci, les populations africaines s'adressèrent à ʿAbd Allāh ibn Saʿd en lui demandant d'accepter une rançon considérable pour prix de son départ. Comme cette offre lui convenait, il acquiesça, s'empara de la rançon et évacua le pays. La campagne se termina en 28/649.

Seconde phase de la conquête

Les campagnes de ʿAmr ibn al-ʿAṣ et ʿAbd Allāh ibn Saʿd peuvent être considérées comme les étapes préliminaires ou préparatoires de la conquête. Les Arabes ont désormais fait connaissance avec la terre du Maghreb et avec ses habitants. Déjà, certains des participants à ces campagnes ont acquis une utile expérience. Depuis l'expédition de ʿAmi ibn al-ʿAṣ, une garnison permanente occupe Barḳa; une autre, de moindre importance, est établie à Waddān. Mais tous les projets de conquête islamique furent paralysés pendant près de douze ans à la suite de la guerre civile qui fit rage chez les Arabes, depuis le milieu du califat de ʿUthmān (24/644-36/656) jusqu'à l'accession au califat de Muʿāwiya ibn Abī Sufyān en 41/661.

Sitôt la paix restaurée au sein de l'Empire arabe, le nouveau calife Muʿāwiya, fondateur de la dynastie umayyade, décréta la reprise de la conquête sur tous les fronts. En 43/663, Muʿāwiya nomma son allié ʿUḳba ibn ʿAmīr al-Djuhanī gouverneur d'Égypte, et Muʿwiya ibn Hudaydj al-Sākunī commandant en chef de l'armée arabe qui allait reprendre la conquête du Maghreb.

Pendant cette période, les circonstances jouaient, en Afrique, en faveur des Arabes. Profitant de leur longue absence dans les années qui avaient précédé, les Byzantins tentèrent de restaurer leur autorité en Afrique. L'empereur Constantin II (641-668) y envoya un nouvel exarque, le patrice Nicéphore, avec ordre de prélever sur la population de la province un impôt équivalant à celui dont elle s'acquittait vis-à-vis des Arabes. La population refusa. Elle était incapable de réunir de telles sommes. Des tensions s'ensuivirent, qui conduisirent à l'inévitable affrontement. C'est alors que l'armée de Muʿāwiya ibn Hudaydj vint frapper à la porte (45/665). Muʿāwiya pouvait aisément vaincre Nicéphore ; il l'obligea à se réfugier derrière les murs d'Hadrumetum (Sūs) et lança contre lui une colonne de cavalerie sous les ordres de ʿAbd Allāh ibn al-Zubayr. Les cavaliers s'emparèrent de Sūs et obligèrent Nicéphore à prendre la mer. Puis les musulmans enlevèrent successivement Djalūla (Cululis), Bizerte et l'île de Djerba. En 46/666, ils risquèrent même une première incursion sur les côtes de Sicile.

En 50/670, le calife Muʿāwiya congédiait Ibn Hudaydj et nommait ʿUḳba ibn Nāfiʿ commandant en chef des forces arabes en Afrique du Nord. Cette nomination allait donner à la conquête un tour décisif. Partant de Waddān, ʿUḳba entreprit une longue expédition, passant par le Fezzān et le sud du Kawār. Il prit partout soin d'assurer l'autorité de l'Islam. Il construisit des mosquées, établit des garnisons et y laissa des missionnaires, puis remonta vers le nord jusqu'à Ghadāmes, où il fut rejoint par 10 000 cavaliers que lui envoyait Muʿāwiya pour l'aider dans sa nouvelle mission. Il commença par attaquer les dernières places fortes byzantines situées entre Gabès (Ḳābīs) et l'endroit où il avait décidé de créer une base militaire et d'installer le centre politique (*miṣr*) de sa province. Il entreprit sans tarder la fondation d'une capitale, qu'il nomma Ḳayrawān, ce qui signifie « camp » ou « arsenal ».

La ville commença à s'élever. On raconte qu'à cette occasion, ʿUḳba accomplit de nombreux miracles : le Ciel lui aurait indiqué la direction précise de la *ḳibla*. Il aurait aussi donné ordre à tous les serpents et autres animaux nuisibles d'abandonner les lieux — ce qu'ils auraient fait. C'est là une partie de la légende de Sīdī ʿUḳba, le premier saint musulman d'Afrique. Avec Ḳayrawān, l'une des plus anciennes et vénérables cités de l'Islam, la première province musulmane d'Afrique du Nord était née. On lui donna le nom d'Afrique, Ifrīḳiya. A l'époque, elle correspondait à peu près à la Tunisie actuelle.

Ayant ainsi créé une base de départ et doté la nouvelle province d'une capitale, ʿUḳba commença à préparer son action, mais il eut la mauvaise surprise d'apprendre sa destitution (56/675). Son successeur, Dīnār ibn Abū al-Muhādjir, qui exerça ses fonctions de 56/675 à 63/682, se révéla comme l'un des esprits les plus brillants qui aient jamais dirigé la conquête arabe au

Maghreb. A son arrivée en Afrique, il se rendit compte que la situation avait légèrement évolué au détriment des Arabes. Déjà, l'empereur de Byzance, Constantin IV (Pogonat), était sorti victorieux de leur première grande attaque et du siège de Constantinople entrepris sous le règne du premier calife umayyade, Muʿāwiya. Il décida de profiter de cette victoire pour récupérer une partie des terres perdues. Il reprit Chypre et d'autres îles de la mer Égée et dépêcha des émissaires pour renouer les liens avec ce qui restait des Byzantins à Carthage et dans d'autres parties de l'ancienne province. Cette mission accomplie, les envoyés gagnèrent à la cause de Byzance le Berbère le plus puissant de l'époque, Kusayla[18], chef des Awrāba et de la confédération de *ḳabīla* ṣanhādja, qui dominait tout le Maghreb central.

Informé de la situation en Ifrīḳiya, Abū al-Muhādjir, suivant la coutume des chefs arabes de l'époque, décida de rencontrer l'ennemi au plus tôt. Avec son armée, il se porta jusqu'aux territoires des Awrāba, dans la région de Tlemcen. Là, il chercha à établir des contacts avant d'engager le combat. Il vit Kusayla et gagna sa confiance, lui expliqua la doctrine de l'islam, et l'assura que s'il acceptait de s'y rallier, lui-même et tous ceux de son clan deviendraient membres à part entière de la communauté musulmane.

Le Berbère se laissa convaincre. Avec tous les siens, il embrassa l'islam. Ceci se passait en 59/678, date mémorable dans l'histoire de l'islamisation du Maghreb. L'année suivante, en 60/679, Abū al-Muhādjir, assisté de son puissant allié, envoya une armée sous les ordres de son lieutenant Sharīk ibn Sumayy al-Muradī conquérir la péninsule connue aujourd'hui sous le nom d'Iḳlībiyya ou encore de Djazīrat Bashū, mais qui, pendant des siècles, avait porté le nom de Djazīrat Sharīk. S'étant rendu maître de la péninsule, Abū al-Muhādjir s'attaqua à Carthage et s'empara de Mila, place forte stratégique de Byzance, un peu au nord de Cirta (la Constantine actuelle).

Peu après ce succès, Abū al-Muhādjir se vit retirer son commandement et ʿUḳba fut à nouveau nommé gouverneur de l'Ifrīḳiya et commandant en chef de l'armée arabe de l'ouest, à la suite de la mort de Muʿāwiya et de l'avènement de son fils Yazīd en 61/680. La seconde nomination de ʿUḳba ibn Nāfiʿ à la tête de l'armée arabe conquérante de l'ouest est sans aucun doute l'événement le plus important de la conquête de l'Afrique du Nord par les Arabes. Il restaure la ville de Ḳayrawān, remet en état la mosquée et déclare qu'il ne tardera pas à ouvrir à l'Islam l'ensemble du Maghreb. Laissant dans la capitale une garnison de 6 000 hommes, il se met en marche avec 15 000 cavaliers, auxquels s'ajoutent quelques milliers de Berbères de Kusayla.

Mais au lieu de choisir les facilités offertes par la plaine côtière, il se hasarde dans l'Aurès et doit attaquer les *ḳabīla* berbères au cœur de leur territoire. Il se lance d'abord sur Bāghāya, ancien centre du chiisme des donatistes sous les Byzantins. Il y avait encore dans la région beaucoup de ces chrétiens chiismatiques, retranchés dans leur bastion montagnard pour échapper aux Byzantins. A l'approche de ʿUḳba, ils s'unissent aux Berbères

18. Ibn al-Athīr, citant Muḥammad ibn Yūsuf al-Warrāk comme une autorité en la matière, évoque la forme Kasīla.

9.2. *Partie des fortifications byzantines de la ville de Tebessa : l'arc de Caracella, originellement au centre de la ville romaine, est devenue sous les Byzantins la porte nord d'une ville plus petite ceinte de murailles, et finalement conquise par les Arabes.*
[*Source :* © M. Brett.]

voisins pour tenter d'arrêter ses troupes, mais ils sont défaits, et les survivants se réfugient dans la montagne où ʿUḳba les laisse de crainte de perdre du temps. Des milliers de Berbères et de chrétiens (les textes arabes parlent de Rūm) se replient en hâte vers l'ouest. Laissant derrière lui Bāghāya, ʿUḳba prend Masīla d'assaut, passe les gorges de l'Aurès et débouche devant Tiāret (Tāhert). Là, il a la surprise de trouver en face de lui des milliers de Berbères (Luwāta, Hawwāra, Zuwagha, Matmāta, Zanāta et Miknāsa) qui l'attendent avec un important contingent de Rūm. Il fonce sur eux et les disperse au cours d'une bataille acharnée.

Cette victoire confère à ʿUḳba l'auréole d'un invincible combattant. Impressionnés par sa personnalité et ses victoires, des milliers de Berbères se rallient à l'Islam et s'engagent en masse dans son armée. Il quitte la région de Tiāret et envahit celle de Tlemcen, pays des Awrāba et de Kusayla. Abū al-Muhādjir déconseille à ʿUḳba de les attaquer, parce qu'ils sont déjà musulmans et que leur chef Kusayla se trouve être son ami et allié. Il fait fi des sages avis de cet homme sincère et se jette avec ses nombreux combattants au cœur du pays Awrāba. Kusayla bout de colère, mais domine sa fureur tout en décidant de prendre une revanche le moment venu.

ʿUḳba traverse alors la Mulūya, franchit la passe stratégique de Taza et marche sur Tingis (Tandja, Tanger), dont le gouverneur, Julien (Julian)[19],

19. Il est aujourd'hui établi que Julian n'est pas un nom personnel, mais un titre, *comes Juliānus*, c'est-à-dire comte de Julia Traducta (ancien nom de Tarifa). Il était sans aucun doute wisigoth. C'est pourquoi on rencontre un autre Julian au temps de la conquête de l'Espagne. Voir J. Vallvé, 1967.

entre en contact avec lui et lui conseille de se porter au sud et de conquérir les territoires berbères. ʿUḳba se précipite sur les bastions montagnards des Masāmida, princes des cimes, qui s'enfuient, terrorisés, et se replient jusqu'à Wādī Darʿa, où il les pourchasse et leur inflige une cuisante défaite. Remontant vers le nord-est, il traverse la région de Tafilālet, puis oblique à l'ouest en direction d'Aghmāt-Urīka, où il bâtit une mosquée. Il en fait élever une autre à Naffīs, village situé sur le petit cours d'eau du même nom.

De là, ʿUḳba marche en direction du sud-ouest et atteint la côte atlantique à Sāfī (au nord de Mogador), près du village d'Ighiran-Yattūf (cap Guir). Là, d'après la légende, il entre dans l'eau à cheval et dit que c'est en combattant pour Dieu qu'il a atteint le bout du monde. S'il ne poursuit pas plus loin, c'est qu'il n'existe plus de terre qu'il puisse déposer dans le giron de l'Islam.

Le voyage de retour sera tragique. Les hommes sont épuisés. Après une si longue expédition, ils ont hâte de revoir leurs familles. A ceux qui le désirent, ʿUḳba permet de partir en avant. Finalement, il ne lui reste plus que 5 000 hommes. C'est le moment qu'attend Kusayla pour exercer sa vengeance. Alors qu'ils passent dans la région de Tlemcen, sa patrie, il abandonne le camp de ʿUḳba et se hâte jusqu'au centre de l'Atlas, prend contact avec les chrétiens qui y sont réfugiés et convient avec eux d'attendre ʿUḳba dans une plaine près de Tahūdha, au sud de Biskra. ʿUḳba se trouve encerclé par quelque 50 000 hommes. Il montre une bravoure digne de sa réputation. Mettant pied à terre avec Abū al-Muhādjir et le reste de ses compagnons, il fonce sur l'ennemi et trouve la mort des braves. Presque tous les siens sont tués (dhū l-ḥidjdja 63/août 683).

La tragique nouvelle alarme tout le Maghreb. A Ḳayrawān, les musulmans sont frappés de panique, la garnison prend en toute hâte la route de l'est. Kusayla marche sur Ḳayrawān et s'en empare. Il n'abjure pas l'islam mais se proclame gouverneur, traitant avec bienveillance les Arabes de la ville. Ainsi, l'aventure de ʿUḳba se termine par une catastrophe, mais l'Ifrīḳiya n'est pas perdue pour l'Islam. Pour la première fois dans l'histoire, elle est gouvernée par un Berbère de pure souche : Kusayla, prince des Awrāba.

La campagne de ʿUḳba n'aura pas été une aventure sans lendemain. En dépit de sa fin tragique, c'est l'expédition la plus importante et la plus décisive que les musulmans aient entrepris au Maghreb. Les Berbères ont redouté cet homme, mais sa mort valeureuse en a fait un saint, un martyr (*mudjāhid*). Sa tombe à Sīdī ʿUḳba devint le sanctuaire le plus vénéré de toute l'Afrique du Nord.

Les débuts de la résistance berbère

La campagne de ʿUḳba eut un autre effet d'une grande portée : les Berbères se rendirent compte que l'attaque arabe avait été dirigée contre eux,

et non pas seulement contre les Byzantins. Il devint clair que le but des Arabes était d'inclure dans leur empire et leur communauté les Berbères et leur territoire. Bien que les masses berbères n'aient pas eu d'objections à embrasser l'islam, leurs chefs n'étaient pas disposés à se laisser incorporer dans l'empire d'une puissance étrangère. La victoire de Kusayla apparut comme la première manifestation de cet esprit: il était heureux d'être l'ami et l'allié du gouverneur arabe Abū al-Muhādjir, mais il refusait d'être le sujet d'un calife lointain. D'un autre côté, les Umayyades ne pouvaient accepter de céder à un chef local, fût-il musulman, la suzeraineté sur la nouvelle province. Mais le calife ʿAbd al-Malik ibn Marwān (66/685-86/705) était alors incapable d'envoyer des renforts en Afrique. Néanmoins l'idée ne lui vint jamais de négocier avec Kusayla.

C'est seulement en 69/688 qu'une nouvelle armée commandée par Zuhayr ibn Ḳays recommença la reconquête de la province perdue. Kusayla, qui avait constitué un royaume berbère comprenant l'Aurès, le sud constantois et la plus grande partie de l'Ifrīḳiya (68/687-71/690), ne se sentit plus en sécurité à Ḳayrawān en apprenant l'approche de la nouvelle armée arabe. Il décida d'attendre l'ennemi à Mamma, petit village entre Ḳayrawān et Lāribus, dont les habitants étaient des Hawwāra.

La bataille de Mamma fut décisive. Très à l'aise désormais dans l'art de la guerre, les Arabes purent vaincre Kusayla et le tuer (71/690). Les Berbères essuyèrent de lourdes pertes. Les Arabes pourchassèrent les fuyards très loin dans le Maghreb, parfois jusqu'à la Mulūya. Les Awrāba, qui étaient alors un des plus puissants clans berbères, furent totalement vaincus. Abandonnant les environs de Tlemcen, ils s'établirent au nord de Sebū, aux alentours de Wulīlī (Volubilis). De nombreuses places fortes tombèrent aux mains de Zuhayr, entre autres Sicca Vaneria (Shikkahāriya, al-Kāf aujourd'hui).

Après sa victoire, Zuhayr ne s'attarda pas en Ifrīḳiya. Il séjourna un an dans le pays, puis il annonça son départ. Or, tandis qu'il s'acheminait vers l'Égypte, un corps d'armée byzantin, profitant de la guerre des Arabes contre Kusayla, s'empara de Barḳa. Lorsqu'il l'apprit, Zuhayr était déjà à proximité. Il marchait avec l'avant-garde de l'armée, suivi du gros de la troupe, mais trouva la mort dans l'affrontement avec les Byzantins.

La nouvelle de cette victoire byzantine inquiéta le calife ʿAbd al-Malik; il lui fallut cependant attendre quatre ans avant d'être en mesure d'envoyer en Ifrīḳiya les contingents nécessaires, car il avait trop d'autres problèmes à résoudre d'urgence. Le calife choisit comme nouveau gouverneur Ḥassān ibn al-Nuʿmān, qui leva une armée importante et fit affecter la totalité des revenus de l'Égypte à l'entretien de l'expédition. Il voulait en terminer avec la conquête du Maghreb.

Ḥassān visait en premier lieu les Byzantins: il voulait les empêcher de s'allier avec les Berbères. Arrivé à Ḳayrawān, il marcha sur Carthage et en détruisit le port de telle sorte qu'aucun vaisseau byzantin ne pût jamais y entrer. Puis il envoya dans toutes les directions des colonnes chargées d'expulser les derniers Rūm. La plupart d'entre eux cherchèrent refuge dans les îles de la Méditerranée. Des combats violents se déroulèrent dans la région

d'Istafūra (Satfūra), la péninsule où s'élevaient Hippo Diarhytus (Bizerte), Hippo Regius (Bône, ʿAnnāba) et Tabarka. C'était autant de places fortes et de colonies byzantines, et toutes tombèrent aux mains des Arabes.

Cela fait, Ḥassān estima en avoir terminé avec les tâches militaires et se consacra à l'organisation du territoire. Mais à peine était-il de retour à Ḳayrawān que lui parvenait une nouvelle aussi alarmante qu'inattendue. Une femme berbère, surnommée par les Arabes *al-Kāhina*, la prophétesse (c'est sous ce surnom qu'elle est entrée dans l'histoire), chef de la *ḳabīla* des Djarāwa de l'Aurès, avait rassemblé tous les Zanāta de la région et déclarait qu'elle bouterait les Arabes hors d'Ifrīḳiya. Al-Kāhina était indiscutablement une femme impressionnante. Mi-reine, mi-sorcière, le teint sombre, la chevelure abondante, des yeux immenses, qui, d'après les auteurs anciens, viraient au rouge tandis que ses cheveux se dressaient sur sa tête lorsqu'elle était en colère ou poussée par ses démons, c'était un vrai personnage de légende[20].

En tant que chef d'une importante *ḳabīla* zanatā, elle avait été bien inquiétée par la victoire imprévue de Kusayla, chef ṣanhādja, qui avait exercé sa domination sur une région voisine. Lorsque les Arabes, ces nouveaux venus, battirent les Ṣanhādja et menacèrent de dominer tout le Maghreb, ses craintes augmentèrent, ce qui la détermina à défier les Arabes.

La nouvelle fut une surprise pour Ḥassān. Il se porta aussitôt à l'assaut de ce nouvel ennemi. Al-Kāhina s'attendait à voir les Arabes s'emparer de Bāghāya, qui leur aurait servi de base pour l'attaquer dans l'Aurès. Elle l'occupa sans tarder, leur fermant ainsi la route vers l'intérieur. Ḥassān avança jusqu'à Miskiāna, petit village sur le ruisseau du même nom, non loin du camp de la reine sorcière. En 77/696, il passa à l'attaque. Les Djarāwa se jetèrent sur les Arabes avec une telle impétuosité que ceux-ci durent se replier, laissant sur le terrain des centaines de morts et quelque quatre-vingts prisonniers. Les blessés furent si nombreux que le plus ancien de nos chroniqueurs, Ibn ʿAbd al-Ḥakam, a appelé Wādī Miskiān « le wādī de la calamité ». Ḥassān battit en retraite sur Barḳa. Al-Kāhina se contenta de sa victoire et, au lieu de marcher sur Ḳayrawān, retourna dans ses montagnes.

Pensant que seul le butin intéressait les Arabes, elle inaugura la stratégie de « la terre brûlée », et laissait détruire toutes les cultures et les villages entre l'Aurès et l'Ifrīḳiya. Cette politique souleva contre elle les sédentaires, qui ne tardèrent pas à envoyer des émissaires à Ḥassān pour qu'il se hâte de leur porter secours. La situation s'aggrava l'année suivante, en 78/697, quand l'empereur de Byzance, Léon (695-698), envoya une flotte qui mit Carthage à sac et y massacra de nombreux musulmans.

Ce n'est qu'en 80/699 que des renforts parvinrent à Ḥassān. Fatigué de cette lutte interminable pour l'Afrique, le calife ʿAbd al-Malik avait décidé de porter un coup décisif. L'armée avec laquelle Ḥassān marcha contre al-Kāhina fut la plus considérable qu'on eût jamais vue dans la région, la troupe arabe étant renforcée par des milliers de Berbères, pour la plupart butr.

20. Voir M. Talbi, 1971.

La dernière bataille entre Ḥassān et al-Kāhina eut lieu en 82/701. La reine y trouva la mort, et ses partisans, la déroute. Aussitôt, les Berbères de l'Aurès demandèrent l'amnistie. Ils l'obtinrent à condition de fournir aux Arabes des combattants pour leurs armées. 12 000 hommes furent alors envoyés à Ḥassān, qui les plaça sous le commandement des deux fils de la reine vaincue. Tous ces combattants, y compris les deux jeunes princes, se rallièrent à l'Islam.

Ḥassān eut ainsi le sentiment que la résistance berbère avait été brisée. Il retourna à Ḳayrawān et entreprit d'empêcher toute nouvelle tentative de retour de la part des Byzantins. A cette fin, il donna l'ordre de détruire Carthage de fond en comble. En 83/702, c'était chose faite. La vie de cette cité, glorieuse dans l'histoire, avait pris fin.

Mais l'Ifrīḳiya ne pouvait se passer d'un port important. Aussi Ḥassān choisit-il l'emplacement d'un vieux port phénicien, Tarses (Tarshīsh), situé au sud-ouest de Carthage, sur le rivage d'une baie peu profonde. Il ordonna l'édification d'un nouveau port, et le calife lui envoya d'Égypte 1 000 coptes spécialisés dans cet art pour l'aider à en tracer les plans. Un canal fut percé et un chantier naval ou « arsenal » (*dār al-sināʿa*) construit pour les navires. Ainsi naquit le port de Tunis. On l'inaugura la même année (83/702). Trente ans plus tard, le gouverneur de tout le Maghreb arabe, ʿUbayd Allāh ibn al-Ḥabḥāb (116/734-123/741) le transformait en vraie grande cité. Sur ses ordres, l'arsenal fut aggrandi, de nouveaux docks bâtis, et la population fut encouragée à venir y habiter. Il fit de Tunis le centre des grands camps destinés aux troupes arabes stationnées dans la région, et transforma sa mosquée en mosquée cathédrale (*masdjid djāmiʿ*). C'est la fameuse mosquée Zaytūna, l'un des plus importants sanctuaires de tout le monde islamique.

Entre-temps, Ḥassān avait commencé à mettre sur pied le système administratif de la nouvelle province d'Afrique. Il y inclut la région de la Tripolitaine (Tarābulus), de Misrāta à l'est, de Tāwargha à l'ouest, la région de l'Ifrīḳiya proprement dite, de Gabès à ʿAnnāba, et celle du Mzāb, de ʿAnnāba jusqu'au cours supérieur du Chélif (au sud d'Alger). C'est cet ensemble qui sera désormais considéré comme la province d'Afrique. A l'ouest de Chélif s'étendaient le Maghreb central puis le Maghreb occidental qui, théoriquement, faisaient partie de l'Empire islamique, mais dont on n'entendra plus parler après la mort de ʿUḳba. On y trouvait déjà des communautés musulmanes, mais l'annexion de fait des deux Maghreb au califat sera l'œuvre de Mūsā ibn Nuṣayr et de ses fils.

Pour le moment, Ḥassān organisait sa province de l'Ifrīḳiya sur le modèle du système administratif appliqué dans l'ensemble de l'Empire islamique, qui respectait partout les divisions administratives antérieures. A la tête d'une province, les musulmans nommaient un gouverneur (*ʿāmil*), qui désignait lui-même un vice-gouverneur (*wālī*) pour chaque circonscription. En général, les impôts représentaient 10 % environ des revenus individuels. En Ifrīḳiya, où il n'y avait pratiquement ni chrétiens ni juifs pour payer la capitation (*djizya*), nous pouvons imaginer que cette source de recettes, importante partout ailleurs (en Egypte par exemple), était sans doute presque inexistante.

Il reste que l'Ifrīḳiya ressemblait à l'Arabie, toutes deux présentant la même organisation sociale en *ḳabīla*. En Arabie, le gouvernement prélevait sur les *ḳabīla* un impôt qui était d'environ 2 % de la richesse collective de la *ḳabīla* en chameaux et en moutons. Cet impôt était la *sadaḳa*, et son percepteur le *muṣaddiḳ*. Ces collecteurs d'impôts étaient dépêchés une ou deux fois par an aux *ḳabīla*. Ḥassān appliqua le même principe aux régions désertiques et montagneuses de sa province. Cependant, comme le gouvernement devait pourvoir à la nomination d'un juge (*ḳāḍī*) pour chaque centre ethnique ainsi qu'à l'envoi de missionnaires ou d'enseignants pour instruire la population des principes de l'islam et présider aux prières, il ne retirait en fait des *ḳabīla* presque aucun revenu, ces divers fonctionnaires étant payés grâce à la *sadaḳa*.

En tout état de cause, Ḥassān dota la province d'Afrique d'une infrastructure administrative très solide. Il n'est pas étonnant que cette province, vu l'extension géographique que nous avons indiquée, soit devenue la clef de voûte de toute la structure arabe de l'Afrique du Nord. Grâce à sa mosquée, entièrement rénovée par les soins d'Ḥassān, Ḳayrawān devenait l'un des centres les plus importants de la culture et de la science islamiques.

Malgré l'absence d'autorité arabe sur les deux Maghreb, l'islam progressait régulièrement et partout grâce aux prédicateurs, nombreux jusque dans la région de Sūs, à l'extrême sud du Maroc. Des documents dignes de foi nous assurent qu'à l'époque, les Berbères construisaient partout des mosquées et qu'ils dotaient ces mosquées cathédrales de chaires (*manābir*) pour la prière publique. Ceux qui n'avaient pas exactement orienté sur La Mecque la *ḳibla* de leur mosquée corrigeaient les erreurs commises[21]. On dit que la chaire de la mosquée Aghmāt Hīlāna (au sud de Marrakech) fut utilisée dès 85/704.

La conquête du Maghreb occidental

Ḥassān ibn al-Nuʿmān n'exerça pas ses fonctions assez longtemps pour parachever son œuvre. En 85/704, il fut remplacé par Mūsā ibn Nuṣayr, sexagénaire extravagant, d'une étonnante ambition, protégé du gouverneur de l'Égypte, ʿAbd al-ʿAzīz ibn Marwān. Il vint en Ifrīḳiya, débordant d'énergie malgré son âge, manifestant une incroyable soif d'aventures, de conquêtes, de gloire. A peine était-il arrivé à Ḳayrawān qu'il commençait ses campagnes. Il voulait soumettre les deux Maghreb (central et occidental) et comptait en tirer un butin fabuleux. Malheureusement pour lui, il ne s'y trouvait aucun trésor, regorgeant, comme en Iraq ou en Iran pendant les conquêtes, d'or et de pierres précieuses. Il n'y avait là que des hommes, leurs familles et leurs troupeaux.

Comme but de sa première campagne, Mūsā choisit un *djabal* au sud de Tabarka, Djabal Zaghwān (Zengitanus). C'était le territoire de certaines

21. E. Lévi-Provençal, 1954*a*, p. 22, La *ḳibla* est l'orientation vers laquelle doivent se tourner les musulmans lorsqu'ils prient en direction de la Kaʿba. C'est aussi, dans une mosquée, l'espace en retrait, le coin de prière, orienté vers la Kaʿba de La Mecque.

branches des Hawwāra et des Djarāwa qui n'avaient pas encore fait leur soumission. Il les attaqua sauvagement et fit de nombreux prisonniers. Le coup porté terrifia les Berbères d'un bout à l'autre de l'Atlas central. Ils commencèrent à fuir en direction du Maghreb occidental. Mūsā les pourchassa. Après avoir conquis quelques villages et *ḳabīla* du Rīf, où les filles de Kusayla s'étaient réfugiées, Mūsā occupa Tanger (Tandja) et accorda sa protection à Ceuta (Sabta) et à son gouverneur, Julian. De là, Mūsā envoya ses quatre fils et quelques autres de ses officiers à la tête de colonnes volantes pour ratisser le Maghreb occidental dans toutes les directions. Ils rejoignirent les fières *ḳabīla* maṣmūda sur Wādī Darʿa et les vainquirent.

La plupart des Berbères du Maghreb occidental offrirent leur soumission et embrassèrent l'islam. Mūsā créa trois nouvelles provinces: le Maghreb central avec Tlemcen (Tilimsān) pour capitale, le Maghreb extrême-occidental (al-Maghrib al-Aḳṣā) avec Tanger (Tandja) pour capitale, et al-Sūs al-Aḳṣā.

Pour chaque province, il désigna un gouverneur résidant dans sa capitale avec une forte garnison. Ces garnisons n'étaient pas seulement composées d'Arabes, mais aussi de Berbères. En vue de s'assurer l'obéissance des populations soumises, il prit en otage (*rahā'in*) un grand nombre de combattants qu'il incorpora dans l'armée musulmane. A Tanger, Mūsā nomma son fils Marwān gouverneur, et il lui affecta 17 000 combattants masmudites. Il le remplaça plus tard par Ṭāriḳ ibn Ziyād.

C'est ainsi que Mūsā a achevé la conquête de la totalité du Maghreb. C'était un formidable exploit, mais il avait utilisé des méthodes cruelles qui allaient coûter cher aux musulmans. En 91/710, Mūsā repartit pour Ḳayrawān. L'année suivante, il fut rappelé pour se voir confier la tâche suprême de son existence: la conquête de la péninsule ibérique (al-Andalus).

La conquête de la péninsule ibérique (al-Andalus)

Aucune étude de la conquête de l'Afrique du Nord par les musulmans ne peut passer sous silence le rôle de premier plan joué par les Berbères lors de la conquête de la péninsule ibérique et leur contribution à l'histoire de l'Espagne musulmane ainsi qu'à l'hégémonie musulmane en Méditerranée.

L'édifice monumental que représentent l'histoire et la civilisation de l'Espagne musulmane est l'œuvre commune des Arabes et des Berbères. Le premier chef militaire musulman qui a entrepris une opération de reconnaissance dans le sud de la péninsule pour explorer les possibilités de conquête (91/710) est Tarīf, fils de Zarʿa ibn Abī Mudrik. Tarīf appartenait à la jeune génération des Berbères islamisés formés à l'école militariste de Ḥassān ibn al-Nuʿmān et de Mūsā ibn Nuṣayr. Il mena à bien cette expédition et donna son nom à un petit port du sud de l'Espagne, Tarifa. Le général musulman qui, le premier, décida de la conquête de l'Espagne, Ṭāriḳ ibn Ziyād ibn ʿAbd Allāh ibn Walghū, était également berbère. Son grand-père ʿAbd Allāh

appartenait à la *ḳabīla* des Warfadjūma, branche des Nafza. Converti à l'islam par ʿUḳba, il avait servi sous ses ordres.

Nous avons déjà dit que Mūsā avait nommé Ṭāriḳ ibn Ziyād gouverneur de la province de Tandja, ou al-Maghrib al-Aḳṣā [Le Maghreb extrême-occidental], ce qui représentait la partie septentrionale du royaume du Maroc actuel. Il avait sous ses ordres une armée de 17 000 hommes, pour la plupart des Ṣanhādja.

Avec ce corps expéditionnaire et quelques troupes arabes, Ṭāriḳ franchit le détroit et débarqua auprès du promontoire rocheux qui portera dorénavant son nom : Djabal Ṭāriḳ (« la montagne de Ṭāriḳ » ou, comme nous le prononçons aujourd'hui, Gibraltar). En shawwāl 92/août 711, il remporta sa fameuse victoire sur l'armée wisigothe, dans la bataille où périt Roderic (en espagnol Rodrigo, en arabe Rūdrīk), le dernier roi wisigoth[22]. Sans perdre de temps, le général se lança sur Tolède (Ṭulayṭula) avec son infatigable cavalerie berbère. Après avoir couvert à marches forcées plus de 500 kilomètres, il s'empara de la capitale des Goths, exploitant ainsi à fond son succès initial. Un mois plus tard, en dhū l-hidjdja 92/septembre 711, Ṭāriḳ, le premier des grands généraux berbères de l'Islam occidental, avait déjà mis fin au règne des Wisigoths sur la péninsule, inaugurant ainsi l'ère de l'Espagne musulmane.

Mūsā ibn Nuṣayr ne tarde pas à rejoindre Ṭāriḳ et termine son œuvre avec une armée de 18 000 hommes, des Arabes pour la plupart. Les deux conquérants se retrouvent à Talavera. Ṭāriḳ et ses Berbères se voient confier la tâche de conquérir l'Espagne du Nord-Ouest. Ils s'y emploient et, en 93/712, ils ont déjà en trois mois balayé le territoire qui va du nord de l'Èbre aux Pyrénées et annexé l'inaccessible pays basque. Ils y laissent un petit détachement sous les ordres du Munūsa, l'un des lieutenants berbères, qui jouera un rôle décisif dans les campagnes musulmanes dans le sud de la France. Avant la fin de son commandement en Espagne, Ṭāriḳ conquiert avec ses Berbères toute la région qu'on nommera plus tard la Vieille Castille, occupe Amaya, Astorga et enfin Léon.

Les échos des brillants succès remportés en Espagne poussèrent les Berbères à se ruer par milliers sur la péninsule ibérique. Telle était leur hâte que certains traversèrent le détroit sur des troncs d'arbres. Sitôt arrivés, ils prirent part à la conquête du reste de la péninsule et à la campagne musulmane dans le sud de la France. La bataille de Poitiers, qui mit fin aux succès des musulmans en Gaule, eut lieu à l'automne de 114/732. Des milliers de Berbères demeurèrent dans le sud du pays pendant une quarantaine d'années encore[23]. Beaucoup d'autres Berbères s'établirent en Espagne (al-Andalus, l'Espagne musulmane), se marièrent avec des Arabes ou des Romano-Ibères, et devinrent des Andalous musulmans. La péninsule était parsemée de colonies berbères. Leur progéniture appartenait à la classe des *muwalladūn* (Andalous de père

22. Le site de la bataille n'est pas établi définitivement. On indique généralement ou les rives de la Guadalete ou la Laguna de la Janda, ou Jerèz de la Frontera comme les champs de bataille les plus probables. Mais I. Olagüe (1974, chapitre 2) a démontré que la bataille aura lieu près du fleuve Guadarranque, non loin de Gibraltar.

23. Voir J. Reinaud, 1836 ; J. Lacam, 1965 ; G. de Rey, 1972.

arabe ou berbère et de mère ibérique), qui formaient 70 % de la population de l'Espagne musulmane. De toutes conditions sociales, ces Andalous d'origine berbère nous ont laissé une interminable liste de personnages célèbres : généraux, ministres, théologiens, inventeurs, poètes et artistes.

Les Berbères après la conquête arabe

Lorsque s'achève la longue conquête de l'Afrique du Nord par les Arabes (642-711), apparaît un pays totalement nouveau, dont la population traverse une période de transformation de ses structures sociales (et même ethniques), de son mode de vie, de ses modes de pensée et même de sa conception du monde. Ses relations politiques, spirituelles et culturelles avec le monde chrétien sont coupées pour près de dix siècles. Des côtes de l'Atlantique à la Cyrénaïque, cette population tourne ses regards vers le monde de l'Orient musulman et arabe. Lentement, au fur et à mesure de son islamisation et de son arabisation, elle acquiert le sentiment d'appartenir à ce monde ; celui-ci est si fort et si profond que certains des groupes les plus importants commencent à se targuer de lointaines ascendances arabes pré-islamiques. Par la suite, les généalogistes professionnels élaboreront en ce sens des arbres généalogiques que tous les Berbères accepteront comme autant de faits indiscutables.

Il est surprenant de constater l'attrait irrésistible qu'exerça l'islam sur les Berbères. Au cours de la conquête, ils ont embrassé cette confession en masse mais, au début, leur conversion n'était guère que de pure forme. Ils ont adhéré à l'islam parce que sa doctrine claire et simple les séduisait. Pendant toute la période de la conquête, les émigrants arabes se sont établis sur l'ensemble du territoire de l'Afrique du Nord. Ils s'installaient en nouveaux venus pacifiques, et on leur faisait partout bon accueil. D'importants groupes arabes se sont fixés dans de nombreux secteurs de la Cyrénaïque et de la province d'Ifrīḳiya. Ils y sont demeurés longtemps, surtout dans les deux divisions provinciales de l'Ifrīḳiya et du Mzāb. Une fraction non négligeable de ces colons appartenait à la grande confédération arabe de Tamīm. Ces groupes arabes sont tombés en décadence pendant la période aghlabide (184-296/800-909) et ont été lentement absorbés par la population locale.

Par ailleurs, de petits groupes d'Arabes, parfois même des familles ou des individus, se sont installés au sein de *ḳabīla* berbères où ils étaient considérés comme des professeurs. Ils exerçaient les fonctions d'imam, de chefs religieux. Souvent cette direction spirituelle devenait aussi politique : l'imam arabe était le chef politique de la *ḳabīla*. Cette évolution implique que le colon arabe se soit transformé en Arabe berbérisé. Un exemple caractéristique est celui de Banū Ṣālīḥ ibn Manṣūr al-Yamanī, fixé dans la région de Nakūr (aux environs de l'actuel Alhucemas, dans le nord du Maroc), dont le calife ʿAbd al-Malik lui avait fait présent en 91/710. Cette famille arabe se mêla à la population, et les *ḳabīla* berbères finirent par considérer ses membres comme des émirs. De même, les Banū Sulaymān ibn ʿAbd Allāh ibn al-Ḥasan, famille

de descendants du Prophète, se sont établis dans la région de Tlemcen où ils ont créé, avec la collaboration des Berbères locaux, un certain nombre d'émirats arabo-berbères, cependant que leurs cousins, les Idrisides de Fès, s'employaient activement à partir de 172/788 à parachever l'islamisation du Maghreb occidental.

Il arrivait très souvent que ces colons arabes fussent des adeptes des différentes sectes musulmanes dissidentes des kharidjites (*Khawāridj*), qui condamnaient le régime des Umayyades et prêchaient des doctrines égalitaires qui trouvaient vite un écho favorable parmi les Berbères.

Les grandes conquêtes qui ont permis aux Arabes de se répandre en dehors de leur péninsule ont été faites sous la bannière et au nom de la nouvelle religion, l'islam. En ce temps, être Arabe signifiait être musulman, et *vice versa*. Cette tendance à l'identification ethnique et religieuse, au lieu de disparaître avec la conversion de peuples dans les pays conquis, s'est maintenue et même approfondie avec l'avènement de la dynastie umayyade. L'Empire umayyade était effectivement un royaume arabe, avec à sa tête l'aristocratie mecquoise de kurayshites, anciens adversaires du Prophète et convertis de la dernière heure. Cette aristocratie a dirigé l'État musulman principalement à son profit, ne tenant pas compte des principes démocratiques propres à la doctrine islamique. Les nouveaux convertis non arabes continuaient d'être traités en citoyens de deuxième ordre, n'ayant pas les mêmes droits — particulièrement dans le domaine fiscal — que les Arabes. Pour conserver leurs privilèges de classe et leurs revenus, les califes umayyades — sauf le pieux ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz (99/717-101/720) — ne se montrèrent jamais prêts à accorder aux nouveaux convertis leurs droits de membres de la communauté islamique (*umma*) et à les considérer comme les égaux des Arabes. C'est cette politique qui a provoqué la crise profonde du régime umayyade et qui a conduit à la chute de la dynastie au milieu du IIe/VIIIe siècle. Comme souvent en histoire, des tensions d'ordre social et ethnique ont trouvé leur expression dans des mouvements de dissidence religieuse. Dans le cas des Berbères, toutes les conditions étaient réunies. Les derniers gouverneurs umayyades ont introduit une politique dure qui ne tardera pas à provoquer des réactions hostiles : les Berbères étaient considérés comme un peuple vaincu que l'on pouvait gouverner par la force, alors que presque tous étaient déjà devenus musulmans, qu'ils avaient combattu pour l'islam et que par conséquent ils se considéraient comme citoyens à part entière de l'Empire islamique, sur un pied d'égalité avec les Arabes. Les Berbères se plaignaient d'avoir été mal récompensés de leurs services (c'était très net en Espagne où on leur avait donné comme fiefs des régions moins fertiles). Aussi se détachèrent-ils, au Maghreb, de l'orthodoxie sunnite, représentant la politique officielle des Umayyades, et se tournèrent-ils vers les doctrines kharidjites[24]. Les kharidjites réussirent à établir des communautés de leur secte dans toutes les régions et dans des secteurs montagneux comme le Djabal Nafūsa, au sud de Tripoli. Ces foyers de dissension furent créés aussi bien par les Berbères que par

24. Voir le chapitre 3 ci-dessus et le chapitre 10 ci-après.

les Arabes. Les uns et les autres s'attaquaient à l'administration umayyade. En 123/741, le soulèvement général contre les Umayyades qui débuta au Maghreb occidental sous l'administration du gouverneur ʿUbayd Allāh ibn al-Ḥabḥāb n'a pas été, comme on l'a dit généralement, un soulèvement des Berbères contre les Arabes destiné à chasser ceux-ci du Maghreb, mais plutôt une révolte musulmane contre l'administration umayyade. Les détails de ce soulèvement feront l'objet d'autres chapitres de ce volume.

CHAPITRE 10

L'indépendance du Maghreb

Mohamed Talbi

Révolte et indépendance du Maghreb

Le Maghreb umayyade

Poitiers (114/732) marqua l'épuisement du mouvement centripète qui avait irrésistiblement concentré autour de Damas, à l'est et à l'ouest, des provinces de plus en plus nombreuses. Huit ans plus tard, en 122/740, commença le mouvement inverse, la réaction centrifuge qui allait donner naissance à plusieurs États indépendants. De 78/697 à 122/740, huit gouverneurs s'étaient succédé à la tête de Ḳayrawān, capitale régionale dont dépendait tout l'Occident musulman, de Lebda, à l'est de Tripoli, jusqu'à Narbonne au-delà des Pyrénées. L'administration directe de cette vaste région par Damas via Ḳayrawān ne dura ainsi qu'un peu plus de quatre décennies. Comparé à la durée de la domination romaine, vandale et byzantine, ce laps de temps paraît dérisoire. Pourtant les résultats furent autrement plus importants et plus durables. Pourquoi ? Certainement parce que les autochtones, tout en repoussant la domination extérieure, manifestèrent leur adhésion sincère aux valeurs introduites par l'Islam. Leur adhésion à celles-ci fut, comme nous le verrons, d'autant plus profonde qu'elle contribua de façon décisive à catalyser et à stimuler les énergies pour le combat.

La montée de la colère

Pour comprendre la naissance douloureuse du nouveau Maghreb, un Maghreb indépendant issu de la conquête, il faut faire nettement la dis-

tinction entre le fait coranique et sa traduction historique. Traduire, c'est toujours plus ou moins trahir. C'est dire que l'idéal de fraternité qui devait imprégner les relations des musulmans entre eux, sans distinction de race, de couleur ou de lieu, fut très mal rendu dans les faits. Aucun racisme de doctrine ni de principe, certes. Aucune ségrégation de fait non plus. Soit. Pourtant, les Arabes étaient souvent enclins à ne voir dans les Berbères que « la lèpre de la terre »[1] et faisaient circuler sur leur compte des *ḥadīth*[2] humiliants, *ḥadīth* qui étaient d'autant plus nocifs et révoltants qu'indubitablement apocryphes. Pour être tout à fait juste et ne pas fausser les perspectives, il faut ajouter aussi que certains Arabes, les plus généreux, tentaient de les anoblir en leur imaginant une lointaine ascendance arabe[3], surtout yéménite. Il s'agissait en quelque sorte, par le biais de la fiction généalogique, qui pesait alors souvent d'un poids décisif, de les récupérer et de les intégrer, d'en faire des frères[4]. Ceci traduit déjà les hésitations et les ambiguïtés du comportement des Arabes vis-à-vis des Berbères.

Ces hésitations se retrouvent au niveau politique. Ḥassān ibn al-Nuʿmān, renouant avec la politique d'Abū al-Muhādjir Dīnār, allié et ami de Kusayla, incorpora les Berbères dans son armée, et les intéressa au *fāyʿ* [partage des terres]. Son successeur, Mūsā ibn Nuṣayr (79/698-95/714), tout en se conciliant de larges fractions berbères et en s'entourant de fidèles et nombreux clients, dont Ṭāriḳ, le fameux conquérant de l'Espagne, reprit le style énergique de ʿUḳba et mena rudement la pacification. Le calife Sulaymān b. ʿAbd al-Malik (96/715-99/717) le remplaça par Muḥammad b. Yazīd auquel il donna en particulier des consignes rigoureuses de justice fiscale. Cette tendance fut encore accentuée par le très pieux ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz (99/717-101/720), dont le gouverneur, un *mawlā*[5] doublé d'un ascète, mit tout son zèle à répandre l'islam et à en donner la meilleure image. Hélas ! Le règne de ʿUmar fut trop bref. A sa mort, un nouveau gouverneur, Yazīd b. Abī Muslim, formé en Iraq à la dure école d'al-Hadjdjādj, fut dépêché à Ḳayrawān. Pour maintenir le volume des impôts, volume compromis par les conversions massives, il décréta, contrairement à la lettre et à l'esprit du Coran, que les nouveaux convertis à l'islam continueraient à payer la *djizya* [capitation][6] et il humilia par ailleurs ses gardes berbères en décidant de les marquer aux mains. Ceux-ci l'assassinèrent (102/720- 721). Ce fut le premier signe de la montée de la colère : Ibn Khaldūn y voit, à juste titre, la première manifestation de l'esprit kharidjite au Maghreb[7].

Dès lors la situation ne fit qu'empirer. Comme on ne peut tout relater, il faut se limiter à rapporter, *in extenso*, un texte qui résume d'une manière saisissante les doléances berbères. Il n'est pas impossible que ce texte repro-

1. Ibn Khaldūn, 1867, vol. 6, p. 185.
2. Ibn Khaldūn, 1867, vol. 6, p. 177, 181-189 ; à propos du *ḥadīth*, voir chapitre 2 ci-dessus.
3. Yāḳūt, 1866-1873, vol. 1, p. 369.
4. Ibn Khaldūn, 1867, vol. 6, p. 187.
5. *Mawlā* (pl. *mawāli*) : musulman non arabe, attaché en qualité de client à une *ḳabīla* arabe.
6. *Djizya* : impôt de capitation payé par les non-musulmans (chrétiens, juifs…).
7. Ibn Khaldūn, 1867, vol. 6, p. 220-221.

duise effectivement le contenu du mémorandum laissé en désespoir de cause à Hishām b. ʿAbd al-Malik (105/724–125/743) par la délégation conduite par Maysara qui, après sa vaine et ultime tentative, allait déclencher la révolte qui marque le début de l'indépendance du Maghreb : « Maysara partit pour l'Orient à la tête d'une délégation d'environ une dizaine de personnes, afin d'avoir une entrevue avec Hishām. Ils demandèrent une audience et rencontrèrent beaucoup de difficultés. Ils allèrent alors trouver al-Abrash et le prièrent de porter à la connaissance du Prince des croyants ceci : "Notre émir part en campagne avec nous et ses troupes arabes. Lorsqu'il fait du butin, il nous exclut du partage et nous dit : 'Ils y ont davantage droit.' Nous nous sommes dit : Soit ! Notre combat dans la voie de Dieu n'en est que plus pur, car nous ne touchons rien pour cela. Si nous y avons droit, nous y renonçons volontiers à leur profit, et si nous n'y avons aucun droit, de toute façon nous n'en voulons pas." Ils ajoutèrent : "Lorsque nous assiégeons une ville, notre émir nous dit aussi : 'Avancez !' Et il garde ses troupes arabes en arrière. Nous disons aux nôtres : Soit encore ! Avancez, votre part dans le combat dans la voie de Dieu s'en trouvera accrue, et vous êtes de ceux qui se dévouent pour leurs frères. Nous les avons ainsi préservés au prix de nos vies, et nous nous sommes dévoués en leur lieu et place."

» Puis ce fut le tour de nos troupeaux. On se mit à éventrer les brebis pleines à la recherche des fourrures blanches des fœtus destinés au Prince des croyants. On éventrait mille brebis pour une seule fourrure. Nous nous sommes dit : Comme tout cela est simple pour le Prince des croyants ! Nous avons cependant tout supporté ; nous avons tout laissé faire.

» Puis on poussa notre humiliation jusqu'à nous enlever toutes celles de nos filles qui sont jolies. Nous fîmes alors remarquer que nous ne trouvions rien qui puisse justifier cela dans le Livre de Dieu ou dans la tradition. Or nous sommes musulmans.

» Maintenant, nous désirons savoir : tout cela, le Prince des croyants l'a-t-il voulu, oui ou non[8] ? »

Une doctrine révolutionnaire : le kharidjisme

Maysara, dit le Vil (*al-haḳīr*), était un ancien marchand d'eau berbère converti au kharidjisme sufrite. Le kharidjisme fut, sous les Umayyades, la force révolutionnaire la plus redoutable. Né de la *fitna*[9], grande crise qui ébranla la communauté musulmane à la suite de l'assassinat de ʿUthmān (35/656), il élabora d'abord une théologie politique. Cette théologie donne pour axe commun à toutes les formes de kharidjisme le principe de l'élection de l'imam, chef suprême de la communauté, sans distinction de race, de pays ou de couleur, le pouvoir devant être confié au meilleur, « fût-il un esclave abyssin au nez tranché[10] ».

8. Al-Ṭabarī, 1962-1967, vfol. 6, p. 254-255.
9. *Fitna :* rébellion ou guerre civile entre musulmans.
10. Al-Rabīʿ ibn Ḥabīb, *Musnad* n° 819 ; A. J. Wensinck *et al.*, 1933-1969.

Par ordre décroissant d'extrémisme révolutionnaire, on distingue quatre formes de kharidjisme : celui des azāriḳa, des naǰdjadāt, des sufrites, et enfin des ibadites. Les premiers, les plus violents, furent exterminés en Orient par le très énergique al-Haǰdjdjāǰ vers 81/700, et les seconds disparurent pratiquement de la scène politique quelques années plus tôt, vers 74/693, c'est-à-dire avant la conquête définitive du Maghreb. Seuls demeurèrent en lice les sufrites et les ibadites. On peut démontrer que leurs propagandistes prirent le chemin de l'Ouest vers 95/714. Tout se passa comme s'ils s'étaient partagés les zones d'action : les sufrites à l'ouest de Ḳayrawān, et les ibadites à l'est.

Qu'apportaient-ils ? Une stratégie révolutionnaire élaborée et rodée en Orient, et une doctrine adaptée à cette stratégie. La stratégie combinait la *ḳu'ūd*[11], entourée de *taḳiyya*[12], avec le *khurūdj*[13]. Quant à la doctrine, elle insistait particulièrement sur l'égalité absolue de tous les musulmans, et sur l'illégalité du pouvoir de fait, celui des Umayyades issu d'un coup de force. Elle dénonçait le caractère injuste de ce pouvoir, coupable de violations répétées de l'esprit et de la lettre du Coran en matière fiscale, entre autres. Tous les thèmes majeurs de la propagande s'appuyaient sur des *ḥadīth*, des dits du Prophète que l'on retrouve dans le *musnad* ibadite d'Ibn Abī al-Rabī[14] et ailleurs. Aucun écrit sufrite, par contre, ne nous est parvenu. Mais on peut admettre sans risque d'erreur que les deux tendances — entre lesquelles on ne relève aucune hostilité — s'accordaient sur l'essentiel. En conclusion, la révolte contre la tyrannie umayyade était prêchée non seulement comme un droit, mais aussi comme un devoir religieux impérieux.

Ajoutons que le kharidjisme plaisait également par son austérité et son rigorisme. Il va de soi que la complémentarité fut parfaite entre la doctrine, d'un côté, et le terrain psychologique, socio-économique ou physique, de l'autre. La géographie eut aussi son mot à dire. Comme l'écrivait R. Dozy en une page vigoureuse qui n'a rien perdu de son intensité malgré plus d'un siècle d'âge, au Maghreb « le calvinisme musulman avait enfin trouvé son Écosse[15] ». Mais en dehors de cette complémentarité, biologique pour ainsi dire, le secret du succès du kharidjisme réside surtout dans le fait que les Berbères étaient à bout. Ils se sentaient frustrés, humiliés et opprimés. Leurs doléances n'avaient trouvé aucune audience à Damas. L'orage était prêt à éclater. La poudre des rancœurs s'était accumulée dans leurs cœurs. Le détonateur sufrito-ibadite fit le reste.

Succès et revers

Maysara prit donc la direction de la révolte sous la bannière du sufrisme (122/740) et fut salué — en accord avec la doctrine qui veut que le pouvoir

11. *Ḳucud* : littéralement « assis » ; actions subversives destinées à affaiblir l'ordre établi.
12. *Taḳiyya* : dissimulation de sa véritable croyance en vue d'échapper aux persécutions.
13. *Khurūdj* : action de sortir de la clandestinité pour entrer dans l'insurrection directe.
14. *Musnad* : collection de *ḥadīth* réunis selon les noms de leurs transmetteurs et non selon les sujets.
15. R. Dozy, 1932, vol. 1, p. 149.

suprême[16] échoit au meilleur sans distinction de couleur ou de rang social — du titre de calife. Mais le règne de ce premier calife berbère fut bien bref. S'étant replié, devant l'ennemi, sur Tanger, il fut destitué et exécuté. Et ce fut son successeur, Khālid b. Humayd al-Zanātī, qui remporta la retentissante victoire de la « bataille des nobles » (123/741), qui fut une humiliante hécatombe pour la fine fleur de l'aristocratie arabe. Vers la fin de la même année, cette victoire fut suivie d'une autre, non moins complète et éclatante, sur les bords du Sebū, où périt particulièrement Kulthūm b. ʿIyāḍ, dépêché d'Orient en hâte avec des forces considérables pour sauver la situation. Tout pouvait alors laisser penser qu'un État berbère maghrébin, uni et cimenté par le sufrisme, allait enfin voir le jour.

Il n'en fut rien. Avec l'imminence du triomphe, la discorde s'infiltra dans les rangs des vainqueurs. L'année suivante, sous les murs de Ḳayrawān terrorisée, on vit deux armées rivales : l'une, qui installa son campement à al-Asnām, était conduite par ʿAbd al-Wāhid al-Hawwārī, et l'autre, qui choisit de camper à al-Ḳarn, était commandée par ʿUkāsha. Elles furent battues tour à tour, d'une façon tout à fait inespérée, par Ḥanẓala b. Safwān (début 125/743). On pavoisa jusqu'en Orient où al-Layth, le rival égyptien de Mālik, le fondateur du malikisme, compara cette victoire à celle de Badr.

La nouvelle carte politique et les relations extérieures

Les royaumes sufrites

La carte du Maghreb sortit complètement modifiée de la tourmente. Certes, Ḳayrawān ne fut pas conquise. Mais tout le Maghreb central et occidental échappa désormais définitivement à la tutelle de l'Orient.

Le démocratisme kharidjite exagérément soucieux d'autodétermination, lié au sectarisme ethnique, avait élevé, sur l'écroulement de l'autorité centralisatrice des Arabes, une multitude d'États. Les plus petits, aux contours plus ou moins fluides et à la durée de vie imprécise, ne nous sont guère connus. Seuls les royaumes les plus importants, ceux qui ont défrayé la chronique, ont échappé à l'oubli.

Le premier à se constituer au Maroc sur les bords de l'Atlantique entre Salé et Azemmour fut celui du Tāmasnā, plus connu sous le nom méprisant de « royaume des Barghawāṭa ». Son fondateur, le Zanāta Tarīf, avait pris part à l'assaut sufrite contre Ḳayrawān. C'est dans ce royaume que le nationalisme berbère fut poussé jusqu'à ses extrêmes limites. Le kharidjisme sufrite avait permis, tout compte fait, la libération politique. Mais la domination spirituelle de l'Islam, c'est-à-dire la soumission à des idées importées de l'étranger, demeura. Le quatrième souverain de la dynastie des Banū Tarīf, Yūnus b. Ilyās (227/842-271/884), pour mieux affranchir son peuple, décida

16. Ibn ʿAbd al-Ḥakam, 1947, p. 124-125 ; Ibn ʿIdhārī al-Marrākushī, 1848-1851, vol. 1, p. 53 ; Ibn Khaldūn, 1867, vol. 6, p. 221.

de le doter, sur le modèle de l'islam, d'une religion nationale. Il fit de son grand-père, Ṣāliḥ b. Tarīf, un prophète et lui attribua un coran en berbère avec tout un ensemble de prescriptions rituelles et de restrictions alimentaires plus exigeantes encore que celles de l'islam, donc perçues comme supérieures. Il s'agissait en somme d'une sorte de libération culturelle destinée à parachever la libération politique déjà acquise. Le processus n'est pas sans rappeler, *mutatis mutandis*, certains phénomènes contemporains de décolonisation. Les Banū Tarīf réussirent à préserver leur indépendance et leur originalité durant des siècles, et il est symptomatique que même leurs ennemis musulmans sunnites n'aient pu s'empêcher de louer leur bravoure et leur haute moralité.

En même temps que le royaume du Tāmasnā se constitua, au Maghreb central, celui de Tlemcen (124/742-173/789), fondé par Abū Ḳurra, dont le père avait un nom, Dūnnās[17] (Donnus), qui attestait son origine chrétienne. Abū Ḳurra, lui aussi, avait participé au hallali manqué contre Ḳayrawān. Il fut, nous dit Ibn Khaldūn[18] élevé à la dignité de calife. Son royaume zanāta ne lui survécut pas cependant bien longtemps. Le 15 radjab 173/8 décembre 789, Tlemcen passa sans coup férir au pouvoir des Idrisides.

Le troisième royaume sufrite, celui des Banū Wasūl (plus connu sous le nom de Banū Midrār) fut fondé à Sidjilmāsa (140/757-366/976), sur un emplacement antique, par des Berbères miknāsa. Ce royaume, qui engloba les oasis du Tafilālet et s'étendit jusqu'au Dar^ca, mena jusqu'en 296/909 — date de l'avènement des Fatimides — une vie somme toute paisible. C'est déguisé en marchand que le futur calife fatimide, ^cUbayd Allāh al-Mahdī, fit son entrée à Sidjilmāsa, où, après quelques hésitations, il fut finalement écroué. A la fin de 296 (septembre 909), Abū ^cAbd Allāh al-Dā^cī vint prendre la ville d'assaut et le libérer. Al-Yasā^c ibn Midrār fut mis à mort et remplacé par un gouverneur fatimide qui ne put se maintenir en place plus d'une cinquantaine de jours. Les Banū Wasūl reprirent le pouvoir dans la ville et purent y régner, à travers vents et marées, en troquant entre-temps le sufrisme contre l'ibadisme puis finalement contre le sunnisme, jusqu'à ce qu'ils fussent définitivement évincés par les Zanāta Banū Khazrūn, soutenus par les Umayyades d'Espagne. Sidjilmāsa fut surtout un grand port saharien, une écluse sur la route de l'or et une plaque tournante dans les échanges entre les pays subsahariens, le Maghreb et l'Orient[19]. Aujourd'hui disparue, Sidjilmāsa laisse le souvenir d'une grande métropole commerciale dont les géographes vantent les belles résidences (les *ḳṣār*) et la prospérité. Les tentatives de fouilles entreprises sur le site n'ont malheureusement pas abouti[20].

17. Ibn Hazm, 1962, p. 51.
18. Ibn Khaldūn, 1867, vol. 6, p. 267.
19. Voir chapitre 11 ci-après.
20. Commencées sur instruction de Mohammed El Fasi, alors ministre de l'éducation nationale, et abandonnées par ses successeurs, ces fouilles étaient pourtant prometteuses. M. El Fasi nous signale en particulier qu'elles avaient permis de découvrir « des canalisations d'eau dont les tuyaux étaient émaillés à l'intérieur », ce qui dénote « un état de civilisation avancée ».

Les royaumes ibadites

La sphère d'influence de l'ibadisme fut initialement celle de Tripoli. Sa position était inconfortable. La défense de Tripoli — verrou du couloir de communication entre l'est et l'ouest — était en effet vitale pour maintenir la liaison entre Ḳayrawān et le siège du califat. Aussi aucun royaume ibadite officiellement reconnu ne put-il s'y maintenir fort longtemps. Comme nous l'avions vu, l'insurrection vint d'abord de l'ouest: elle fut d'inspiration sufrite et de direction zanāta. Plus modérés, et par nécessité plus prudents, les ibadites commencèrent par adopter une attitude de pure expectative. Ils s'étaient d'abord organisés, conformément à leur théologie qui recommande le *ḳuʿūd* et le *kitmān*[21], pour attendre l'heure propice.

Celle-ci sonna en 127/745. Cette année-là, Damas était en proie à l'anarchie, et Ḳayrawān était tombée entre les mains de ʿAbd al-Raḥmān b. Ḥabīb, que nous retrouverons plus loin. Celui-ci commit l'erreur de faire exécuter le chef des ibadites de la province de Tripoli, ʿAbd Allāh ibn Masʿūd al-Tudjībī. Ce fut le signal du *khurūdj* [insurrection ouverte]. Les deux chefs ibadites, ʿAbd al-Djabbār b. Ḳays al-Murādī et al-Hārith b. Talīd al-Ḥaḍramī, deux Arabes, remportèrent d'abord victoire sur victoire et finirent par s'emparer de toute la province de Tripoli. Hélas pour eux, ils n'échappèrent pas, pas plus que leurs confrères sufrites, à la malédiction de la désunion. On les découvrit morts, transpercés chacun de l'épée de l'autre. Ismāʿīl b. Ziyād al-Nafūsī, un Berbère, prit le relais et menaça Gabès. Mais la chance lui manqua. ʿAbd al-Raḥmān ibn Ḥabīb parvint à le battre en 131/748-749 et à récupérer Tripoli, où il massacra les ibadites afin d'en extirper l'hérésie de cette province.

Ce fut en vain: l'ibadisme ne rendit pas l'âme. Il rentra seulement de nouveau dans le *ḳuʿūd* [clandestinité], s'appuyant sur les structures appropriées de *kitmān* [secret] et de *taḳiyya* [dissimulation tactique], qui lui garantissaient la survie dans l'attente d'une nouvelle résurgence (*zuhūr*) au moment favorable. Il resurgit violemment par deux fois encore. En 137/754, à la faveur de l'anarchie qui suivit l'assassinat de ʿAbd al-Raḥmān ibn Ḥabīb, l'ibadisme reprit le pouvoir à Tripoli. De là, Abū ʾl-Khaṭṭāb se dirigea vers Ḳayrawān, qui avait été entre temps occupée et cruellement traitée par les sufrites warfadjūma du sud tunisien. En ṣafar 141/juin-juillet 758, il pénétra dans la ville où il installa comme gouverneur ʿAbd al-Raḥmān b. Rustum, le futur fondateur de Tiāret. Enfin les bannières kharidjites flottaient partout dans le ciel du Maghreb ! Était-ce la fin de son rattachement à l'Orient ? Non. En rabīʿ 144/juin-juillet 761, Ibn al-Ashʿath vint de nouveau planter l'étendard noir des Abbasides à Ḳayrawān. Mais dix ans plus tard, l'insurrection reprit avec une rare violence. La plupart des chefs kharidjites — dont Abū Ḳurra et Ibn Rustum — y participèrent, sans réussir cependant à maintenir leur coalition. Seul, en définitive, l'ibadite Abū Ḥātim, faisant mouvement depuis Tripoli, resserra son étau autour de la capitale de l'Ifrīḳiya, et réduisit ses habitants à manger leurs chats et leurs chiens. Au début de 155/772,

21. *Kitmān*: clandestiné.

la ville affamée tomba de nouveau aux mains des ibadites, mais ce ne fut que pour quelques mois. Le 19 djumādā^c II 155/27 mai 772, Yazīd b. Ḥātim al-Muhallabī vint mettre un point final aux efforts des ibadites pour prendre le pouvoir au Maghreb oriental.

Le seul État ibadite qui réussit à s'organiser durablement fut celui de Tāhert (Tiāret) (144/761-297/910), fondé par le persan ^cAbd al-Raḥmān ibn Rustum, qui avait réussi à s'échapper de Ḳayrawān investie par Ibn al-Ash^cath. Vers 160/778, il fut élevé à la dignité d'imam, et son rayonnement se fit vite sentir jusqu'en Orient d'où il reçut, de la part des fidèles de l'ibadisme, de substantiels secours financiers qui contribuèrent à consolider le jeune État. La dynastie qu'il fonda, malgré de sérieux chiismes, ne fut jamais réellement contestée. L'Etat rustumide s'étirait, à la manière d'un plasma discontinu et assez fluide où baignaient les fidèles de l'ibadisme, depuis le Maghreb central jusqu'au Djabal Nafūsa. Cet État aux frontières imprécises n'a jamais été fortement structuré et, en dehors de la ville même de Tiāret, l'autorité de l'imam était beaucoup plus spirituelle que temporelle. Malgré leurs divergences doctrinales, les Rustumides nouèrent de solides liens d'amitié avec les Umayyades d'Espagne, et observèrent vis-à-vis de leurs voisins à l'est et à l'ouest une neutralité pleine de réserve. Seul l'imam ^cAbd al-Wahhāb (168/784-208/823) intervint contre les Aghlabides en soutenant en vain les efforts de ses adeptes du Djabal Nafūsa pour s'emparer de Tripoli (196/811-812). En 283/896, Tiāret laissa Ibrāhīm II écraser à Mānū les Nafūsa, fer de lance du royaume et soutiens fidèles des imams, sans intervenir.

Recul du kharidjisme et fondation du royaume idriside

Le kharidjisme ne pénétra pas seul au Maghreb. Sensiblement à la même époque, l'*i^ctizāl*[22] de tendance wasilite y gagna aussi des adeptes, contre lesquels les ibadites durent mobiliser leurs meilleurs docteurs pour des confrontations dans des joutes oratoires publiques qui firent sensation et dont on conserva le souvenir. Une principauté mutazilite, gouvernée par le berbère Ibrāhīm b. Muḥammad al-Mu^ctazilī, put même s'implanter à Ayzaradj, à l'ouest de Tiāret. Fut-elle la seule ?

La propagande chiite, initialement dirigée vers l'Orient, négligea d'abord le Maghreb. Mais à partir du milieu du II^e/VIII^e siècle, elle commença à le disputer efficacement au kharidjisme, qui enregistra un sérieux recul. La raison de ce tournant est à chercher dans l'échec de la révolte de Muḥammad al-Nafs al-Zakiyya à La Mecque en 145/762, et dans la sanglante répression qui suivit. Beaucoup d'Alides durent, de gré ou de force, chercher refuge ailleurs. Certains s'établirent au Maghreb, où ils se livrèrent à une intense propagande politico-religieuse, grandement aidés par l'auréole que leur valait leur ascendance. Abū Sufyān et al-Ḥulwānī vinrent, en 145/762, s'installer sur les confins ouest de l'Ifrīḳiya, où ils entamèrent la lointaine préparation de l'avènement des Fatimides. Un frère d'al-Nafs al-Zakiyya aurait aussi

22. *I^ctizāl*: tendance de la théologie musulmane dont l'enseignement est appelé *mu^ctazila*; voir le chapitre 2 ci-dessus.

été chargé d'une mission de prospection et de propagande au Maghreb. Au démocratisme kharidjite commença ainsi à se substituer une doctrine diamétralement opposée : la théocratie chiite, enseignant que le pouvoir suprême doit être exercé pour le bien de tous par l'imam de droit divin issu de la lignée du Prophète par ʿAlī et Fāṭima.

C'est cette évolution doctrinale qui explique le succès des Idrisides. Chassé d'Orient après l'échec de la révolte de Fakh (169/786), Idrīs Ier frère d'al-Nafs al-Zakiyya, finit, après un crochet par Tanger « où il ne trouva pas ce qu'il cherchait[23] », par parvenir à Walīla (Volubilis), vieux centre de civilisation chrétienne, où, le 1er rabīʿ I 172/9 août 788, il fut favorablement accueilli par le chef des Berbères awrāba, le mutazilite ʿAbd al-Ḥamīd. Six mois après, il prêta le serment d'investiture, la *bayʿa*. Aussitôt après, il engagea une vaste campagne d'expansion et d'islamisation. Tlemcen lui ouvrit bientôt ses portes, et il inquiéta tant et si bien le calife abbasside que celui-ci le fit assassiner (179/795) par un médecin, al-Shammākh al-Yamānī, dépêché spécialement de Bagdad dans ce but, et aidé dans sa mission par Ibrāhim b. al-Aghlab, alors gouverneur du Mzāb. Cet assassinat ne résolut rien. Idrīs Ier laissa en effet sa *djāriya* [esclave] berbère, Kanza, enceinte de ses œuvres. On donna à l'enfant le nom de son père, et on gouverna pour lui en attendant sa *bayʿa* [serment d'investiture]. Bagdad ne désarma pas immédiatement. Un Alide, même à demi berbère et dans une contrée obscure à la limite du monde connu, pouvait se révéler dangereux. Le califat essaya donc, à travers Ḳayrawān, par les intrigues et les pots-de-vin, de tuer le germe dans l'œuf. Rāshid, le fidèle client d'Idrīs Ier et le meilleur soutien d'Idrīs II enfant, le paya de sa vie. Est-ce pour éviter les inconvénients d'une régence trop prolongée que l'on se décida alors d'investir au plus vite Idrīs II ? Celui-ci reçut en effet dès 187/803 l'investiture, mais on ne sait pas avec certitude sous quel titre ; peut-être celui d'imam, conformément à la doctrine zaydite. Les intrigues ne cessèrent pas pour autant. En 192/808, Idrīs II ordonna l'exécution d'Isḥāḳ b. Muḥammad b. ʿAbd al-Ḥamīd — le chef des Awrāba qui avaient fait la fortune de son père — pour intelligence avec l'ennemi aghlabide. Accusation réelle ou désir d'émancipation ? Était-ce pour mieux échapper à la tutelle de ses protecteurs berbères que le jeune souverain s'installa l'année suivante sur la rive gauche du Wādī Fās, fonda sa propre résidence et s'entoura d'Arabes ? Avec le temps, les hostilités entre Aghlabides et Idrisides s'apaisèrent. Les uns et les autres étaient trop absorbés par leurs problèmes internes. Il devint aussi évident que les Idrisides ne constituaient aucun danger pour leurs voisins, et encore moins pour le califat. Leur chiisme d'origine fut en effet bien vite oublié au profit du sunnisme. Ainsi, tacitement, le Maghreb se trouva partagé en trois zones d'influence : les Aghlabides à l'est, les kharidjites au centre, et les Idrisides à l'ouest.

La politique d'Idrīs II fut la continuation de celle d'Idrīs Ier. A partir de Volubilis, puis de Fès, elle consista à islamiser, à arabiser et à étendre

23. Ibn Abī Zarʿ, 1936, vol. I, p. 7.

les frontières du royaume dans les limites de la zone d'influence indiquée. Idrīs II fit reconnaître son pouvoir par les Maṣmūda du Haut Atlas, maintint Tlemcen dans son orbite, s'empara de Nefīs au sud, mais échoua à l'ouest devant la résistance des Barghawāṭa qui occupaient le plateau du Tāmasnā le long de l'Atlantique.

A sa mort (en djumādā II 213/septembre 828), il était à la tête d'un royaume important et prospère. Il le partagea entre sept de ses dix fils. Ce morcellement qui, au départ, n'était pas aussi grave qu'on l'avait pensé, se révéla en fin de compte désastreux. Muḥammad (213/828-221/836), l'aîné des fils d'Idrīs II, reçut en effet avec Fès le droit de suzeraineté. En théorie, le royaume restait uni. Ses frères, confortablement lotis, étaient en principe ses vassaux et demeuraient sous son autorité. En fait, le système fonctionna mal. A l'effort d'unification et d'expansion d'Idrīs I^er et d'Idrīs II succéda donc l'effritement. Puis, avec la disparition de Yaḥyā II (245/859), qui défraya surtout la chronique par son inconduite, le pouvoir royal échappa à la branche aînée. Il passa à la branche cadette des rifains Banū ʿUmar. Dès lors, la crise prit une tournure plus aiguë. Ce ne fut qu'une suite monotone de luttes intestines, de troubles et de conflits sanglants, qui ne prirent fin qu'avec la dynastie (375/985). Celle-ci, disparue du Maroc, allait, en 407/1016, donner à Cordoue un éphémère calife en la personne de ʿAlī b. Ḥammūd, un descendant des Banū ʿUmar.

La fin peu brillante et somme toute naturelle des Idrisides ne doit pas nous masquer le rôle capital qu'ils jouèrent dans le destin du Maroc. Sur le plan politique, ils sont à l'origine de l'émergence d'une conscience nationale marocaine dont on peut suivre le cheminement jusqu'à nos jours. Ce sont eux qui ont fait le Maroc et l'ont doté de sa première capitale : Fès. A l'extrême ouest du Maghreb, Fès joua le rôle dévolu à Ḳayrawān en Ifrīḳiya, et à Cordoue en Espagne. Grâce à Lévi-Provençal, nous savons aujourd'hui qu'elle doit sa fondation d'abord à Idrīs I^er qui, en 172/789, fonda, sur le Wādī Fās, la cité de la rive droite, peuplée de Berbères, puis à Idrīs II qui, en 193/809, face à cette première cité, créa une nouvelle ville plus urbanisée sur la rive gauche (voir fig. 10.1)[24]. Initialement, chacune de ces deux cités était munie d'une enceinte propre, et il a fallu attendre les Almoravides pour les voir enfin unifiées. Bénéficiant d'une position exceptionnellement favorable sur le grand axe ouest-est par le couloir de Taza, abondamment pourvue en eau, en bois, en pierre de construction et en argile pour la poterie, Fès connut un grand développement et fit la gloire des Idrisides. Cœur spirituel du nouvel État, elle fut et demeure un foyer intellectuel de premier ordre.

Initialement implanté en milieu berbère, le royaume des Idrisides ne fut pas plus arabe que celui des Rustumides ne fut persan. Cependant Fès, en accueillant les réfugiés de Ḳayrawān et de Cordoue, devint rapidement un irrésistible pôle d'arabisation. Dès 189/805, la ville accueillit cinq cents cavaliers groupant des Ḳays, des Azd, des Mudlidj, des Banū Yaḥṣūb et des Ṣadaf venant d'Ifrīḳiya et d'Espagne. C'est parmi eux qu'Idrīs II, en créant

24. E. Lévi-Provençal, 1938.

10.1. *Vue générale de la vallée dans laquelle a été construite la ville de Fès ; au premier plan, la muraille externe de la ville remaniée à plusieurs reprises par les dynasties successives.* [*Source :* Mohammed El Fasi.]

sa nouvelle résidence, constitua sa première cour arabe. En 202/817-818, elle reçut les flots de rescapés de la révolte du faubourg (Rabād) de Cordoue, et en 210/825-826 de nouveaux émigrés d'Ifrīḳiya. En 245/859 enfin fut fondée par une kairouanaise la toujours célèbre mosquée-université d'al-Ḳarāwiyyīn, qui joua un rôle déterminant dans l'histoire religieuse et culturelle du Maroc. Ainsi, en milieu berbère, Fès devint une capitale politiquement et intellectuellement arabe. A partir de ce centre, plus par osmose et rayonnement que par la guerre, l'arabisation et l'islamisation firent tâche d'huile. Quoique à l'origine chiites de tendance zaydite, les Idrisides ne semblent pas avoir fait un effort particulier pour imposer leur doctrine. Ils semblent même avoir favorisé la diffusion de l'école de Mālik, le grand maître de Médine, peut-être parce que ce dernier n'avait pas caché ses sympathies alides, particulièrement au moment de la révolte d'al-Nafs al-Zakiyya, frère d'Idrīs Ier. Ainsi le malikisme devint sous le règne des Idrisides l'école dominante au Maroc.

Ajoutons que le succès des Idrisides fut contagieux. D'autres descendants de ʿAlī vinrent en effet disputer fructueusement le Maghreb central

10.2. *Minaret de la mosquée Ḳarāwiyyīn de Fès.*
[*Source :* Ministère de la culture du Maroc, Rabat.]

au kharidjisme. Al-Yaʿḳubī, qui visita la région entre 263/876 et 276/889, n'y énumère pas moins de neuf émirats alides[25]. Entre tous ces États, les frontières ne furent naturellement ni rigides ni étanches. Malgré les oppositions et les anathèmes au niveau politique, les hommes et les biens circulaient dans tous les sens, et avec eux bien entendu les idées.

Première tentative d'indépendance de l'Ifrīḳiya

Au lendemain de la « bataille des nobles » (122/740), les Arabes du Maghreb commencèrent à mesurer le fossé qui s'était creusé entre eux et leurs frères demeurés en Orient. Déjà humiliés et traumatisés par leur défaite, ils furent abreuvés par les « Orientaux » envoyés à leur secours

25. Al-Yaʿḳūbī, 1870-1894.

10.3. *La Ḳubba Barādiyyin à Marrakech : détail de l'ornementation interne de la coupole.* [*Source :* J. Devisse.]

de ce mépris réservé jusque-là aux seuls Berbères. Sur les bords du Chélif l'armée d'Ifrīḳiya, commandée par un petit-fils du conquérant du Maghreb, Habīb b. Abī ʿUbayda b. ʿUḳba b. Nāfiʿ, faillit, sous les yeux des Berbères, tourner ses armes contre les renforts « étrangers » venus d'Orient sous les ordres de Kulthūm b. ʿIyāḍ et de son cousin Baldj, tant les provocations et les sarcasmes de ces derniers furent offensants. Relevant le défi, ʿAbd al-Raḥmān b. Ḥabīb proposa un duel entre son père et Baldj. L'affrontement fut évité de justesse. Mais ce fait, joint à bien d'autres indices concordants, nous révèle un phénomène capital pour comprendre l'évolution ultérieure de la situation : l'éclosion chez les Arabes maghrébins, et particulièrement chez ceux de la deuxième et de la troisième génération qui, nés en majorité dans le pays, n'avaient jamais vu l'Orient, d'une véritable conscience nationale locale. C'est ce phénomène qui nous fournit l'axe structurant de toute une série d'événements qui, autrement, demeureraient indéchiffrables.

On comprend mieux dès lors comment ʿAbd al-Raḥmān b. Ḥabīb, l'homme qui avait incarné l'honneur ifrikiyen face à Baldj, réussit à chasser de Ḳayrawān Ḥanala b. Safwān — pourtant auréolé de sa victoire sur les Berbères, mais « étranger » — et à fonder le premier État indépendant du Maghreb oriental (127/744-137/754). De connivence sans doute avec les chefs

de l'armée d'Ifrīḳiya, il lui suffit pratiquement de débarquer à Tunis, venant d'Espagne où il avait intrigué, pour être élevé au pouvoir. L'armée d'Ifrīḳiya, jadis vaincue et humiliée, retrouva avec l'indépendance aussitôt son mordant. Sous son commandement, nous dit-on, « elle ne baissa plus pavillon[26] » et inspira partout la terreur. En 135/752-753, elle s'attaqua victorieusement à la Sicile, à la Sardaigne et à Tlemcen.

Gouvernant un État à direction arabe et à doctrine sunnite — doctrine soucieuse de maintenir l'unité spirituelle de la communauté musulmane (*umma*) — ʿAbd al-Raḥmān b. Ḥabīb ne pouvait pas ne pas rechercher un *modus vivendi* avec le califat, c'est-à-dire d'abord avec Damas — qui vivait ses dernières heures — puis avec Bagdad. Il ne fit aucune difficulté pour prêter le serment (*bayʿa*) au calife abbaside. Entendons par là qu'il reconnut officiellement le nouveau régime, espérant en retour, pour son propre pouvoir, une reconnaisance *de jure* qui viendrait entériner et renforcer l'indépendance acquise de fait. Al-Ṣaffāḥ (132/750-136/754) donna l'impression d'avoir implicitement admis une telle évolution des rapports entre Bagdad et Ḳayrawān. Mais son successeur Abū Djaʿfar al-Mansūr (136/754-158/775) manifesta clairement sa volonté de revenir au *statu quo* antérieur, avec en particulier ses implications fiscales et ses apports traditionnels d'esclaves. ʿAbd al-Raḥmān b. Ḥabīb connaissait mieux que quiconque les conséquences désastreuses de telles exigences. Il répondit brutalement au calife : « Aujourd'hui l'Ifrīḳiya est entièrement musulmane. On ne peut plus ni y faire des esclaves ni pressurer la population. Ne me demandez donc surtout pas d'argent[27] ». Ce fut la rupture, suivie peu de temps après par l'assassinat de ʿAbd al-Raḥmān b. Ḥabīb et par l'avortement de la première tentative d'indépendance qu'il incarna. Celle-ci finit dans l'anarchie, dont le kharidjisme ibadite essaya de tirer profit sans succès durable.

Les Aghlabides

Abū Djaʿfar al-Mansūr réussit à ramener l'Ifrīḳiya au bercail pour quatre décennies encore (144/761-184/800). Durant ces quatre décennies, le pays ne connut l'ordre et la paix que lorsque les deux premiers Muhallabides (155/772-174/791), après l'échec de la deuxième tentative de l'ibadisme de s'implanter à Ḳayrawān, surent s'imposer grâce à leur valeur et à leur expérience. Avec eux, un timide essai dynastique sembla s'ébaucher. Il n'aboutit pas, et dès 178/794, l'âpreté de la lutte entre les factions rivales du *djund* [armée arabe] pour s'emparer de force du pouvoir prit une telle ampleur que l'Ifrīḳiya devint totalement ingouvernable. Elle n'était plus pour le califat, dont elle grevait lourdement le trésor, qu'une source de soucis sans fin. Par ailleurs Bagdad était de moins en moins en mesure d'intervenir militairement. Écoutant les sages conseils d'Harthama b. Aʿyān, Hārūn al-Rashīd se décida alors à lui accorder de gré une indé-

26. Ibn ʿIdhārī al-Marrākushī, 1848-1851, vol. I, p. 61.
27. Ibn al-Athīr, 1885-1886, vol. 5, p. 314.

pendance qu'elle aurait quand même prise de force. Cette décision fut considérablement facilitée par l'existence à point nommé d'un interlocuteur valable : Ibrāhīm ibn al-Aghlab, le fondateur du royaume aghlabide (184/800-296/909).

Ibrāhīm ibn al-Aghlab n'était pas un inconnu. Son père avait gouverné l'Ifrīḳiya (148/765-150/767) où il avait laissé la vie. Nommé lui-même sous-gouverneur du Mzāb (179/795) par Harthama b. Aʿyān, alors gouverneur d'Ifrīḳiya (179/795-181/797), il put prouver immédiatement sa fidélité aux Abbasides en collaborant efficacement à la lutte contre les Idrisides. En 181/797, il fut élevé au rang de gouverneur, et il eut bientôt l'occasion de démontrer encore une fois sa discipline et sa loyauté. Dans la compétition ouverte par l'insurrection de Tammām, sous-gouverneur de Tunis, il sut agir en champion de la légalité. Il battit l'insurgé et rétablit le gouverneur légal, le falot Muhammad b. Muḳātil al-ʿAkkī, dans ses fonctions. Son intervention était-elle totalement désintéressée ? Était-elle dictée par un habile calcul ? Un fait est certain : il fut l'objet de sollicitations pressantes l'invitant à prendre la place d'al-ʿAkkī. Il ne les accepta qu'à condition que son accession à l'émirat le soit à titre irrévocable et héréditaire. En contrepartie, il offrit de renoncer à la subvention de 100 000 dinars versée à l'Ifrīḳiya sur le *kharādj* d'Égypte et de verser lui-même au trésor de Bagdad un tribut annuel de 40 000 dinars. Al-Rashīd accepta le marché, un marché somme toute avantageux pour les deux parties. L'Ifrīḳiya ne pouvait en effet faire longtemps exception et échapper au mouvement d'indépendance déclenché en 122/740 par la révolte de Maysara. Mais son indépendance se réalisa par la voie des négociations, sans chiismes et sans rupture avec Bagdad.

Les trois premiers souverains de la nouvelle dynastie consacrèrent leurs efforts à consolider leur régime. Ils ne purent naturellement éviter les révoltes de leur *djund*. L'insurrection la plus grave, celle qui faillit emporter le trône aghlabide, fut fomentée par Manṣūr al-Ṭunbudhī (209/824-213/828). Son échec final ouvrit une ère de calme et de maturité durant laquelle l'Ifrīḳiya jouit d'une prospérité proverbiale. Abū Ibrāhīm Aḥmad (242/856-249/863) laissa le souvenir d'un prince idéal entièrement dévoué à l'intérêt de ses sujets. Pour garantir la sécurité du littoral, il construisit de nombreux *ribāṭ*[28], et pour assurer l'alimentation en eau de Ḳayrawān, il la dota des citernes qui font aujourd'hui encore notre admiration. L'apogée, suivi rapidement du déclin, fut atteint sous Ibrāhīm II (261/875-289/902). Son règne fut inauguré sous de très heureux auspices. Ses sujets purent jouir d'une justice rigoureuse et d'une sage administration. Hélas ! Le souverain, atteint de *melancholia*, perdit de plus en plus la raison. Il multiplia les exactions et les fautes politiques, offrant à la propagande chiite d'excellents atouts.

Cette propagande, par la bouche de Abū ʿAbd Allāh al-Dāʿī prêchant en Kabylie parmi les Berbères kutāma, annonçait l'arrivée du *mahdī*, du Sauveur

28. *Ribāṭ :* voir, pour les différentes significations de ce terme, le chapitre 13 ci-après.

qui allait installer sur terre un paradis de justice dans lequel le « soleil de Dieu », se levant à l'Occident, brillerait enfin également pour tous. La propagande réussit. Et c'est ainsi que le régime aghlabide, disposant d'énormes moyens matériels mais privé du soutien populaire, fut balayé par les vagues déferlant de la montagne déshéritée à la conquête des opulentes plaines. Le choc décisif se produisit aux environs du Kēf, à al-Urbus (22 djumādā II 296/18 mars 909). Précipitamment Ziyādat Allāh III, poussant devant lui les richesses amoncelées par ses ancêtres, quitta de nuit, à la lueur des flambeaux, la luxueuse ville princière de Raḳḳāda fondée par son grand-père. Le lendemain, celle-ci fut livrée au pillage.

Le mouvement d'indépendance dont nous venons de suivre les méandres ne se limita pas au Maghreb. L'Espagne subit sensiblement la même révolution. Le kharidjisme la toucha peu. Là, la lutte s'engagea surtout entre les deux grandes formations ethniques arabes, les Ḳays et les Kalb, traditionnellement ennemis. Un cousin de ʿAbd al-Raḥmān b. Ḥabīb, Yūsuf b. ʿAbd al-Raḥmān al-Fihrī, sembla d'abord l'emporter (129/747-138/756). Il fut finalement frustré de ses efforts par un personnage de premier plan : l'umayyade ʿAbd al-Raḥmān b. Muʿāwiya b. Hishām b. ʿAbd al-Malik, dont la mère, Rāh, était une captive berbère de la *ḳabīla* des Nafza. Arrivé au Maghreb en fugitif, il put, au bout d'une véritable odyssée, passer en Espagne où il fonda un émirat indépendant. En 316/929, le huitième souverain de la dynastie, ʿAbd al-Raḥmān III, transforma cet émirat en califat, suivant en la matière l'exemple des Fatimides. Ce fut l'apogée de l'Espagne musulmane.

Les relations extérieures

Le Maghreb médiéval, avec son prolongement ibérique, avait une double vocation commandée par son ouverture, vers le nord, sur le monde chrétien, terre de commerce et de *djihād*, et vers le sud, sur l'Afrique subsaharienne, source de l'or. Avec l'arrivée des Arabes, il entra dans une phase particulièrement active de son histoire marquée par l'expansion territoriale et économique. Cette expansion fut à la fois violente et pacifique.

L'élan expansionniste au-delà des Pyrénées fut brisé en 114/732. Les émirs de Cordoue furent ensuite réduits à un *djihād* défensif destiné à contenir la pression chrétienne sur leur frontière septentrionale. La perte définitive de Barcelone dès 185/801 illustre le succès tout relatif de ce *djihād*. La dernière poussée maghrébine vers l'Europe vint, au III^e/IX^e siècle, à partir de Ḳayrawān. Ziyādat Allāh I^er (201/817-223/838), pour dépressuriser l'Ifrīḳiya soumise aux incessantes révoltes du *djund*, saisit l'occasion que lui offrit Euphemius, le patrice de Sicile, d'intervenir dans l'île, malgré l'opposition de la majorité des *fuḳahāʾ* respectueux des traités qui liaient alors les deux royaumes. Un *ḳāḍī* favorable à l'intervention, Asad b. al-Furāt, conduisit l'assaut. Très vite la conquête, qui opposa Bysance à Ḳayrawān, se révéla pénible et laborieuse. Commencée en 212/827, elle ne s'acheva, par la prise de Syracuse (264/878), qu'un demi-siècle plus tard. Entre-temps

10.4. *a* et *b. Le* ribāṭ *de Sūs, dont les fouilles ont révélé qu'il avait été construit sur des bases préislamiques.*
[*Source :* Institut national d'archéologie et d'art, Tunis.]

a. Vue externe de l'enceinte, avec l'unique porte d'entrée — monumentale — et la tour-minaret.

les Aghlabides s'établirent en Calabre, en Italie du Sud, d'où ils harcelèrent plusieurs villes méridionales. L'attaque la plus douloureusement ressentie par toute la chrétienté fut celle de Rome, assaillie par mer le 23 août 846. Après trois mois de ravages, au cours desquels les lieux saints ne furent pas épargnés, la tragédie finit, au retour, en un immense naufrage. L'effroi qui se saisit de toute l'Italie méridionale fut encore plus intense lorsque Ibrāhīm II, prenant en personne la direction des opérations, y débarqua en radjab 289/juin 902, formant le fol dessein de rejoindre La Mecque via Rome et Byzance. L'aventure prit fin quelques mois plus tard, lorsque l'émir, atteint de dysenterie, rendit l'âme sous les murs de Cosenza (17 dhū l-Ḳaʿda 289/23 octobre 902). A partir de ce moment commença le repli. Ajoutons qu'à la faveur de ces événements, un petit émirat musulman, fondé par des mercenaires qui furent d'abord à la solde des princes italiens, put se maintenir à Bari de 847 à 871[29].

Ces affrontements violents, qui ne sont que les accidents de l'histoire, ne doivent pas masquer pour nous l'existence de relations pacifiques et

29. Voir G. Musca, 1964.

b. Cour intérieure montrant les deux étages d'aménagement ; la petite coupole surmonte l'entrée monumentale.

fructueuses qui se sont poursuivies même durant les hostilités. A un demi-siècle d'affrontements, ponctué d'une vingtaine d'expéditions maritimes échelonnées entre 84/703 et 135/752 et dirigées essentiellement contre la Sicile et la Sardaigne, succéda en Méditerranée occidentale un demi-siècle de paix totale (752-807). Des trêves furent dûment conclues, et des ambassades échangées. La plus célèbre est celle qui se rendit de Bagdad, au printemps de 801, en Gaule carolingienne via Ḳayrawān. Contrairement à ce qu'avait pensé H. Pirenne, il n'y eut pas de rupture entre l'empire de Muḥammad et celui de Charlemagne[30]. Le commerce se poursuivit et engloba même des matières stratégiques, tel le cuivre, le fer, ou des armes — l'Ifrīḳiya en fournissait à la Sicile — malgré les interdictions de l'Église d'un côté, et les protestations des *fuḳahāʾ* de l'autre. En pleine guerre de Sicile, Naples, Amalfi, Gaète, Venise, Gênes et d'autres ports encore poursuivirent leurs échanges avec le Maghreb, avec lequel ils n'hésitèrent pas à conclure des alliances. Un incident est particulièrement significatif. En 266/880, non loin des îles Lipari, une escadre aghlabide essuya une grave défaite. Nous apprenons à cette occasion que la quantité d'huile saisie fut telle qu'elle provoqua un effondrement sans précédent du prix de cette

30. Voir, sur la thèse de Pirenne, le chapitre premier ci-dessus.

10.5. *Le grand bassin de Raḳḳāda, près de Ḳayrawān ; les énormes contreforts brisaient les vagues provoquées par le vent.*
[*Source :* Institut national d'archéologie et d'art, Tunis.]

denrée à Byzance. Il ne pouvait s'agir que d'une flotte commerciale qui, se dirigeant vers le littoral italien, fut prise inopinément dans la tourmente, ce qui prouve le maintien des circuits mis en place depuis l'Antiquité, circuits qui ont résisté à tous les bouleversements. On peut grouper maints autres indices qui vont tous dans le même sens. L'un d'entre eux mérite d'être particulièrement souligné : les bulles de Jean VIII étaient rédigées sur du papyrus musulman.

Les relations avec l'Afrique subsaharienne furent, durant la période qui nous intéresse, à l'abri de la violence. L'Afrique fournissait certes des esclaves, mais il ne s'agissait pas, dans le contexte de l'époque, d'une activité forcément violente, ni d'une vocation propre à l'Afrique. Naples vendait aussi des Blancs (*Ṣaḳāliba*[31]) au Maghreb, et on connaît le rôle de Verdun dans le commerce des eunuques. Il n'est pas inutile de rappeler à ce propos que le terme esclave est dérivé du latin médiéval *sclavus*, lui-même formé à partir de *slāvus* (slave). Les Slaves, commercialisés sous le nom de

31. M. Mohammed El Fasi m'indique que « de nos jours encore existe dans les maisons de Fès, au premier étage, une pièce appelée *Ṣaḳlabiyya*, parce qu'elle était réservée jadis aux esclaves blancs (*Ṣaḳāliba*)».

Slavons ou Esclavons (*Ṣaḳāliba*), avaient fourni en effet au Moyen Age une abondante main-d'œuvre servile. A Ḳayrawān comme à Cordoue, les Noirs achetés au sud du Sahara servaient surtout dans l'armée. Ils collaborèrent ainsi efficacement à l'expansion ifrikiyenne en Sicile et en Italie méridionale, et ils consolidèrent à l'intérieur le pouvoir des émirs aghlabides et umayyades.

Les échanges économiques avec l'Afrique subsaharienne remontaient à la haute antiquité et se faisaient essentiellement selon deux axes: l'un suivant le littoral atlantique, et l'autre aboutissant à Zawīla au sud de la Libye; mais leur volume était modeste. L'entrée du Maghreb dans la zone arabo-musulmane donna à ces échanges, à partir du II^e/VIII^e siècle, une intensité jamais connue. L'axe principal des transactions relia dès lors Awdāghust (Tegdaoust?) à Sidjilmāsa, véritable château d'eau de distribution de l'or provenant du *Bilād al-Sūdān*. On connaît l'émerveillement du négociant-géographe Ibn Ḥawḳal[32] qui, visitant Awdāghust en 340/951, put y voir un chèque de 42 000 dinars émis sur un commerçant de cette cité par un confrère de Sidjilmāsa. Ce chèque, symbole de l'importance des affaires qui se brassaient entre les deux places, nous révèle aussi que le système bancaire, si bien étudié par Goitein pour l'Orient à travers les documents de la Geniza[33], sous-tendait également l'activité commerciale de l'Occident musulman. A partir de Sidjilmāsa les routes s'étoilaient vers Fès, Tanger et Cordoue; vers Tlemcen et Tiāret; vers Ḳayrawān et vers l'Orient. Elles se prolongeaient ensuite vers l'Europe à travers la Sicile et l'Italie, à travers la péninsule ibérique, ou plus directement, selon l'expression de C. Courtois, par « la route des îles » qui, en longeant la Sardaigne et la Corse, aboutissait en Provence[34].

Dans ce contexte d'intense circulation des personnes et des biens, le négociant opulent se doublait quelquefois d'un ambassadeur et d'un influent homme politique. C'est ce qui était justement arrivé à « Muḥammad b. ʿArafa, un homme distingué, beau et généreux, qui fut envoyé, porteur d'un précieux cadeau, après du roi du Soudan par Aflaḥ ibn ʿAbd al-Wahhāb » (208/823-258/871), l'imam de Tiāret[35]. Muḥammad b. ʿArafa, dont la fortune était immense, exerça ensuite les plus hautes fonctions dans la capitale rustumide.

L'ambassade dont il fut chargé est la plus ancienne qui nous soit connue dans les annales diplomatiques entre le Maghreb et l'Afrique subsaharienne.

32. Ibn Ḥawḳal, 1938, p. 96-97; N. Levtzion, 1968*a*; J. M. Cuoq, 1975, p. 71.
33. S. D. Goitein, 1967.
34. C. Courtois, 1957.
35. Ibn al-Saghīr, 1975, p. 340; J. M. Cuoq, 1975, p. 56.

Société et culture

Densité et variété démographique

Jamais le Maghreb médiéval n'a été autant peuplé qu'au IIIe/IXe siècle, ce qui contribue à expliquer son expansion au-delà de ses rivages. Par ailleurs, le mouvement allait alors, contrairement à ce qui se passera plus tard, vers la fixation des nomades, qui occupaient surtout le Maghreb central et les confins sahariens, et vers l'urbanisation. Les quatre grandes capitales politiques et culturelles du pays — Ḳayrawān, Tiāret, Sidjilmāsa et Fès — étaient de création arabo-musulmane. Au IIe/IXe siècle, Ḳayrawān comptait certainement quelques centaines de milliers d'habitants, et Ibn Ḥawḳal estimait que Sidjilmāsa n'était ni moins peuplée ni moins prospère[36]. La concentration urbaine n'était pas toutefois la même partout. Le Maghreb oriental, la Sicile et l'Espagne étaient les zones les plus urbanisées. On ne peut citer tous les grands centres urbains. Disons seulement, pour fixer les idées, que la population de Cordoue a pu être évaluée, au IVe/Xe siècle, à un million d'âmes[37].

La société se distinguait par sa très grande diversité. Au Maghreb le fond de la population était constitué par les Berbères, qui ont été déjà présentés au chapitre précédent et qui sont eux-mêmes très divers. L'Espagne était surtout peuplée d'Ibères et de Goths. A ces deux substrats de base étaient venus s'amalgamer, surtout au nord et au sud, divers éléments allogènes. Les Arabes, jusqu'au milieu du Ve/XIe siècle, furent numériquement peu importants. Combien étaient-ils en Ifrīḳiya ? Quelques dizaines de milliers, peut-être cent ou cent cinquante mille âmes tout au plus. Ils étaient encore moins nombreux en Espagne, et pratiquement absents du reste du Maghreb, où leur présence ne se laisse déceler qu'à Tiāret, Sidjilmāsa et Fès. Les Berbères, du Nord marocain surtout, avaient essaimé à leur tour vers la péninsule ibérique, où ils furent plus nombreux que les Arabes. A ces composantes il faut ajouter deux autres éléments ethniques dont l'importance numérique et le rôle spécifique sont encore plus difficiles à évaluer : d'un côté des Européens — des Latins, des Germains, voire des Slaves — considérés globalement comme des *Ṣaḳāliba* [Esclavons] ; et de l'autre des Noirs que nous rencontrons intimement mêlés à la vie des familles riches ou simplement aisées, et qui, comme nous l'avons déjà signalé, servaient dans les gardes personnelles des émirs.

Les couches sociales

La société de l'Occident musulman médiéval était composée, comme dans l'Antiquité toute proche, de trois catégories d'hommes : les esclaves, les anciens esclaves (généralement appelés *mawālī*) et les hommes libres de naissance.

36. Ibn Ḥawḳal, 1938, p. 96.
37. E. Lévi-Provençal, 1950-1953, vol. 3, p. 172.

Voyons d'abord les esclaves. Pratiquement absents des zones à dominante nomade et à forte structuration « tribale », leur nombre devint considérable dans les grands centres urbains. En évaluant ce nombre au cinquième de la population dans les grandes capitales d'Ifrīḳiya et d'Espagne, on a l'impression, à la lecture de nos textes, d'être au-dessous de la réalité. Comme dans les autres couches sociales, on trouve parmi eux des heureux et des malheureux. On les trouve dans les harems — favorites blanches ou noires et eunuques — comme on les trouve dans tous les secteurs de la vie économique, à tous les niveaux, depuis le riche intendant gérant la fortune de son maître jusqu'au paysan besogneux ou au domestique misérable spécialisé dans la corvée d'eau ou de bois. Mais, d'une façon générale, la condition d'esclave n'était pas enviable, malgré les garanties du *fiḳh* [loi] et les réussites exceptionnelles de certains. Leur rôle économique était cependant immense. Ils étaient les machines-outils de l'époque. On a en effet nettement l'impression, pour la partie orientale du Maghreb et pour l'Espagne, qu'une très large portion de la main-d'œuvre domestique, artisanale et rurale — surtout lorsqu'il s'agit des grands domaines englobant quelquefois plusieurs villages — était de condition servile ou semi-servile. Mais la condition d'esclave, si pénible fût-elle, n'était pas définitive. Il était possible de s'en extraire. On sait combien le Coran insiste sur les mérites de l'affranchissement. Aussi les rangs des esclaves étaient-ils, grâce aux effets cumulatifs de l'affranchissement et du rachat de la liberté, sans cesse éclaircis par le passage à une autre catégorie non moins importante : celle des *mawālī*. La mobilité sociale, qui était réelle, jouait en faveur de la liberté.

Les *mawālī* par affranchissement, quoique juridiquement de condition libre, restaient groupés autour de leur ancien maître dont ils formaient la clientèle. Sous le même nom on rencontrait aussi une foule de petites gens, des non-Arabes, qui se mettaient volontairement sous la protection d'un personnage influent — un Arabe — dont ils adoptaient la *nisba* [ascendance « tribale »] et devenaient ainsi sa *gens*. Maîtres et clients trouvaient dans les liens organiques du *walā*[38] chacun son profit : le client profitait de la protection du maître, et le maître avait d'autant plus de prestige et de puissance que sa clientèle était nombreuse.

La masse des hommes libres se scindait à son tour en deux classes : une minorité aristocratique, influente, et généralement riche, la *ḫāṣṣa;* et une majorité de plébéiens, la *ʿāmma*. La *ḫāṣṣa* était la classe dirigeante. Ses contours étaient plutôt flous. Elle groupait l'élite de naissance ou d'épée, l'élite intellectuelle, et toutes les personnes fortunées d'une façon générale. L'opulence de certains de ses représentants — tels les Ibn Humayd, une famille de vizirs aghlabides qui s'étaient immensément enrichis dans le commerce de l'ivoire — atteignait quelquefois des proportions fabuleuses. La *ʿāmma* était composée d'une foule de paysans, de petits propriétaires, d'artisans, de boutiquiers, et d'une masse de salariés qui louaient leurs bras

38. *Walā* : relations entre le maître et l'esclave ou l'ancien esclave.

aux champs comme en ville. Sur ses franges inférieures, sa misère frisait le total dénuement. Mais l'espoir de s'élever vers la *khāṣṣa* n'était pas interdit à ses membres. Aucune structuration juridique figée ne s'y opposait.

Osmose religio-raciale

Aux frontières ethniques et sociales se superposaient d'autres de nature confessionnelle qui ne suivaient pas forcément les mêmes tracés. Au moment de la conquête cohabitaient au Maghreb la religion traditionnelle, le judaïsme et le christianisme. L'islam fit des adeptes dans tous les milieux et devint, au IIIe/IXe siècle, incontestablement majoritaire. Mais si la religion traditionnelle ne subsistait plus qu'à l'état résiduel, le judaïsme et le christianisme conservèrent de nombreux adeptes parmi les autochtones. Ce sont les classiques *dhimmī*, les protégés de l'islam, jouissant, avec la liberté du culte, d'un statut fiscal et juridique à part. En Espagne ils avaient à leur tête un *comes*, appelé aussi quelquefois *defensor* ou *protector*. Sauf lors de quelques rares et courtes périodes de tension, les *dhimmī* et les musulmans avaient le même style d'existence et vivaient d'ordinaire en assez bonne intelligence, comme maintes anecdotes nous le prouvent amplement. On ne nous signale ni émeute religieuse ni ghetto. Mieux, la symbiose était quelquefois telle qu'il arrivait que certains chrétiens, du moins dans les milieux populaires, vouassent une véritable vénération aux ascètes musulmans célèbres de leur entourage. La symbiose se réalisait aussi à un niveau encore plus profond à l'intérieur des foyers. Les *ǧāriya* [esclaves épouses de musulmans] ayant conservé leurs convictions chrétiennes ou juives n'étaient pas rares en effet. Les enfants issus de ces unions mixtes suivaient, en règle générale, la religion du père. Mais on assistait quelquefois à de curieux compromis. C'est ainsi que dans certains milieux de Sicile les filles appartenaient à la confession de la mère.

L'Occident musulman médiéval avait également ignoré les préjugés de couleur. Les Arabes se considéraient certes comme supérieurs, nous l'avons déjà souligné. Mais ils se mêlaient sans préjugé aux autres races. Les *ǧāriya* noires n'étaient pas moins appréciées que les autres esclaves, et des mulâtres, ne souffrant d'aucun complexe, se rencontraient à tous les niveaux de la hiérarchie sociale. La diversité religio-raciale était ainsi inhérente à la structure de base de la cellule familiale. Dès lors, à mesure que les unions interconfessionnelles et interraciales se développèrent, les généalogies, malgré le rôle dominant conféré dans le système arabe au père, s'obscurcirent. Il est dans la nature des choses que le sang bleu se raréfie et se décolore. Bref, la société hispano-maghrébine, étonnamment tolérante dans un Moyen Age réputé fanatique, particulièrement composite et hétérogène (à ses deux extrémités), fut un tissu d'entités à la fois très spécifiques et intimement liées entre elles grâce à tout un système de relations multiples et complexes.

Langues, arts et sciences

A l'époque qui nous intéresse, on parlait plusieurs langues en Occident musulman. Il y avait d'abord les langues berbères, très différentes les unes des autres et très répandues dans tout le Maghreb, particulièrement dans les campagnes et les massifs montagneux difficilement perméables à l'arabe. Ces parlers ne purent cependant franchir la Méditerranée dans le sillage des armées. On n'en décèle en effet aucune trace en Espagne et en Sicile, où les langues locales s'étaient trouvées exclusivement confrontées à l'arabe. En Espagne avait pu se développer une langue romaine hispanique dérivée du latin et très largement usitée aussi bien dans les campagnes que dans les villes. Nous relevons également les traces d'une langue romaine ifrikiyenne qui avait dû être particulièrement courante dans les milieux chrétiens urbains[39]. Mais tous ces idiomes étaient parlés de façon exclusive. La seule langue culturelle, écrite, était l'arabe. Elle était utilisée non seulement par les musulmans, mais aussi par les *dhimmī* qui, tel le juif Maimonide[40], ont su y exprimer quelquefois une pensée particulièrement vigoureuse.

Les foyers culturels étaient nombreux. Toutes les capitales, toutes les villes importantes avaient leurs poètes, leurs *adīb* [littérateurs] et leurs *fuḳahāʾ* [théologiens]. On allait quelquefois quérir les plus fameux d'entre ces derniers — ce fut le cas de Tiāret menacée par *l'iʿtizāl* — jusqu'au fond des monts des Nafūsa. Mais nous ne sommes renseignés avec quelque précision que sur les trois foyers qui furent incontestablement les plus brillants: Ḳayrawān, Cordoue et Fès. Là, comme dans tout l'Occident musulman, les lettres étaient largement tributaires de l'Orient. On admirait les mêmes poètes et les mêmes *adīb*, et on tissait sur les mêmes métiers. La *riḥla*, le voyage qui combinait les mérites du pèlerinage et de l'étude, maintenait entre les capitales d'Occident et d'Orient un contact étroit et continu. Les Maghrébins en particulier avaient pour leurs maîtres orientaux une admiration qui frisait la superstition. Les hommes et les œuvres circulaient ainsi avec une rapidité qui nous étonne d'autant plus que les chemins étaient longs, pénibles, voire périlleux. Le meilleur exemple de la présence de la culture orientale au cœur de l'Occident musulman est peut-être le *ʿIḳd al-Farīd*, anthologie composée par l'*adīb* cordouan Ibn ʿAbd Rabbihi (246/860-328/939)[41]. On n'y trouve que des extraits d'auteurs orientaux, au point que al-Sāḥib b. ʿAbbād, célèbre vizir buyide et homme de lettres de la seconde moitié du IV^e/X^e siècle, s'écria en la consultant: « Voilà notre propre marchandise qu'on nous renvoie ! »

Pourtant Ḳayrawān, Cordoue et les autres capitales avaient aussi leurs poètes et hommes de lettres qui, sans avoir atteint la renommée des grands chantres orientaux, n'auraient quand même pas défiguré le *ʿIḳd*. Citons pour

39. T. Lewicki, 1951-1952.
40. Fameux médecin et philosophe, natif de Cordoue, mort en 1204.
41. Ibn ʿAbd Rabbihi, 1876.

Cordoue le panégyriste Ibrāhīm b. Sulaymān al-Shāmī, chantre de ʿAbd al-Raḥmān II (207/822-238/852); Faradj b. Sallām, qui fut lexicographe, poète et médecin, et qui, au cours d'un voyage en Iraq, s'était lié d'amitié avec al-Djāḥi (mort en 255/868), dont il introduisit l'œuvre en Espagne, en particulier le *Bayyān;* ainsi que ʿUthmān b. Muthannā (179/795-273/866), qui rapporta avec lui d'Orient le *Dīwān* du célèbre Abū Tammām qui fut son maître en poésie. En Ifrīḳiya aussi, dans les milieux cultivés, on avait — pas moins que dans le reste du monde musulman — le culte des vers, et tout un chacun était un tant soit peu poète. Certains princes maniaient même la rime avec bonheur: l'un d'entre eux, Muḥammad b. Ziyādat Allāh II (mort en 283/896), avait composé deux anthologies, malheureusement perdues: *Kitāb Rāḥāt al-ḳalb* et *Kitāb al-Ẓahr*. Citons aussi le *Laḳīt al-Mardjān*, la *Risālat al-Wāḥida* et le *Ḳuṭb al-Adad* — tous également perdus — de Abū 'l-Yusr al-Kātib (mort en 298/910-911), qui avait dirigé le bureau de la chancellerie pour le compte des Aghlabides puis des Fatimides. La capitale des Aghlabides avait également ses philologues, qui furent assez célèbres pour être réunis en une « classe » à part par al-Zubaydī dans ses *Ṭabaḳāt al-Naḥwiyyīn* [les classes des grammairiens]. Mais, à ce qu'on sache, la philosophie, qui en Orient commençait déjà avec al-Kindī (mort vers 256/870) à acquérir ses lettres de noblesse, n'y eut — et n'y aura du reste jamais — aucun droit de cité. La cité dédiée par Sīdī ʿUḳba à la défense de l'islam ne pouvait composer avec une liberté de pensée aussi suspecte. Cette discipline en était d'ailleurs encore à ses premiers balbutiements, avec Ibn Masarra (mort en 319/931) en particulier[42], même en Espagne où elle sera plus tard illustrée par des maîtres de renommée universelle.

Dans tout le monde musulman médiéval, on n'aimait pas seulement rimer et philosopher à l'occasion. On aimait aussi boire — certaines boissons enivrantes, tel le *nabīdh*, étaient considérées comme licites par certaines écoles de *fiḳh* —, chanter et danser, surtout à la cour et dans les milieux aristocratiques ou bourgeois. Toute une étiquette — dont la littérature se fit l'écho — fixa la conduite courtoise à suivre en pareille circonstance. L'Ifrīḳiya et l'Espagne surtout ne firent pas exception à la règle. Les *djāriya* formées dans les écoles de chant et de danse de Médine ou de Bagdad étaient très demandées, et leur prix atteignait quelquefois des sommes fabuleuses. On ne recherchait pas moins les musiciens compositeurs célèbres. L'un d'entre eux, Ziryāb (173/789-238/852), eut une fortune particulière et exerça une influence considérable. Ziryāb était un Noir. C'était un *mawlā* des Abbasides. A ce titre, il fut admis dans la célèbre école de chant et de danse dirigée par Ishāḳ al-Mawsilī (150/767-235/850). Très vite, par la maîtrise qu'il acquit et par les dons qu'il manifesta, il excita la jalousie de son maître et dut s'expatrier. Après avoir passé quelque temps à Ḳayrawān, il se rendit à Cordoue sur invitation d'al-Ḥaḳam Ier (180/796-206/822), qui envoya à sa rencontre Manṣūr, un chanteur juif de la cour. Al-Ḥaḳam mou-

42. Voir M. Asín Palacios, 1914.

rut entre-temps, et Ziryāb fut reçu par son successeur ʿAbd al-Raḥmān II (206/822-238/852) avec des égards princiers. Ziryāb bouleversa les mœurs de la cour et de la fine fleur de la société. Il apporta avec lui l'esprit courtois et le raffinement. Il apprit aux hommes et aux femmes l'art de se mettre à table, de se maquiller, de se coiffer et d'adapter toujours la toilette aux heures de la journée et aux circonstances. Sa musique, servie par certaines améliorations instrumentales de son invention, supplanta vite tous les airs anciens et traversa les siècles pour parvenir jusqu'à nous. Le *mālūf*, encore en vogue aujourd'hui au Maghreb, et le *flamenco* espagnol sont les lointains descendants de sa révolution musicale[43].

A cette époque en Espagne, les sciences n'avaient pas encore atteint leur maturité. Mais l'école de médecine de Ḳayrawān, avec des maîtres tels qu'Isḥāḳ b. ʿImrān et Ziyāb b. Khalfūn (mort en 308/920-921), était déjà d'une certaine renommée. Disons enfin que nous devons au III^e/IX^e siècle, en dehors des réalisations de l'architecture militaire ou princière, deux des plus beaux monuments de l'Islam : la mosquée de Ḳayrawān, qui est surtout l'œuvre des Aghlabides, et celle de Cordoue qui, fondée par ʿAbd al-Raḥmān I^er en 169/785, ne trouva ses proportions définitives que deux siècles plus tard sous le gouvernement du puissant « maire du Palais » Ibn Abī ʿĀmir (377/988). Rappelons aussi que la célèbre mosquée-université d'al-Ḳarāwiyyīn à Fès fut fondée en 245/859 par une Kayrawannaise.

La pensée religieuse

La culture, pendant tout le Moyen Age, fut surtout l'affaire des clercs, c'est-à-dire, lorsqu'il s'agit du monde musulman, des *fuḳahāʾ*. Au III^e/IX^e siècle, aucune école n'avait encore totalement triomphé, d'où une certaine liberté d'expression et la violence des passions. Curieusement, la capitale où cette liberté était la plus réduite fut Cordoue. On s'exprimait plus librement, comme nous le prouve Ibn al-Ṣaghīr, à Tiāret, pourtant dominée par les ibadites réputés intransigeants. Quant à Ḳayrawān, nous savons que jusqu'au milieu du III^e/IX^e siècle au moins, sa grande mosquée était ouverte aux cercles des ibadites, des sufrites et des mutazilites, qui osaient défendre et enseigner ouvertement leurs opinions « hétérodoxes » ou « hérétiques » au vu et au su des sunnites. Mais la tolérance, qu'elle fût large ou limitée, n'était naturellement pas l'indifférence. Tant s'en fallait même. Les confrontations étaient vives, véhémentes et donnaient quelquefois lieu à de violentes altercations suivies de voies de fait. Ce fut par exemple le cas d'Asad (mort en 213/828), le chef incontesté du sunnisme de son temps, qui fit se rétracter séance tenante, et à force de coups de savate, Ibn al-Farrāʿ, le chef de l'école mutazilite, qui avait osé le contredire dans son propre cercle sur le problème de la vision de Dieu dans l'au-delà[44].

43. Sur Ziryāb, voir E. Lévi-Provençal, 1950-1953, vol. 2, p. 136 et suiv.
44. M. Talbi, 1966, p. 220.

10.6. *Porte et arches aveugles de la façade ouest de la mosquée de Cordoue.*
[*Source :* © Werner Forman Archives, Londres.]

Le III^e/IX^e siècle fut en effet une époque passionnée de droit et de théologie, un vaste chantier d'édification et d'organisation du présent et du futur. Affirmations, négations, réfutations et contre-réfutations se succédaient donc, verbales et écrites, toujours véhémentes ou indignées. Les uns, les mutazilites au pouvoir à Ḳayrawān, puisaient dans l'arsenal de la dialectique, les autres, les sunnites majoritaires dans le peuple et jouant souvent l'opposition, dans celui de la tradition. Ainsi modernisme et intégrisme s'affrontaient déjà ! Nous publierons prochainement certains écrits polémiques qui nous font revivre l'ambiance à Ḳayrawān.

De quoi discutait-on ? De l'*irdjā*ʿ, c'est-à-dire de La foi et du salut. La foi est-elle seulement conviction, ou bien formulation et œuvres ? A l'arrière -plan de ce débat abstrait et métaphysique se profilaient des problèmes pratiques de politique et d'éthique. On discutait aussi naturellement du *ḳadar*, c'est-à-dire du libre arbitre et du déterminisme. Problème central et structurant de l'*iʿtizāl*, le *ḳadar* a fait couler beaucoup d'encre dans toutes les religions et toutes les philosophies sans que personne n'ait jamais réussi à résoudre vraiment la quadrature du cercle. Nous savons aujourd'hui que ce problème passionnait les foules ifrikiyennes, et que l'on se bousculait, entre autres, sous les murs du *ribāṭ* de Sūs pour assister aux joutes contradictoires. On se passionnait aussi pour une foule d'autres problèmes : les attributs de Dieu, sa vision dans l'au-delà, la nature du Coran, etc. La théologie était ainsi au cœur de tous les débats. L'atmosphère en était saturée. En un sens, le III^e/IX^e siècle fut très intellectuel.

Plus tard, à partir du milieu de ce siècle — date à laquelle Sahnūn (160/777-240/854) chassa de la grande mosquée de Ḳayrawān « les suppôts de l'hérésie » —, lorsque l'orthodoxie commença à l'emporter, les querelles ne s'apaisèrent guère. Elles surgirent, ou s'exaspérèrent, à l'intérieur du sunnisme, et les fissures ne furent pas moins graves dans les rangs des ibadites ou des sufrites.

Sur ce fond de passion, de polémique et de lutte, quelques silhouettes de grands *fuḳahāʾ* se détachent avec netteté : pour l'Espagne celle de ʿIsā b. Dīnār (mort en 212/827), de ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb (mort en 238/852), et surtout du *mawlā* berbère Yaḥyā b. Yaḥyā al-Laythī (152/769-234/849) ; et pour Ḳayrawān celles de Asad b. al-Furāt (142/759-213/828) et de son rival Saḥnūn b. Saʿīd al-Tanūkhī. Tous, sauf Asad qui fut réclamé surtout par les Hanafites, furent les artisans du triomphe du malikisme en Occident musulman. Saḥnūn surtout joua un rôle décisif dans cette évolution. Sa *Mudawwana*, monumentale somme juridique, fixa et imposa définitivement l'enseignement de Malik. Maître vénéré à son tour, Sahnūn eut un nombre impressionnant de disciples. Ils étaient, nous dit-on, près de sept cents « véritables flambeaux dans chaque ville ». Ces flambeaux éclairèrent, en dehors de l'Ifrīḳiya bien entendu, particulièrement l'Espagne. Les Espagnols se pressèrent en effet nombreux au cours de Saḥnūn. Aussi parle-t-on d'eux au III^e/IX^e siècle à Ḳayrawān comme on parlera plus tard, à Paris, des Écossais ou des Allemands, ʿIyāḍ nous cite dans ses *Madārik* les noms de cinquante-sept *fuḳahāʾ* espagnols qui avaient emporté dans leur

pays l'enseignement du maître kayrawannais et y avaient diffusé son œuvre maîtresse : la *Mudawwana*[45].

La période que nous venons de passer rapidement en revue fut décisive pour le destin du Maghreb. Cette région d'Afrique acquit à cette époque son indépendance, trouva pour ses frontières le tracé qui dans l'ensemble se maintint jusqu'à nos jours, et façonna les traits essentiels de sa physionomie culturelle et spirituelle.

45. M. Talbi, 1962.

CHAPITRE 11

Le rôle du Sahara et des Sahariens dans les relations entre le Nord et le Sud

Tadeusz Lewicki

Dans le présent chapitre, nous allons étudier l'histoire du Sahara et le rôle que ce désert a joué dans les relations entre l'Afrique du Nord et le Soudan du IIe/VIIIe au VIe/XIIe siècle. Les sources d'information dont nous disposons pour retracer le passé du Sahara à cette époque sont uniquement, si l'on met de côté l'archéologie et la tradition, les sources écrites d'origine arabe. Les informations qu'ils nous offrent sur le Sahara apparaissent seulement au IIe/VIIIe siècle et sont à l'origine très rares. C'est seulement au IVe/Xe siècle qu'elles deviennent plus fréquentes, pour atteindre leur apogée au Ve/XIe et au VIe/XIIe siècle avec deux grandes œuvres géographiques d'al-Bakrī et d'al-Idrīsī, riches en données sur le Sahara et le Soudan[1].

Écologie et population

Les limites du Sahara sont assez vagues, vu qu'au nord comme au sud le passage au désert se fait en général progressivement. Cependant, en tenant compte des divers facteurs géographiques (surtout du climat), on peut définir les limites du Sahara de la façon suivante: à l'est, la limite naturelle du Sahara (y compris le désert libyen) est le Nil et à l'ouest l'océan Atlantique. Au nord, le Sahara atteint le plateau libyen, le désert des Syrtes, le Djabal Nafūsa, le Shoṭṭ Djarīd, le Shoṭṭ Melghīr, l'Atlas saharien et le Wādī Darʿa,

1. Pour cette raison, on dépasse quelque peu les limites chronologiques établies pour ce volume.

en embrassant de cette façon les centres commerciaux du nord du Sahara, comme Fezzān, Ghadāmes, Wādī Rīgh, Wargla et Sidjilmāsa, qui ont prospéré du commerce avec le « pays des Noirs » (*Bilād al-Sūdān*). Quant à la limite méridionale du Sahara, elle passe approximativement par l'embouchure du Sénégal, par le sommet de la boucle du Niger et par le Tchad (en embrassant l'Ennedi), pour aller rejoindre le Nil vers le 16° de latitude nord. La sécheresse de l'air et le manque d'eau, qui sont les phénomènes fondamentaux du climat saharien, font que les pâturages du Sahara sont très épars et les palmeraies et les centres de jardinage plutôt insignifiants, à l'exception du Sahara septentrional. Ces conditions ont contribué au fait que la population de ce désert était, dans tout le haut Moyen Age, comme elle l'est aujourd'hui, peu nombreuse et que les énormes domaines sahariens, comme par exemple le Madjābat al-Kubrā dans l'ouest du Sahara et le désert libyen, étaient, à de rares exceptions près, complètement dépeuplés. Cependant, malgré ces faits, le Sahara n'était pas seulement une barrière, mais aussi un lien entre les pays de l'Afrique septentrionale et le Soudan. En effet, il jouait un rôle extrêmement important dans les relations, surtout commerciales, entre le Nord et le Sud. Les pistes caravanières, rares et difficiles, traversant ce désert, étaient fréquentées, à l'époque musulmane, par des commerçants originaires du Maghreb, de l'Ifrīḳiya, de l'Égypte et des différents centres commerciaux du Sahara septentrional. Le rôle principal dans ce commerce entre les pays du Nord et le Soudan était joué justement par les négociants nord-africains et égyptiens, à côté des commerçants berbères-ibadites provenant du *Bilād al-Djarīd* et de Sidjilmāsa.

La population du Sahara était composée, du II^e/VIII^e au VI^e/XII^e siècle, d'éléments très divers. Le Sahara occidental et central était habité par les peuples d'origine berbère métissés quelquefois de sang noir africain. Quant au Sahara oriental, y compris le désert libyen, sa partie septentrionale était occupée aussi par les gens d'origine berbère, tandis que sa partie méridionale était peuplée par les peuples négroïdes appartenant aux différents groupes tubu, comme les Zaghāwa, les Teda et les Dawa. Ces peuples atteignaient au nord les oasis de Kufra et de Taïzerbo, c'est-à-dire environ 26° de latitude. Il est à noter que certains faits d'anthropologie et de culture tubu suggèrent un important métissage libyco-berbère. Ajoutons encore qu'il ne manquait pas dans le Sahara, à l'époque dont nous nous occupons dans ce chapitre, d'Arabes parmi lesquels se trouvaient des éléments citadins et des bergers nomades.

La population berbère du Sahara, qui a joué un rôle extrêmement important dans l'établissement des relations entre l'Afrique du Nord et l'Égypte d'une part, et le Soudan d'autre part, appartenait à deux branches berbères, à savoir celle des Ṣanhādja et celle des Zanāta. Les Ṣanhādja étaient surtout des nomades éleveurs de chameaux, d'ovins et de caprins. Quant aux Zanāta et aux autres groupements berbères apparentés à cette branche, comme par exemple les Mazāta et les Lawāta, elles étaient en partie nomades et en partie sédentaires. Ce sont des fractions de ces groupements qui ont fondé, probablement à une époque postérieure à la domination romaine, les belles oasis de Sūf, de Wādī Rīgh, de Wargla, de Tidikelt et de Tūwāt dans le Sahara algérien.

Ces gens étaient des puisatiers expérimentés qui y ont creusé les canaux souterrains de captage et d'adduction de l'eau nommés *ḳanāt* en arabe classique et *foggāra* en arabe dialectal du sud algérien. Ils y ont également creusé des puits artésiens. Ces deux méthodes sont très anciennes dans l'Afrique du Nord et le procédé de creuser les puits artésiens nous a été décrit au VIIIe/XIVe siècle par l'historien arabe Ibn Khaldūn, qui mentionne de tels puits dans les bourgades de Tuwāt, de Gurāra, de Wargla et de Rīgh[2]. Il paraît que les Zanāta, que l'invasion arabe a trouvés dans la Tripolitaine, ont appris l'art de creuser les *foggāra* et les puits artésiens des anciennes populations libyco-berbères du Sahara oriental. Quant aux puits artésiens des oasis égyptiennes, ils sont mentionnés, entre autres, par Olympiodor, écrivain grec du Ve siècle de l'ère chrétienne. Notons encore qu'Hérodote (Ve siècle avant l'ère chrétienne) fait mention de l'abondance et de la fécondité des palmiers qui croissent à Augīla (Awdjīla) et chez les Gara-mantes du Fezzān.

A l'époque dont nous nous occupons ici, seuls les Tubu de la moitié méridionale du Sahara oriental adhéraient encore à leur religion traditionnelle. Tous les autres Sahariens, sauf peut-être un certain nombre de Zanāta judaïsés du Sahara du Nord, se sont convertis au fur et à mesure à l'islam. L'islamisation des Berbères habitant le Sahara a commencé déjà dans la première moitié du IIe/VIIIe siècle. Selon Ibn Khaldūn, le groupe de Ṣanhādja lamtūna qui nomadisait dans le Sahara occidental n'embrasse l'islamisme que quelque temps après la conquête de l'Espagne par les Arabes, c'est-à-dire dans la première moitié du IIe/VIIIe siècle[3]. Les paroles d'Ibn Khaldūn trouvent une confirmation dans un passage du traité géographique d'al-Zuhrī (vers 546/1150) d'après lequel *al-Murābiṭūn* [les Almoravides], c'est-à-dire les Lamtūna du Sahara occidental, se sont convertis à l'islam pendant le règne du calife Hishām ibn ʿAbd al-Malik (105/724-125/743), en même temps qu'eut lieu la conversion à l'islam des habitants de l'oasis de Wargla[4].

Il est très probable que les Ṣanhādja et les Zanāta du Sahara aient à l'origine adopté, comme les Berbères de l'Afrique du Nord, l'islam orthodoxe. Mais plus tard, quand les Berbères nord-africains ont rejeté le sunnisme à cause de l'oppression politique et fiscale des califes umayyades et se sont, vers le milieu du IIe/VIIIe siècle, ralliés (surtout les groupes issus des Zanāta) à deux sectes kharidjites ennemies de la *sunna*, à savoir celle des sufrites (qui représentaient les tendances radicales) et celle des ibadites (aux tendances plus modérées), les Zanāta sahariens se sont joints aussi, au moins en partie, à ces deux sectes. Les Sahariens issus de Ṣanhādja, qui étaient vaguement musulmans dès le IIe/VIIIe siècle, ne devinrent orthodoxes que vers le milieu du Ve/XIe siècle, grâce à la propagande almoravide. Quant aux Berbères qui tiraient leur origine des Zanāta et qui habitaient les bourgades du Sahara tripolitain, de Sūf, de Wādī Rīgh et de Wargla, ils se sont ralliés de très bonne heure à l'ibadisme, religion adoptée par leurs frères de la Berbérie orientale

2. Ibn Khaldūn, 1925-1926, vol. 3, p. 286.
3. *Ibid.*, vol. 2, p. 65; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 327.
4. Al-Zuhrī, 1968, p. 181; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 99.

11.1. *Le Sahara.*
[*Source :* I. Hrbek.]

et centrale, qui y ont créé plusieurs imamats ou États, en commençant par un petit imamat fondé en l'an 125/743 par des Hawwāra, des Nafūsa et des Zanāta dans le nord-ouest de la Tripolitaine, et finissant par l'imamat rustumide de Tāhert, dont le premier chef, ʿAbd al-Raḥmān ibn Rustum, fut élu imam en 162/776-777. Cet imamat subsista jusqu'en 297/909, date à laquelle il tomba devant l'armée d'Abū ʿAbd Allāh al-Shiʿī, qui fonda sur les ruines de cet État, ainsi que sur celles d'autres États musulmans d'Afrique du Nord, le puissant Empire fatimide[5].

Tous les Berbères ibadites de l'Afrique du Nord ont reconnu la suprématie de l'imamat de Tāhert qui embrassait, dans le sud, les oasis de Wādī Rīgh et de Wargla. C'est à Sadrāta, une ville située dans l'oasis de Wargla, que s'enfuit le dernier imam rustumide de Tāhert, après la conquête de cette dernière ville par l'armée fatimide ; on y a songé pendant un certain temps à la reconstitution de l'imamat ibadite.

Les Miknāsa, qui ont adopté les croyances sufrites, se sont établis dans le Tafilālet (dans le sud-est du Maroc actuel), où ils ont fondé un petit État sufrite, dont la capitale devint la ville de Sidjilmāsa, fondée en 140/757-758. Cette ville, qui était gouvernée par la dynastie des Banū Midrār et qui était située à l'entrée du désert, devint bientôt un grand centre de commerce avec le Soudan, où les chefs sufrites régnèrent jusqu'au milieu du IVe/Xe siècle. En dépit des différences dogmatiques, les rapports entre la dynastie ibadite de Tāhert et les princes sufrites de Sidjilmāsa étaient très amicaux. Les sources arabes notent en effet une alliance par mariage entre ces deux dynasties, à la fin du IIe/VIIIe et au début du IIIe/IXe siècle. C'est sans doute le rôle croissant que la ville de Sidjilmāsa joua dans le commerce transsaharien qui fut la cause de ce rapprochement.

Enfin, certains groupes de Zanāta habitant dans le sud-ouest de l'Algérie actuelle et dans les bourgades sahariennes se sont ralliés à la secte musulmane de Muʿtazila ou Wāṣiliyya, opposée à l'islam orthodoxe de même que les kharidjites[6]. On peut supposer que le domaine occupé par les Zanāta mutazilites embrassait d'un côté les hauts plateaux situés au sud de Tiāret et de l'autre la région du Mzāb, dont les habitants étaient wasilites avant leur conversion à l'ibadisme.

La ville de Sidjilmāsa dans le Tafilālet, capitale de l'État sufrite des Midrarites, était l'un des terminaux d'une route caravanière qui liait l'Afrique du Nord à l'ancien royaume de Ghana, « pays de l'or » des géographes arabes médiévaux. Par-là passait une voie commerciale vers la ville de Tāhert (aujourd'hui Tiāret), capitale de l'imamat ibadite des Rustumides, qui devint dès le règne du premier imam, entre 160/776-777 et 168/784-785, un centre politique et économique important. Ce marché considérable attirait non seulement de nombreux commerçants nord-africains, ibadites ou non, mais aussi d'entreprenants marchands arabes de Ḳayrawān, de Baṣra et de Kūfa. Nous le savons grâce à Ibn al-Ṣaghīr, historien de Tāhert, qui écrivait

5. Voir chapitre 3 ci-dessus et chapitre 12 ci-après.
6. Voir chapitre 10 ci-dessus.

au début du IV^e/X^e siècle[7]. Une piste reliant Tāhert au Soudan occidental passait par Sidjilmāsa pour arriver au Ghana. Une autre voie reliait Tāhert à la ville de Gao; elle était déjà en usage avant la mort de l'imam rustumide ʿAbd al-Wahhāb en 208/823[8]. Il semble que cette dernière passait par les oasis de Wādī Rīgh et de Wargla, qui participaient aussi au commerce soudanais de Tāhert. Les ibadites sahariens continuaient de s'occuper du commerce avec le Soudan même après la chute de l'État des Rustumides en 297/909.

Aux côtés des marchands ibadites de Wādī Rīgh et de Wargla, les ibadites de Ghadāmes et de Zawīla (dans le Fezzān) organisaient, avec l'aide des marchands ibadites du Bilād al-Djarīd (dans la Tunisie du Sud) et des commerçants originaires du Djabal Nafūsa, des expéditions lointaines vers différentes contrées soudanaises. Les commerçants berbères s'occupant de ces relations appartenaient en général aux différentes fractions des Zanāta. Quant aux Sahariens de la souche sanhādja, ils servaient souvent de guides et de convoyeurs aux caravanes équipées par les commerçants nord-africains de Sidjilmāsa, de Tāhert, de Tlemcen, de Ḳayrawān ou de Tripoli, caravanes dont la sécurité était assurée par les chefs sanhādja d'Awdāghust, de Tādmekka ou d'ailleurs.

Après cette revue rapide de la situation ethnique, religieuse et économique des populations sahariennes, penchons-nous sur l'histoire des régions particulières du Sahara à l'époque traitée dans ce volume.

Le désert libyen

Quatre oasis du désert libyen, à savoir Khārja, Dākhla, Farāfra (Farfārun des géographes arabes médiévaux) et Baḥriyya (Bahnāsat al-Wāh) formaient, dès la conquête arabe de l'Égypte, un petit État musulman gouverné par la dynastie al-ʿAbdūn dont l'origine remonte aux Berbères lawāta. Cet État a été mentionné pour la première fois dans la deuxième moitié du VIII^e siècle (qui correspond au III^e siècle de l'hégire) par le géographe et astronome al-Fazārī. Il l'appelle ʿAmal Wāh ou « pays des oasis »[9]. Plus tard, vers le milieu du IV^e/X^e siècle, al-Masʿūdī donne une brève description du « pays des oasis » basée sur un récit fait en 330/941-942. Un prince berbère nommé ʿAbd al-Malik ibn Marwān, qui avait sous ses ordres plusieurs milliers de chevaliers, y régnait. Outre les Berbères lawāta, il y avait dans le « pays des oasis » une nombreuse population chrétienne d'origine copte ainsi que des nomades arabes appartenant à la *ḳabīla* des Banū Hilāl. Les princes de cet État résidaient dans deux quartiers de Dākhla, dont l'un s'appelait al-Ḳalamūn et l'autre al-Ḳaṣr. Plusieurs voies reliaient le « pays des oasis » aux différentes villes d'Égypte d'un côté et à l'oasis de Santarīya (Sīwa) de

7. N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 24.
8. *Ibid.*, p. 25.
9. Al-Masʿūdī, 1861-1877, vol. 4, p. 39; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 32.

l'autre. Les oasis renfermaient beaucoup de dattiers, divers arbres fruitiers ainsi que des mines d'alun[10].

Une route de dix jours de marche reliait l'oasis de Bahnāsat al-Wāh (Baḥriyya) à l'oasis de Santarīya ou Sīwa (ancien ammonium) qui était, du IVe/Xe au VIe/XIIe siècle, la jonction de toutes les routes occidentales. La plus importante reliait Santarīya à l'Égypte d'un côté, au Maghreb et au Kawār de l'autre. Al-Idrīsī parle d'une voie qui liait Santarīya au port de Lakka (à l'est de Tobrouk), et ajoute que Santarīya était riche en palmiers et en arbres fruitiers. Il paraît que Santarīya est restée longtemps indépendante de l'Égypte. C'est seulement au VIIe/XIIIe siècle qu'elle a été annexée à la province d'Alexandrie[11].

Dans la partie la plus reculée du « pays des oasis » se trouvait un canton très riche, appelé Wāh Ṣebrū (« l'oasis de Ṣebrū »), dont l'accès était très difficile et où, au Ve/XIe siècle, « jamais personne n'a pu arriver, à l'exception de quelques voyageurs qui s'étaient égarés dans le désert[12] ». L'auteur anonyme du traité géographique intitulé *Kitāb al-Istibṣār*, composé en 587/1191, ajoute que ce canton qu'il appelle Wāh Dbr (ce qui n'est qu'une déformation de Ṣebrū) était très riche en dattiers, en céréales et en toutes sortes de fruits, ainsi qu'en mines d'or[13]. Ce dernier fait n'est, à notre avis, qu'une allusion au commerce de l'or avec le Soudan occidental, d'où l'or arrivait jadis en Égypte. Beaucoup plus précis sont les renseignements fournis par al-Idrīsī, qui parle des ruines d'une ville jadis florissante et peuplée nommée Shebrū ou Shebrō, où il n'y avait que quelques palmiers et où les Arabes pénétraient dans leurs excursions. Au nord-est de cette ville se trouvait un lac sur les bords duquel campaient des gens appelés Kawār (Tubu ?) nomades. Au nord de ce canton étaient situées l'oasis de Santarīya (Sīwa) et la ville de Zāla (Zella)[14].

En regardant une carte du désert libyen, on voit que la seule oasis importante de ce désert, dont la position correspond exactement aux données des anciens géographes arabes sur Sebrū (Ḍbr, Shebrū) (ce nom provient apparemment du copte *tchobro*, « village »), est le groupe de Kufra. L'eau y abonde ; elle s'étale en marais et en lacs qui arrosent les riches plantations. On y cultive des dattiers, des figuiers, des citronniers ainsi que des céréales. Les habitants actuels appartiennent aux Zāwiya, Berbères arabisés, venus du Nord vers le milieu du XIe/XVIIe siècle. Les conquérants y trouvèrent un peuple non musulman (Kufra ; *Kufara'*, « infidèles ») appartenant aux Tubu, qui avait créé un petit État. Après la conquête de Kufra par les Zāwiya, les Tubu locaux se retirèrent dans le massif du Tibesti, à moins qu'ils n'aient été anéantis par les nouveaux venus. Il ne reste aujourd'hui de ce peuple, dans les oasis de Kufra, que quelques centaines de personnes d'origine tubu, totalement islamisées et subordonnées aux Arabes. Quant au lac mentionné par

10. Al-Masʿūdī, 1861-1877, vol. 3, p. 5052-.
11. Al-Idrīsī, 1866, p. 41-42 ; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 126.
12. Al-Bakrī, 1911, p. 15-17 ; traduction 1913, p. 38-40.
13. Kitāb al-Istibṣār, 1852, p. 33-36.
14. Al-Idrīsī, 1866, p. 41 ; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 125.

al-Idrīsī situé à Shebrū au pied d'une montagne inaccessible, on le retrouve au pied du Djabal Buzeima (Bzēma) dans l'oasis du même nom[15].

C'est probablement par l'oasis de Kufra que passait une ancienne voie caravanière qui reliait, avant le IV^e/X^e siècle, l'Égypte au Ghana, et à laquelle fait allusion Ibn Ḥawḳal dans la deuxième moitié du IV^e/X^e siècle. Cette voie était utilisée antérieurement au temps d'Aḥmad ibn Ṭūlūn (254/868-270/884). Il paraît que cette piste, après s'être avancée jusqu'à Kufra, prenait ensuite la direction de Wādī al-Namūs et de Wādī al-Kabīr pour pénétrer au Fezzān et de là à Kawār, à Gao et enfin au Ghana[16]. C'est probablement de la même route que parle Ibn al-Faḳīh (*ca.* 290/903) dans un passage de son traité extrait vraisemblablement d'une source plus ancienne: «Pour aller de Ghāna en Égypte, on se rend chez un peuple du nom de Kāw-Kāw (Gao), puis chez un peuple du nom de Maranda, puis chez un peuple du nom de Murrawāt et de là aux oasis d'Égypte à Malsāna[17].» Maranda est Marandet, point d'eau important au sud d'Agadès. Quant à Malsāna, on doit probablement identifier ce lieu avec la montagne de ʿAlsānī ou ʿAlsānā d'al-Idrīsī, identique, selon toute vraisemblance, au plateau du Gilf Kabīr situé à l'ouest de Dākhla.

Dix jours de marche, à travers une plaine de sable où l'eau était très rare, séparaient Santarīya (ou Sīwa) du groupe d'oasis de Awdjīla (Augīla des Anciens), célèbre pour ses dattiers. A ce groupe appartenaient, outre l'oasis de Awdjīla proprement dite, la ville et l'oasis de Djālū (Djalo). La capitale de ce canton était, selon al-Bakrī, la ville d'Arzākīya, qui renfermait plusieurs mosquées et bazars. Tout le canton était couvert de villages, de dattiers et d'arbres fruitiers. On exportait les dattes de Awdjīla à la ville de Adjadābīya (Adjedabia). La population de Awdjīla était sans doute d'origine berbère et se composait probablement de fractions des Lawāta, comme la population de Santarīya et de Barḳa. Les descendants des anciens habitants, Berbères d'ethnie et de langue, portent aujourd'hui le nom de Awdjīlī. Al-Idrīsī souligne que la capitale de Awdjīla, quoique petite, était bien peuplée et que ses habitants se livraient à un commerce actif. En effet, Awdjīla était un carrefour de plusieurs voies commerciales et un centre important situé sur une route menant au Soudan. Par cette oasis on pénétrait «dans la majeure partie du pays des Noirs, comme par exemple dans le Kawār et le Kāw-Kāw [Gao][18]».

Nous ne savons rien sur l'histoire de Awdjīla dans les premiers siècles de l'Islam. Il n'est pas impossible qu'elle soit restée indépendante. Plus tard, du III^e/IX^e au VI^e/XII^e siècle, elle faisait déjà partie de la province arabe de Barḳa.

A l'ouest de l'oasis de Awdjīla et de la province de Barḳa s'étendait la province de Surt (ou Sirt) qui embrassait toute la partie orientale de la Tripolitaine. C'est un pays saharien où le désert, connu sous le nom de désert syrtique, s'approche jusqu'à la Grande Syrte. Cette province devait son nom

15. Voir T. Lewicki, 1939, 1965*a*. Sur les migrations des Tubu, voir J. Chapelle, 1957.
16. Ibn Ḥawḳal, 1938, p. 61; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 45.
17. Ibn al-Faḳīh, 1885, p. 68; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 27.
18. Al-Idrīsī, 1866, p. 132; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 129.

à celui de Surt, une grande ville possédant une mosquée, quelques bazars, entourée de dattiers et dont les habitants, qui s'adonnaient au commerce, parlaient « une espèce de dialecte qui n'était ni arabe, ni persan, ni berbère, ni copte[19] ». On se demande si ce n'était pas l'ancien punique.

La province de Surt embrassait, pendant cette période, deux districts, dont le premier, à savoir Surt proprement dit, correspondait à la zone littorale, tandis que le deuxième, le Waddān (du nom d'une ville appartenant à l'oasis moderne de Djofra), occupait la zone intérieure. Le premier de ces districts est connu sous le nom d'*arḍ Surt* [pays de Surt], tandis que le Waddān était considéré encore du IIIe/IXe au VIe/XIIe siècle comme un district (*ʿamal*) et un pays (*arḍ*) à part. Ces deux régions de la province de Surt étaient peuplées par le groupe berbère des Mazāta qui avait pour voisins les Lawāta de Barḳa et les Hawwāra établis dans la Tripolitaine centrale. La limite occitentale du territoire des Mazāta passait près de Tawargha (actuelle Tawurgha), tandis que dans le sud leur habitat s'étendait jusqu'au-delà du Djabal al-Sawdā (Djabal Sōda), dont la population était, au IIIe/IXe siècle, en guerre avec les Mazāta. Ces derniers formaient jadis la majorité des habitants de Waddān, où l'on note pourtant aussi la présence de deux fractions arabes. La ville désertique de Tādjrift était peuplée par les Mazāta mêlés aux Arabes. L'oasis de Zalhā (ou Zella) faisait à cette époque aussi partie du territoire des Mazāta, comme il est fait mention dans un passage de l'ouvrage d'al-Bakrī[20].

Les Mazāta de la Tripolitaine orientale se rallièrent de bonne heure à l'ibadisme. En effet, le district de Surt constituait une des provinces de l'État ibadite éphémère fondé en Tripolitaine par l'imam Abū ʿl-Khaṭṭāb ʿAbd Allāh ibn al-Samḥ al-Maʿāfirī (131/748-749 – 135/752-753). L'ibadisme a subsisté encore longtemps dans la Tripolitaine et les Mazāta continuaient à le professer jusqu'à la fin du IIIe/IXe siècle. La ville de Waddān a été conquise en 26/646-647 par un officier arabe nommé Buṣr ibn ʿAbī Arṭāt, qui a imposé aux habitants de ce pays un tribut lourd de trois cent soixante esclaves. Quand les gens de Waddān refusèrent plus tard de payer ce tribut, le célèbre ʿUḳba ibn Nāfiʿ conduisit une nouvelle expédition contre ce territoire en 46/666-667, et après avoir puni le roi, se fit payer de nouveau ce tribut[21]. Waddān était reliée par une voie à Maghmadās (Macemades Selorum des Anciens), située sur la côte méditerranéenne, et à Djarma (ancienne Garama). C'est sans doute par cette route que l'on importait les esclaves qui formaient le tribut payé aux Arabes par les gens de Waddān. Il s'agissait de captifs noirs provenant du pays de Kawār, du Tibesti et du Kānem. Le transport de ces captifs se faisait probablement par la même route que, selon Hérodote, les anciens Garamantes empruntèrent pour donner la chasse aux Troglodytes éthiopiens[22]. Le commerce de Waddān avec le « pays des Noirs » se faisait au cours de toute la période ; la voie Waddān-« pays des Noirs » traversait la ville de Zawīla dans le Fezzān.

19. Al-Bakrī, 1911, p. 11.
20. *Ibid.*, p. 11-12.
21. Ibn ʿAbd al-Ḥakam, dans N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 12-13.
22. Voir Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. II, chapitre 20.

Une autre route qui reliait Waddān à Awdjīla traversait la ville de Zalhā (Zella), qui possédait une grande quantité de dattes. C'était aussi une station située sur la route menant de la Tripolitaine du Nord au Fezzān et au « pays des Noirs ». D'après al-Bakrī (qui reprend probablement ce texte de Muḥammad Ibn al-Warrāḳ), cette localité était habitée par les Mazāta[23]; cependant al-Idrīsi, qui appelle ce lieu Zāla, fait savoir que ses habitants appartenaient aux Hawwāra, ajoutant qu'ils étaient commerçants[24].

Les sources arabes ne parlent pas beaucoup de Ḥammāda al-Ḥamrāʾ et des montagnes qui l'entourent, à l'exception d'al-Bakrī qui donne la description de la voie qui conduisait de la ville commerçante de Djādū (Djado ou Giado), capitale de la partie orientale du Djabal Nafūsa, à la ville de Zawīla, entrepôt important des caravanes situé sur la route menant au pays de Kawār et vers les autres « pays des Noirs »[25]. Or on marchait pendant trois jours à travers un désert avant d'arriver à Tīrī ou Tīrā, une localité située sur le flanc d'une montagne et comprenant beaucoup de dattiers[26].

Sur les confins ouest de Ḥammāda al-Ḥamrāʾ, entre ces plateaux et le Grand Erg oriental, se trouve l'oasis saharienne et la ville de Ghadāmes (Ghadāmis). Cet endroit qui, déjà dans la haute antiquité, était la station importante du désert (Cydamus ou Kidamē des Anciens), devait son importance à sa situation géographique. Elle était en effet la porte par laquelle passaient les marchands qui se rendaient de la Tripolitaine au « pays des Noirs ». La route qui unissait la ville commerciale de Sharūs dans le Djabal Nafūsa avec le pays de Takrūr passait par Ghadāmes. On montre, encore aujourd'hui, aux environs de Sharūs, une piste qui conduit à Ghadāmes et qui porte le nom de *tarīḳ al-Sūdān* [piste du Soudan]. C'est sans doute de cette piste que parle Yāḳūt (d'après une source du VI^e/XII^e siècle) et qui se dirigeait vers le canton appelé Zāfunu (Diafunu), situé dans le Haut Sénégal[27]. Al-Bakrī a décrit une route qui partait de Tripoli et traversait le Djabal Nafūsa et Ghadāmes pour aboutir enfin à la ville de Tādmekka au Soudan occidental[28]. Il est vraisemblable que cette voie traversait, après avoir quitté Ghadāmes, le territoire des Berbères azḳār (aujourd'hui Tassili-n-Ajjer), qui était éloigné de dix-huit journées de marche de Ghadāmes, à en croire al-Idrīsī[29].

23. Al-Bakrī, 1911, p. 12; 1913.
24. Al-Idrīsī, 1866, p. 41-42; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 129.
25. Al-Bakrī, 1911, p. 10; 1913, p. 26-27; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 63-64.
26. Le mot *tira* signifie en berbère « écriture ». Cependant, on peut obtenir, par l'addition d'un point à la troisième lettre arabe de cette appellation, un autre mot berbère, à savoir *tīẓī* qui signifie « coteau ». C'est peut-être Mizda (ancien Musti vicus), une station située sur la plus courte voie conduisant de la ville de Tripoli et du Djabal Nafūsa au Fezzān. D'après les chroniques ibadites, le *manzil* [station] de Tīrī existait déjà au III^e/IX^e siècle; à cette époque il y avait une population ibadite.
27. N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 170-172. Sur Zāfūnu, voir T. Lewicki, 1971*a*.
28. Al-Bakrī, 1911, p. 182; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 86.
29. N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 121; J. M. Cuoq, 1975, p. 153. Les Azḳār sont les Berbères nomades du Fezzān ou les Touareg adjdjer. Al-Idrīsī, 1866, p. 36.

Les habitants de Ghadāmes s'adonnaient depuis l'Antiquité à une agriculture limitée (on y cultivait surtout les dattes) et également au commerce transsaharien. Cette ville apparaît de très bonne heure dans les sources arabes médiévales. En effet, l'historien arabe Ibn ʿAbd al-Ḥakam parle de la prise de Ghadāmes par le général arabe ʿUḳba ibn Nāfiʿ en 46/667[30]. La population de cette ville était formée de plusieurs fractions berbères dont une, les Tināwuta, est citée déjà au IIe/VIIIe siècle. La langue berbère est d'ailleurs toujours en usage à Ghadāmes.

Il paraît que les habitants de Ghadāmes, convertis au christianisme dès le VIe siècle, adoptèrent de très bonne heure les doctrines ibadites, apparemment à la même époque que leurs voisins du nord, c'est-à-dire les Nafūsa qui habitaient le Djabal Nafūsa actuel et avec lesquels ils étaient en relations étroites. Au début du IIIe/IXe siècle, ses habitants s'orientèrent vers les doctrines dissidentes (des sectes ibadites de Khalafīya et de Nukkār) et l'ibadisme-wahbisme pur n'y fut rétabli que grâce à une intervention militaire des Nafūsa. A cette époque, la population de Ghadāmes était gouvernée par les *mashāyikh* (cheikhs) ibadites[31].

A une faible distance à l'est de Ghadāmes sont situées l'oasis et la ville de Daradj (dans les chroniques ibadites Dardj ou Adradj), important centre berbère ibadite. Il n'est pas impossible que Dardj doive son nom au rameau tanāta des Banū Idradj (c'est ainsi que l'on doit corriger la graphie erronée Tdrdj) mentionné par Ibn Ḥawḳal à côté des Waradjma, des Banū Būlīt et d'autres groupes zanāta de la Tunisie du Sud[32]. Ajoutons encore qu'une route passant par Sināwan et Dardj reliait Ghadāmes à la ville de Nālūt (ou Lālūt) située dans la partie occidentale du Djabal Nafūsa.

Entre Fezzān et lac Tchad

Dans le sud de la Tripolitaine se trouve la grande région désertique du Fezzān, un groupe d'oasis compris entre la Ḥammāda al-Ḥamrāʿ et les avancées du Tibesti au nord, le Tassili-n-Ajjer à l'ouest et le désert libyen à l'est.

Quant à l'ancienne civilisation des Garamantes, elle n'a pas disparu avant la conquête arabe du Maghreb, et on a aujourd'hui des raisons de penser (en se basant sur la datation de certaines fouilles par carbone 14) que cette civilisation n'a été détruite qu'entre le IIe/VIIIe et le IVe/Xe siècle par les conquérants arabes. On est porté à croire que la cause principale de la chute de la civilisation garamantique est l'expédition du victorieux général arabe Ibn al-Ashʿath qui a conquis, en 145/762-763, le royaume de Zawīla dans le Fezzān oriental et qui a massacré les habitants de la capitale. Il faut souligner d'ailleurs que le royaume de Zawīla survécut à ce choc et qu'il existait vers la fin du IIIe/IXe siècle comme un État indépendant.

30. Ibn ʿAbd al-Ḥakam, 1947; voir N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 12.
31. Encore au VIIIe/XIVe siècle, les habitants de Ghadāmes professaient les doctrines ibadites. Aujourd'hui ils sont tous sunnites fervents.
32. Ibn Ḥawḳal, 1964, p. 104; T. Lewicki, 1959.

Le royaume de Zawīla n'embrassait qu'une partie seulement du Fezzān oriental actuel. Il a été fondé vers la fin du I^er/VII^e siècle ou bien au commencement du II^e/VIII^e siècle[33]. Quant à tout le reste du Fezzān, il formait, entre le II^e/VIII^e et le VI^e/XII^e siècle, un royaume à part, héritier de celui des Garamantes qui apparaît chez les auteurs arabes médiévaux sous le nom de Fazzān[34].

Dans les sources arabes, cet État apparaît déjà en 46/666-667. En effet, nous lisons dans l'œuvre historique d'Ibn ʿAbd al-Ḥakam que ʿUḳba ibn Nāfiʿ se dirigea, après avoir conquis la ville de Waddān, vers la ville de Djarma (Djerma), capitale du grand Fezzān, dont le roi se soumit et dont les habitants se convertirent à l'islam. Ensuite, ʿUḳba ibn Nāfiʿ se dirigea vers les autres « châteaux » du Fezzān, en poussant jusqu'au plus éloigné, côté sud[35].

A partir de la fin du II^e/VIII^e siècle, les habitants du Fezzān devinrent ibadites et reconnurent, dès l'origine, la suprématie des imams rustumides de Tāhert. Cependant, pendant quelque temps, ils furent partisans de l'hérétique ibadite Khalaf ibn as-Samḥ. Au temps d'al-Yaʿḳūbī (à la fin du III^e/IX^e siècle), le Fezzān formait un vaste État qui était gouverné par un chef indépendant (*rāʿīs*).

Al-Yaʿḳūbī fait aussi mention de la capitale du Fezzān, qui était une grande ville[36]. Il s'agit sans doute de Djarma, qui fut florissante plusieurs centaines d'années, jusqu'au VI^e/XII^e siècle. A cette époque il y avait aussi, dans le Fezzān, à côté de Djarma, une autre ville considérable, Tassāwa (Tessaoua), que les Noirs (Fezzanais ?) appelaient, d'après al-Idrīsī, « Djarma la Petite »[37]. Les sources arabes mentionnent aussi d'autres localités situées dans le Fezzān. Al-Bakrī signale parmi ces localités une ville appelée Tāmarmā, située sur la piste menant à Djādū dans le Djabal Nafūsa. Elle nous est complètement inconnue. Nous croyons qu'il faut corriger son nom et dire Tāmzawā, c'est-à-dire Tamzaua (Tamséua) comme nos cartes l'indiquent. Les sources ibadites la connaissaient sous le nom de Tāmzāwat. Al-Bakrī mentionne également la grande ville de Sabḥā, qui doit être identifiée à Sebḥa indiquée sur nos cartes, capitale actuelle du Fezzān. Sabḥā possédait une mosquée cathédrale et plusieurs bazars. Les chroniques ibadites citent cette ville sous le nom de Shabāha[38].

La population du Fezzān médiéval se composait de différents groupes ethniques qui formaient un peuple nommé Fezzān[39]. Ibn Ḥawḳal cite au IV^e/X^e siècle un peuple berbère nommé Adjār Fezzān qu'il classe parmi les *ḳabīla* de Zanāta[40]. Il paraît que la première partie de ce nom doit être rap-

33. On sait que la ville de Zawīla n'existait pas encore au moment de l'expédition de ʿUḳba ibn Nāfiʿ en Tripolitaine en 46/666-667.
34. Ce royaume était en guerre contre les Mazāta de la Tripolitaine orientale. Il paraît que cette guerre a contribué aussi, à côté de l'expédition d'Ibn al-Ashʿath contre la ville de Zawīla, à la chute de l'ancienne civilisation garamantique.
35. Ibn ʿAbd al-Ḥakam, 1947, dans : N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 12.
36. Al-Yaʿḳūbī, 1962, p. 9.
37. Al-Idrīsī, 1866 ; voir N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 120.
38. Al-Bakrī, 1911, p. 11.
39. Al-Yaʿḳūbī, 1962.
40. Ibn Ḥawḳal, 1964, p. 104.

prochée du nom de la localité fezzannaise actuelle d'Agar ou Aggar, située à une faible distance de Tassāwa. Outre les Fezzān (aussi Fazzāna), il y avait aussi dans cette région d'autres factions berbères. Al-Bakrī mentionne les Banū Kaldīn (ou Kildīn), qui habitaient la ville de Tāmarmā (Tāmzawā) en commun avec les Fazzāna[41]. Les Kaldīn étaient probablement identiques aux Kaldīn (Kildīn) qui, selon Ibn Khaldūn, étaient apparentés aux Hawwāra[42].

Les habitants de Djarma (et apparemment de tous les autres « châteaux » du Fezzān), qui étaient chrétiens dès l'an 569, se sont ensuite convertis à l'islam après l'invasion arabe de 46/666-667. Ils prirent ensuite part au mouvement ibadite en Tripolitaine (en 126/743-744) et essuyèrent des pertes, comme les ibadites de Waddān et ceux de Zawīla, à la suite de l'expédition du général abbaside Ibn al-Ashᶜath en 145/762-763. A l'époque de l'imam rustumide ᶜAbd al-Wahhāb ibn ᶜAbd al-Raḥmān (mort en 208/823), les Fezzanais étaient déjà ibadites. En effet, les chroniques ibadites mentionnent plusieurs remarquables personnages originaires du Fezzān qui vivaient à cette époque[43].

Il paraît que les ibadites du Fezzān se sont ralliés, au début du IIIe/IXe siècle, au dissident ibadite Khalaf ibn as-Samḥ qui, s'étant soulevé contre les imams rustumides de Tāhert, réussit à se rendre maître de presque toute la Tripolitaine, à l'exception du Djabal Nafūsa, dont les habitants, qui pratiquaient le rite ibadite-wahbite, restèrent fidèles aux Rustumides[44]. Cependant, dans la première moitié du IIIe/IXe siècle, le Fezzān est considéré de nouveau comme un pays ayant une population ibadite-wahbite.

Le deuxième État qui existait dans le Fezzān entre le IIe/VIIIe et le VIe/XIIe siècle, le royaume de Zawīla, doit son nom à la ville de Zawīla (actuelle Zawīlah) qui était sa capitale. Il n'est pas fait mention à l'époque de l'expédition de ᶜUḳba ibn Nāfiᶜ à l'intérieur de la Tripolitaine et au Kawār en 46/666-667, mais il en est question dans les sources pour la première fois un siècle plus tard, pendant les guerres entre les Arabes sunnites et les Berbères ibadites. Après la victoire remportée en 144/761-762 par Ibn al-Ashᶜath sur Abū 'l-Khaṭṭāb, imam ibadite de l'Ifrīḳiya, l'armée arabe prit la ville de Zawīla dont la population berbère ibadite fut passée au fil de l'épée et son chef ᶜAbd Allāh ibn Hiyān al-Ibāḍī tué. En dépit de ces événements, Zawīla est restée encore pendant longtemps un centre ibadite important. Al-Yaᶜḳūbī y note, dans la deuxième moitié du IIIe/IXe siècle, la présence d'une population ibadite qui s'adonnait à la culture des dattiers et au commerce avec les pays du Soudan[45].

Il semblerait que, vers le début du IVe/Xe siècle, la ville de Zawīla ait été abandonnée, probablement à la suite d'une guerre qu'elle faisait aux Mazāta de la Tripolitaine orientale. C'est sans doute à ces guerres que fait

41. Al-Bakrī, 1911, p. 10.
42. Ibn Khaldūn, 1925-1926, vol. 1, p. 177.
43. T. Lewicki, 1957, p. 341.
44. *Ibid.*, p. 342.
45. Al-Yaᶜḳūbī, 1962, p. 9; voir N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 22.

allusion al-Idrīsī, qui nous parle de la fondation de Zawīla (il s'agit plutôt de la reconstruction de cette ville) en 306/918. Selon al-Idrīsī, Zawīla fut fondée pour servir de résidence à ʿAbd Allāh ibn al-Khaṭṭāb al-Hawwārī et sa famille[46]. D'après Ibn Ḥawḳal (vers 988), la dynastie des Banū l-Khaṭṭāb tirait son origine non des Hawwāra, mais plutôt des Mazāta. Les Banū 'l-Khaṭṭāb appartenaient en effet aux Banū Mazalyakūsh, qui étaient une fraction mazatienne[47].

Les principales ressources du Fezzān (nous pensons à la région de Djarma et à celle de Zawīla) étaient les cultures, en particulier celles de palmiers et de céréales. Nous devons la plupart des renseignements sur ces cultures à al-Bakrī, qui parle d'un grand nombre de dattiers à Tāmarmā (Tāmzawā), à Sabāb et à Zawīla et qui donne une description de la culture des céréales arrosées à l'aide de chameaux. Il mentionne également l'existence à Sabāb de la culture de la plante qui fournit la teinture d'indigo[48]. Al-Idrīsī vante aussi les dattiers de Zawīla et parle de la culture des palmiers, du millet et de l'orge à Tassāwa[49]. Quant à l'arrosage, J. Despois suppose que la technique des *foggāra* (conduites souterraines de captage) s'est répandue dans le Fezzān à la fin de l'époque romaine[50]. Les auteurs arabes fournissent quelques données sur l'arrosage des cultures. Ainsi, d'après al-Bakrī, le terrain cultivé à Zawīla était arrosé au moyen de chameaux (il s'agit de puits à traction animale qui sont toujours en usage au Fezzān) et al-Idrīsī dit que l'on arrose (à Djarma et à Tassāwa) des palmiers, du millet et de l'orge au moyen d'une machine qui porte le nom d'*indjāfa* et que les habitants du Maghreb appellent *khaṭṭāra*[51].

A côté des cultures, l'essentiel de l'activité du Fezzān était le commerce transsaharien. En effet, ce pays est la voie de communication avec les pays situés au sud du Sahara la plus importante du point de vue historique après le Nil. Déjà les Garamantes apportaient aux ports tripolitains Leptis Magna (Lebda), Oea (Tripoli) et Sabratha (Zuwāra) des produits de leur pays et de l'intérieur de l'Afrique, tels que des dattes, de l'ivoire et des pierres précieuses appelées garamantiques. Dès l'aube de l'époque musulmane, les Fezzanais s'adonnèrent aussi à la traite des esclaves noirs. Les relations commerciales s'exerçaient le long d'une très ancienne route qui était déjà connue des Garamantes au V^e siècle avant l'ère chrétienne, et qui reliait Tripoli aux autres villes de la côte tripolitaine, au Kawār et au Kānem en Afrique centrale. Elle traversait la ville de Zawīla et le Djabal Nafūsa dont la ville principale, Djādū, renfermaient encore au IV^e/X^e et au V^e/XI^e siècle des bazars et une nombreuse population de Juifs. A cause du commerce transsaharien se sont établis à Zawīla, à côté des Berbères ibadites, des gens

46. Al-Idrīsī, 1866, p. 37-38; voir N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 122.
47. Ibn Ḥawḳal, 1964, p. 104.
48. Al-Bakrī, 1911; voir N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 64.
49. Al-Idrīsī, 1866, p. 35-36.
50. J. Despois, 1965.
51. Al-Bakrī, 1911, p. 11; al-Idrīsī, 1866, p. 35. Il s'agit des puits à balancier (*shadūf*) qui sont toujours en usage dans le Fezzān et qu'on appelle *khaṭṭāra*.

de souches très variées, originaires du Khurāsān, de Basra et de Kūfa. Les commerçants de Zawīla exportaient surtout des esclaves noirs pris parmi les peuples soudanais de Mīrī, de Murrū, de Zaghāwa et d'autres appartenant en grande partie au groupe de Teda-Daza[52].

Au Vᵉ/XIᵉ siècle, al-Bakrī décrit trois voies qui reliaient la ville de Zawīla à la Tripolitaine proprement dite et à l'Égypte. La première se dirigeait vers Djādū et ensuite à Tripoli. La deuxième unissait Zawīla à Adjadābīya, située aux confins orientaux de la Tripolitaine. La troisième voie reliait Zawīla à Fusṭāṭ, capitale de l'Égypte. Al-Bakrī fait aussi allusion à une piste caravanière qui allait de Zawīla au pays de Kānem, à quarante journées de marche de cette ville[53].

Au sud des monts Tummo, qui constituaient la limite méridionale du Fezzān, il y a une chaîne d'oasis qui facilitent la communication avec le Kānem. C'est la plus belle route caravanière du Sahara, malgré une zone de dunes qui se trouve entre Bilma et Dibella (Dibela). Cette route a été utilisée depuis une époque fort reculée. Les plus célèbres de la chaîne d'oasis sont celles de Kawār (Kawār ou Kuwār des géographes arabes médiévaux, Kaouar de nos cartes). Elles étaient connues depuis des siècles grâce au commerce transsaharien qui se faisait le long de cette route. En 46/666-667, quand ʿUḳba ibn Nāfiʿ s'est emparé de tous les *ḳṣūr* [châteaux] du Fezzān, en allant du nord au sud, les habitants l'ont informé qu'au-delà de cette localité se trouvaient les *ḳṣūr* de Kawār dont le chef-lieu (*ḳaṣaba* ou *gaṣba*) appelé Khāwār (chez al-Bakrī) était une très grande forteresse[54].

Nous devons une brève description du Kawār à Ibn ʿAbd al-Ḥakam et aussi à al-Yaʿḳūbī, mais il faut attendre al-Idrīsī pour avoir des renseignements plus détaillés. Parmi ces « villes », al-Idrīsī mentionne *al-Ḳaṣaba* (« le chef-lieu ») qui est le même que Khāwār d'Ibn ʿAbd al-Ḥakam et qui était une localité plutôt insignifiante à l'époque de ce géographe. Le *ḳaṣr* Umm ʿIsā, placé par al-Idrisī à deux journées de marche vers le sud d'al-Ḳaṣaba, doit être identifié, à notre avis, avec le village d'Aschenumma décrit par Nachtigal et qui est à présent un lieu sans aucune importance[55].

A une distance de 40 miles arabes, c'est-à-dire 80 kilomètres du *ḳaṣr* Umm ʿIsā, al-Idrīsī place la ville d'Ankalās, qui était la plus importante du Kawār, tant du point de vue commercial qu'en tant que siège du chef local[56]. On pourrait identifier Ankalās avec le village de Dirki qui était, au temps

52. Al-Yaʿḳūbī, 1962, p. 9 ; voir N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 22.
53. Al-Bakrī, 1911, p. 11 ; voir N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 63-64.
54. Ibn ʿAbd al-Ḥakam dans : N. Levtzion et J. F. P. Hopkins, 1981, p. 12-13 ; al-Bakrī, 1913, p. 12. Il paraît que Khāwār était identique à Gissebi (Guesebi) dans le Kawār septentrional, à quelques kilomètres au sud-ouest d'Anay mentionné sur nos cartes. Le nom de Gissebi (Guesebi) ne paraît être qu'une déformation du terme arabe *ḳaṣba* ou *gaṣba*.
55. G. Nachtigal, 1879-1889, vol. 1, p. 511. Le nom donné à ce château (en arabe *ḳaṣr*), à savoir Umm ʿIsā (en arabe dialectal Umm ʿAysa) n'est qu'une métathèse de celui d'Aschenumma (Asche-n-umma pour ʿAysa-n-umm). R. Mauny (1961, p. 141) identifie ce lieu avec l'actuelle Bilma.
56. Al-Idrīsī, 1866, p. 39 ; voir N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 123 et suiv. D'après R. Mauny (1961), il s'agit de la moderne Kalala.

du séjour de Nachtigal au Kawār, la résidence du souverain de ce pays. Ce village (également appelé Dirko par les Teda) est, d'après Nachtigal, le plus ancien et le plus important du Kawār.

La dernière localité du Kawār dont il est question chez al-Idrīsī (qui énumère les lieux habités de ce pays, en allant du nord au sud) est la petite ville de Tamalma (ou Talamla) située dans la partie méridionale du pays. On peut identifier, avec J. Marquart, Talamla à la ville moderne de Bilma (Bilmā^c)[57].

Selon al-Ya^cḳūbī, le pays de Kawār était habité vers la fin du III^e/IX^e siècle par une population mixte, composée de musulmans de toutes provenances, en majorité berbères[58]. Il s'agit ici des commerçants berbères ibadites originaires du Fezzān, du Djabal Nafūsa et du Waddān. A côté des Berbères (et sans doute aussi des commerçants arabes), vivait dans le pays de Kawār la population autochtone appartenant au groupe tubu (Teda-Daza). C'est elle dont parle le géographe arabe Ibn Sa^cīd (avant 685/1286) qui appelle les habitants du Kawār « les Noirs » et qui dit que ces gens ont adopté les usages des Blancs[59]. Cette population était déjà au III^e/IX^e siècle musulmane, probablement ibadite.

Les ressources des habitants du Kawār qui, selon des sources arabes, étaient plutôt aisés, provenaient des cultures (dattiers), de l'exploitation des mines d'alun et du commerce, en particulier de la traite des Noirs. On y élevait aussi des chameaux à l'usage des commerçants locaux et on péchait et salait les poissons qui se trouvaient en abondance dans un grand lac situé près d'Abzar. Cependant, la source principale de richesse des habitants du Kawār était les mines d'une espèce d'alun qui était connu sous le nom d'alun *kawārī* dont al-Idrīsī vante la pureté exceptionnelle[60]. Cet auteur les localise au sud du Kawār, à Ankalās, à Abzar et à l'ouest jusqu'à la Berbérie occidentale, et à l'oasis de Wargla. R. Mauny, qui se demandait à quoi correspondaient ces fameuses mines d'alun du Kawār localisées dans les lieux où nous ne connaissons aujourd'hui que des salines, croit qu'al-Idrīsī pensait au sulfate de soude qui est un alun *lato sensu* et qui est aujourd'hui le simple sous-produit de l'exploitation des salines du Kawār. A Bilma, la proportion de sulfate contenue dans le sel peut atteindre 79 %. Ainsi, continue R. Mauny, « rien n'empêchait […] lorsque l'alun avait une grande valeur commerciale (au Moyen Age il était utilisé pour fixer les teintures sur les étoffes) de recueillir à part le sel contenant la plus grande proportion de sulfate et de vendre ce produit sous le nom d'alun »[61].

En-dehors de l'alun, la traite des esclaves était la source principale de richesse des habitants du Kawār. Par le Kawār, les esclaves noirs affluaient aux marchés de Djarma, de Zawīla et de Waddān, d'où on les exportait aux

57. J. Marquart, 1913, p. 80.
58. Al-Ya^cḳūbī dans : N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 22.
59. Ibn Sa^cīd dans : N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 192-193.
60. Al-Idrīsī, 1866, p. 39 ; voir N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 123.
61. R. Mauny, 1961, p. 141, 334-336, 452.

pays du Maghreb et de l'Ifrīḳiya, ainsi qu'en Égypte. Il paraît que ce commerce existait déjà dans l'Antiquité et qu'il était exercé par les Garamantes.

L'histoire ancienne et médiévale du Kawār nous est inconnue. Il paraît qu'au IIIe/IXe siècle ce pays était indépendant. Plus tard, le sultan du Kawār fut soumis au royaume de Zaghāwa ou Kānem dont nous allons parler. En tout cas telle était la situation de ce pays au temps de Yāḳūt (617/1220)[62].

A côté des Kawariens tubu et des Berbères ibadites qui habitaient avec des commerçants arabes les villages du Kawār, il y avait aussi dans cette région du Sahara des Berbères nomades lamṭa, dont la plupart nomadisaient dans le Sahara occidental, surtout au sud de Sūs. Selon al-Yaʿḳūbī[63] ces Lamta du Sahara central habitaient les terrains situés entre le Kawār et Zawīla et qui se prolongeaient vers Awdjīla. Il semblerait que ces Lamṭa entrèrent plus tard dans la composition des Tubu (Teda-Daza) ou bien qu'ils se retirèrent vers l'Air pour rejoindre les Touareg de ce pays.

Les populations de Tubu (Teda-Daza) zaghāwa qui occupent aujourd'hui, et ce depuis une époque fort ancienne, les oasis de Kufra dans le désert libyen ainsi que le pays de Kawār constituaient aussi la population de l'extrême sud du Fezzān, du plateau de Djādo et du massif du Tibesti. Ils habitaient aussi et habitent encore à présent le Borgu (avec Bodélé et Baḥr al-Ghazāl), qui est une immense cuvette désertique très basse qui sépare le Tibesti du Tchad, ainsi que les plateaux de l'Ennedi et enfin le nord du Wadaï et le nord-ouest du Dārfūr. Le groupe tubu qui habite jusqu'à présent ces dernières régions porte le nom de Zaghāwa. Ce nom paraît avoir été à l'époque l'appellation employée par les géographes arabes pour désigner à peu près toutes les branches des Tubu, exception faite pour le Kawār et l'oasis de Kufra dont la population nomade est qualifiée par al-Idrīsī de « nomades du Kawār »[64].

Il faut aussi ajouter que l'auteur arabe Wahb ibn Munabbih, qui écrivait avant 110/728, cite, à côté des Zaghāwa, le peuple soudanais de Kurān (ou Korān) dont on doit aussi prononcer le nom Gorān. Ce nom est encore en vigueur aujourd'hui. C'est une appellation donnée par les Arabes aux Daza, branche des Tubu vivant au nord et au nord-est du lac Tchad[65].

Quant au nom de Zaghāwa qui a été mentionné par Wahb ibn Munabbih (apparemment comme celui de la branche septentrionale des Tubu, à savoir des Teda) parmi les appellations des peuples issus du Cham biblique à côté des Korān, des Nubiens, des Abyssins, des Berbères et des Zandj de l'Afrique orientale, il n'est pas inconnu aux autres auteurs arabes médiévaux. Il est cité parmi les toponymes soudanais dans l'ouvrage de l'astronome Muḥammad ibn Mūsā al-Khuwārizmī (mort en 220/835 ou en

62. Yāḳūt, 1866-1873, vol. 3, p. 142.
63. Al-Yaʿḳūbī, 1962, p. 9.
64. Al-Idrīsī, 1866, p. 12-15; voir N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 125.
65. Ibn Ḳutayba, 1850, p. 12-13; voir N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 15; J. Chapelle, 1957.

232/846)[66]. Al-Yaʿḳūbī mentionne le peuple zaghāwa parmi les esclaves que l'on exportait de Zawīla[67] et dans son ouvrage historique il parle de ce peuple de façon plus détaillée : les Zaghāwa se sont établis dans un lieu appelé Kānem (ou Kānim) où ils habitaient dans des huttes de roseaux. Il y fondèrent un royaume[68].

Il paraît que le Kānem entretenait des relations avec les ibadites du Djabal Nafūsa depuis une époque très reculée. En effet, on sait qu'Abū ʿUbayda ʿAbd al-Hamīd al-Djināwunī, qui était gouverneur du Djabal Nafūsa sous l'égide des imams rustumides de Tāhert et qui vivait dans la première moitié du III^e/IX^e siècle, connaissait, outre la langue berbère et l'arabe, celle de Kānem (*lugha kānimīya*)[69]. Le géographe arabe al-Muhallabī (mort en 380/990) nous apprend que les Zaghāwa étaient un peuple soudanais vivant au sud du Maghreb. Ils y ont créé un État très étendu qui était limitrophe avec la Nubie ; entre ces deux royaumes il y avait dix jours de marche[70].

Du côté nord, le royaume des Zaghāwa (ou Kānem) s'étendait jusqu'à Bilma et al-Ḳasāba dans le Kawār. Le pays des Zaghāwa (il s'agit ici du Kānem) n'était pas désertique et ses habitants se nourrissaient de leurs cultures, principalement de mil et de doliques. Ils possédaient aussi des troupeaux de moutons, de bœufs, de chameaux et de chevaux. Au moment où écrivait al-Muhallabī, les Zaghāwa du Kānem étaient encore infidèles : ils vénéraient leur roi qu'ils adoraient à la place de Dieu. Ils vivaient nus, se couvrant seulement les reins de peaux de bêtes, à l'exception du roi qui s'habillait d'un pantalon de laine et d'un vêtement de soie de Sūs (du Maroc)[71].

Ibn Ḥawḳal semble identifier le pays des Zaghāwa au Kānem. Il mentionne l'existence d'une route qui reliait le pays des Zaghāwa au Fezzān, c'est-à-dire apparemment à Djarma, capitale de ce pays ; entre le Fezzān et Zaghāwa, il y avait deux mois de marche, ce qui nous paraît exagéré[72].

Le Kānem n'était pas inconnu d'al-Bakrī, d'après qui ce pays se trouvait au-delà du désert de Zawīla, à quarante journées de marche de cette ville. Les habitants étaient à l'époque « idolâtres »[73].

Al-Idrīsī, à qui nous devons une description très détaillée du Sahara et du Soudan, a consacré plusieurs passages de son œuvre aux Zaghāwa et au

66. Al-Khuwārizmī, 1926, p. 6 ; voir N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 7.
67. Al-Yaʿḳūbī, 1892, p. 345 ; 1962, p. 9.
68. Al-Yaʿḳūbī, 1883, p. 219 ; voir N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 21.
69. Voir J. Lewicki, 1955, p. 92-93 et 96.
70. Yāḳūt, 1866-1873, vol. 2, p. 932. D'après un autre passage de la description des Zaghāwa, al-Muhallabī dit qu'entre les Zaghāwa et la ville de Dongola en Nubie il y avait vingt étapes ; *op. cit.*, vol. 1, p. 277.
71. Voir N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 171, 173.
72. Ibn Ḥawḳal, 1938, p. 92 ; voir N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 46.
73. Al-Bakrī, 1911, p. 11 ; 1913, p. 29 ; voir N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 64. Il semble qu'al-Bakrī ait tiré ce renseignement d'une source antérieure au V^e/XI^e siècle, peut-être d'un ouvrage géographique d'Ibn al-Warrāk (mort en 362/973), puisqu'au V^e/XI^e siècle on peut déjà songer aux débuts de l'islamisation de ce pays dont la population a définitivement embrassé l'islam après l'an 500/1107.

Kānem (qu'il distingue soigneusement les uns de l'autre). Le Kānem était un royaume dont le souverain habitait la ville de Mānān. Les soldats du roi du Kānem ne portaient aucun vêtement, comme à l'époque d'al-Muhallabī, cent cinquante ans auparavant. Outre Mānān, al-Idrīsī mentionne encore une autre ville du Kānem, Andjīmī (Ndjimī de nos cartes). A six journées de marche d'Andjīmī se trouvait la ville, ou plutôt le centre, des Zaghāwa, autour duquel vivaient plusieurs branches de ce peuple qui élevait les chameaux. Al-Idrīsī ne nous dit rien de la situation politique de ce groupement tubu qui, à cette époque, ne dépendait probablement pas du roi du Kānem. En parlant des Zaghāwa, il souligne que leur territoire est voisin de celui du Fezzān; il inclut de cette façon le pays du Kawār dans les territoires habités par les Zaghāwa[74]. Dans un autre chapitre, al-Idrīsī parle de deux centres des Zaghāwa, à savoir de Saghāwa (qui est probablement identique à Sakawa, nom donné aux Zaghāwa dans le sud du Wadaï actuel) et de Shāma (peut-être Tin-Shaman sur nos cartes, au nord d'Agadès). Les ressources de ces deux branches zaghāwa provenaient de l'élevage (ils se nourrissaient du lait, du beurre et de la viande de leurs troupeaux) et des cultures de sorgho. Parmi les Zaghāwa, chez les Shāma et Saghāwa, vivait aussi un groupe d'origine berbère appelé Sadrāta. Il s'agissait de nomades qui ressemblaient aux Zaghāwa dans toutes leurs manières de vivre. Ils étaient ainsi en train de s'assimiler aux Teda-Daza Zaghāwa[75].

Le Sahara septentrional

Le Sahara septentrional embrasse toute la région située entre l'Atlas au nord et l'Ahaggar (Hoggar) au sud, à l'ouest et au sud-ouest de Ghadāmes. C'est un territoire où, au milieu des *ḥammāda* calcaires et des dunes de sable du Grand Erg occidental et du Grand Erg oriental (le *blēd al-atesh*, ou « pays de la soif »), il y a des puits et de très belles oasis (le *blēd al-biyār*, ou « pays des puits »). A la lisière des cultures (il s'agit avant tout des palmeraies) de ces oasis, se trouvent des villages fortifiés appelés *ḳṣūr* (en arabe littéraire *ḳuṣūr*). Ils ont été fondés, de même que les palmeraies et les *foggāra* qui irriguent ces dernières (surtout Tūwāt), par différentes fractions ibadites, mutazilites ou même juives de la grande branche berbère des Zanāta.

On peut diviser ces oasis en trois groupes: les oasis orientales qui sont le domaine des puits artésiens et qui sont groupées au pied de l'Atlas; les oasis occidentales qui sont irriguées par des *foggāra*, formant un ruban long de quelques 1 200 kilomètres qui s'étend entre l'Atlas saharien de Figīg d'une part et le Tidikelt d'autre part; à mi-chemin entre ces deux groupes, il y a un troisième groupe important d'oasis: le Mzāb.

74. Al-Idrīsī, 1866, p. 33 et suiv.; voir N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 114 et suiv.
75. Al-Idrīsī, 1866; voir N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 119-120.

Mosquée du X^e siècle dans la ville de Tozeur, Djarid.
[Source : M. Brett.]

Le plus oriental de ces trois groupes d'oasis est l'oasis de Sūf, située au milieu des sables, sur la voie qui conduit du Djarīd à Tuggurt et à Wargla. Cette oasis était, dès le début de la domination arabe en Afrique du Nord sinon encore avant, une importante étape sur la route commerciale qui unissait la Tunisie méridionale, pays habité du II^e/VIII^e au VI^e/XII^e siècle par les Berbères ibadites, aux centres berbères ibadites de Wādī Rīgh et de Wargla ainsi que du Soudan. Nous ne savons pas à quelle époque on a fondé les palmeraies et les villages de Sūf. La première mention concernant cette oasis se trouve dans les anciennes chroniques ibadites qui l'appelaient Sūf ou Asūf. Dans la deuxième moitié du IV^e/X^e siècle Sūf était habité par les Berbères ibadites qui entretenaient d'étroites relations avec le Djarīd, en particulier avec la ville de Tozeur. Les habitants de Sūf appartenaient aux diverses branches issues des Zanāta ou bien apparentées à cette famille berbère (comme les Lawāta). Ajoutons encore qu'au nord du Sūf, du côté du district de Nefzāwa, nomadisaient au V^e/XI^e siècle les Banū Mūlīt, qui appartenaient aussi aux Zanāta[76].

A une centaine de kilomètres à l'ouest de l'oasis de Sūf s'échelonnent de nombreuses et importantes oasis de Wādī Rīgh situées dans un couloir

76. L'histoire du Sūf nous est inconnue. Cependant nous savons que Sārat al-Lawātīya, une célèbre femme ibadite qui vécut dans la deuxième moitié du V^e/XI^e siècle, était originaire de cette oasis. C'est à cette époque qu'une caravane ibadite, rentrant de Tādmekka (dans l'Adrār des Ifoghas, au nord de Gao), passa par le Sūf en se rendant probablement à Tozeur.

d'érosion large de vingt kilomètres. A l'époque qui nous intéresse ici, Wādī Rīgh, qui nous est connu grâce aux sources arabes (et surtout aux chroniques ibadites) sous le nom de (Wādī) Rīgh ou bien Arīgh, était jalonné de plusieurs villes et villages fortifiés (*ḳuṣūr*). Plus tard, à l'époque d'Ibn Khaldūn (VIII^e^/XIV^e^ siècle), il y en avait environ trois cents. Nous connaissons les noms de plusieurs de ces lieux, comme Adjlū al-Gharbiyya (Adjlū occidentale), Adjlū al-Sharkiyya (Adjlū orientale), Tīdjīt, Ḳaṣr Banī Nūba, Tīghūrt (actuel Tuggurt) et Waghlāna. Outre ces cinq villes, les sources ibadites nous en signalent encore plusieurs autres de moindre importance et qui sont difficiles à identifier, sauf peut-être Tïn Tamerna, identique probablement à Tamerna, Tïn Īslīmān (Sīdī Slīmān) situé au nord de Tuggurt et de l'oasis d'Aḳūḳ (Gūg).

Rīgh ou Arīgh doit son nom aux Berbères rīgha, fraction des Maghrāwa, de la grande famille des Zanāta. Cependant, à côté des Rīgha, il y avait aussi d'autres peuplades zanāta, comme les Banū Wartīzalen, les Banū Wīlīl, les Banū Zalghīn, les Banū Ītūfa, les Maghrāwa, les Banū Yandjāsen et les Banū Lant. Parmi d'autres Berbères qui habitaient le Wādī Rīgh ou qui nomadisaient dans les environs de ces oasis, il faut nommer également les Banū Warmāz (Warzemār) et les trois peuples qui étaient de coutume bédouine, les Banū Warsifān, les Banū Ghomāra (ou Ghomra) et les Banū Sindjāsen. Il n'est pas impossible que ces derniers soient identiques aux Banū Sindjās, branche maghrawienne qui habitait, d'après Ibn Khaldūn, Wādī Rīgh encore au VIII^e^/XIV^e^ siècle.

L'histoire de Wādī Rīgh avant le VI^e^/XII^e^ siècle est très peu connue. Les indigènes de ce pays attribuent l'origine de leurs puits à Dhu 'l-Karnayn (le « bicornu »), c'est-à-dire Alexandre le Grand. Cependant, les oasis de Wādī Rīgh n'ont jamais été signalées par les Anciens et elles sont sans doute postérieures à la domination romaine en Afrique du Nord. La première allusion à ce pays dans les sources écrites est liée au grand chef nomade berbère Yabīb ibn Zalghīn, qui vivait à l'époque de l'imam rustumide Aflaḥ ibn ʿAbd al-Wahhāb (208/823-257/871).

Dans la deuxième moitié du IV^e^/X^e^ siècle la population de Wādī Rīgh se composait surtout de différentes fractions de Maghrāwa ibadites. En 471/1078-1079 commença une guerre civile qui fut la cause de la ruine de ce groupe d'oasis. Une autre guerre eut lieu au Wādī Rīgh en 502/1108-1109. Ajoutons encore que les oasis de Wādī Rīgh jouaient, au IV^e^/X^e^ et au V^e^/XI^e^ siècle, un rôle important dans la vie des ibadites nord-africains.

La plus importante de toutes les oasis orientales du Sahara septentrional est celle de Wargla, Wārdjlān ou Wārḳlān des géographes arabes médiévaux. Les origines de Wargla nous sont inconnues. En effet, nous n'avons aucun renseignement sur cette oasis avant la conquête arabe. Cependant, il n'est pas impossible qu'à l'époque du Bas-Empire ait déjà existé, à cet endroit, une bourgade qui était une étape sur la piste caravanière reliant la Numidie au Hoggar et probablement aussi à la boucle du Niger. C'est par cette piste que se faisait le trafic, sans doute assez modeste dans l'antiquité, entre la Numidie et le Sahara central. On peut retrouver le nom de Wargla dans

celui de la *ḳabīla* maure des Urceliani dont il est question au VI^e siècle chez Corippe[77]. Ce sont peut-être les gens appartenant à cette population qui ont bâti certaines habitations de Wargla à une époque antérieure à l'invasion musulmane. A côté de ces habitations primitives, il y avait dans l'oasis de Wargla plusieurs vrais bourgs qui existaient déjà au moment de l'arrivée des premiers Arabes du Maghreb, c'est-à-dire vers le milieu du I^er/VII^e siècle. V. Largeau[78] signale onze bourgs ou villages qui existaient à cette époque dans l'oasis de Wargla et dont les ruines sont encore visibles.

Wargla est mentionnée dans les sources arabes sous le nom de Wārḳlān, pour la première fois à l'époque du calife umayyade Hishām ibn ʿAbd al-Malik (105/724-125/743). Si l'on en croit al-Zuhrī (milieu du VI^e/XII^e siècle), c'est à cette époque que les habitants de Wargla ont été convertis à l'islam[79].

Il semble que les habitants de l'oasis de Wargla adoptèrent bientôt, comme presque tous les autres Berbères, les doctrines kharidjites, en signe de protestation contre l'oppression du gouvernement orthodoxe. Ils devinrent ibadites, en se ralliant à la branche la plus modérée de cette secte et ils nouèrent bientôt d'étroites relations avec les imams ibadites de Tāhert[80].

Quant à la ville de Sadrāta (ou Sedrāta), elle paraît avoir été la capitale de l'oasis de Wargla entre le IV^e/X^e et le VI^e/XII^e siècle. Le nom de cette ville a pour origine celui des Berbères sadrāta, dont une autre fraction habitait le Mzāb, dans les environs de Biskra. Les ruines de Sadrāta sont situées à 14 kilomètres au sud de la ville de Wargla. Dans ces ruines on a retrouvé les traces d'une mosquée et du tombeau de l'imam Yaʿḳūb ibn Aflaḥ, dernier imam rustumide, qui s'enfuit à Wargla après la prise de Tāhert par l'armée fatimide en 296/908[81]. En l'an 322/934 la ville de Sadrāta fut assiégée par l'armée fatimide et sa population abandonna la ville et alla se réfugier à Karīma (aujourd'hui Gara Krīma, au sud de Wargla).

Plus tard, à l'époque d'al-Bakrī (V^e/XI^e siècle), il y avait dans l'oasis de Wargla sept « châteaux » dont le plus grand s'appelait en berbère Aghren en-Īkammen, nom qui est absolument inconnu des auteurs ibadites. A côté de ces villes et « châteaux », les sources écrites mentionnent plusieurs bourgs ou villages berbères situés dans l'oasis de Wargla, comme Fadjūha, Ḳaṣr Bakr (ou Tīn Bakr, Ḳaṣr Banī Bakr), Aghlām, Tīn Īmṣīwen, Tīn Bā Māṭūs, Tamāwaṭ et Ifrān.

Grâce aux sources écrites, et surtout aux chroniques ibadites, on a aussi quelques renseignements sur la composition de la population de l'oasis de Wargla du II^e/VIII^e au VI^e/XII^e siècle. Nous avons déjà vu plus haut que le nom de l'oasis provient de la *ḳabīla* des Urceliani ou

77. Corippe, 1970, p. 128; T. Lewicki, 1976, p. 10.
78. V. Largeau, 1879, *passim*.
79. Al-Zuhrī, 1968, p. 181, 340.
80. Voir T. Lewicki, 1976. p. 9-11.
81. Voir M. van Berchem. 1952, 1954.

Wārdjlān, branche des Zanāta qui en était la fondatrice, d'après Ibn Khaldūn. Nous avons déjà mentionné que, parmi les anciens habitants de Wargla, il y avait aussi une fraction des Sadrāta, branche des Lawāta. Parmi d'autres Berbères qui habitaient l'oasis de Wargla, il faut nommer encore les Banū Yādjrīn (lire Yāgrīn), appelés Yākrīn (lire Yāgrīn) par Ibn Ḥawḳal, les Tināwuta connus de Ghadāmes, les Banū Warzemār, dont une fraction nomadisait aux environs de Wādī Rīgh, et la grande *ḳabīla* des Banū Wartīzalen qui habitait auparavant, elle aussi, le Wādī Rīgh[82]. En dehors des Berbères ibadites, wahbites ou nukkarites, il ne manquait pas à Wargla de musulmans orthodoxes malikites que les ibadites appelaient quelquefois asharites. Ajoutons encore que Yāḳūt signale, dans sa brève description de Wargla, à côté des Berbères, la présence d'un groupe ethnique appelé Madjdjāna[83]. Il s'agit ici de chrétiens africains d'origine romane qui ont émigré à Wargla après la chute de Tāhert, en suivant le dernier imam rustumide dont ils étaient les fidèles serviteurs[84]. Il semble que les habitants berbères de Rīgh et de Wargla étaient déjà fortement métissés de noirs avant le VI^e^/XII^e^ siècle[85].

Tous les bourgs et les villes de l'oasis de Wargla faisaient partie d'un district qui était appelé, au V^e^/XI^e^ siècle, Iḳlīm Wārdjlān [district de Wārdjlān]. Au début du IV^e^/X^e^ siècle, il y avait dans l'oasis de Wargla un *rāʾīs* [chef] qui résidait à Tāghyārt. Al-Wisyānī mentionne un *rāʾīs* de Tāghyārt appelé Ismāʿīl ibn Kāsim, à côté duquel il y avait à Wargla les *wulāt Wārdjlān* [gouverneurs de Wārdjlān], sans doute subordonnés à ce *rāʾīs*. Dans la première moitié du V^e^/XI^e^ siècle, on comptait à Wargla vingt-trois *mutawallī*, probablement administrateurs des bourgs, dont la compétence nous est cependant inconnue[86]. A côté des *rāʾīs* et des gouverneurs, les sources ibadites signalent à Wargla l'existence de notables (auxquels appartenaient probablement avant tout les grands marchands) appelés *aʿyān* et *akābir*. Telle était la situation au début du IV^e^/X^e^ siècle.

Ajoutons encore qu'un certain rôle était joué aussi, dans l'oasis de Wargla, par les conseils des habitants de tous les villages de cette oasis. Or ces conseils se sont assemblés une fois dans la bourgade de Tamāwaṭ. Après la chute de l'imamat des Rustumides, dont la souveraineté était reconnue par les habitants de Wargla, cette oasis devint tout à fait indépendante, malgré les efforts des Fatimides qui ont essayé, pendant la première moitié du IV^e^/X^e^ siècle, de la conquérir, sans doute à cause de son importance économique. Plus tard, pendant un certain temps, Wargla dépendait de la dynastie des Banū Ḥammād. En effet, le sultan hamma

82. Ibn Ḥawḳal, 1964, p. 103-104.
83. Yāḳūt, 1866-1873, vol. 4, p. 920.
84. Voir T. Lewicki, 1976, p. 79-90.
85. La situation raciale à Wargla et à Wādī Rīgh devait avoir été semblable à cette époque à la situation du début du X^e^/XVI^e^ siècle décrite par Jean-Léon l'Africain qui dit, dans sa *Description de l'Afrique*, que « les hommes sont pour la plupart nègres […] parce que ces gens ont beaucoup d'esclaves noires avec lesquelles ils couchent, si bien qu'ils en ont des enfants noirs ». Voir Jean-Léon l'Africain, 1956, p. 437 et suiv.
86. T. Lewicki, 1976, p. 10-11.

11.3 *Une des oasis du Mzāb.*
[*Source :* © Werner Forman Archives.]

dite al-Nāṣir ibn ʿAlannāla (454/1062-482/1089) nomma un gouverneur dans cette oasis.

Le rôle commercial de Wargla était considérable, vu que cette ville était la tête de ligne de la voie suivie par tous les marchands nord-africains et égyptiens qui se rendaient au Soudan occidental. Considérons maintenant les relations de Wargla avec les grands centres commerciaux de l'Afrique du Nord et avec les marchés du Soudan occidental et central.

Déjà, vers le milieu du III^e/IX^e siècle, une route directe, qui passait par Laghwāt, reliait Wargla et Tāhert, tandis qu'une autre voie commerciale existait entre Wargla et la ville de Sidjilmāsa, qui constituait le terminus nord le plus important des pistes caravanières entre l'Afrique septentrionale et le Soudan occidental, et le lieu de destination de l'or et des esclaves provenant du Ghana et du pays des Wangara. A l'origine, Wargla n'était que l'une des étapes sur la grande route entre le Soudan et l'Égypte ; cette route traversait la Tripolitaine et le Djarīd, en se dirigeant vers Wargla et ensuite Sidjilmāsa. Cependant, les marchands de Wargla commencent bientôt à prendre part activement au commerce de Sidjilmāsa avec les pays aurifères du Soudan occidental. En effet, les géographes arabes y signalent souvent la présence des marchands de Wargla venus apparemment par la route de Sidjilmāsa, quoiqu'il ne soit pas impossible que ces marchands soient arrivés au Ghana

et à Wanḳara par la voie de Tādmekka et Kāw-Kāw (Gao)[87].

Une autre route reliait le Mzāb (Zībān sur nos cartes) à la ville de Wargla et au « pays des Noirs ». Elle nous est connue grâce à al-Idrīsī qui ajoute que, par cette voie, on exportait les dattes du Mzāb au Soudan[88].

La route commerciale suivante était la voie Wargla-Tlemcen que nous connaissons grâce à al-Bakrī, qui signale également une voie reliant la capitale de l'État hammadite Ḳalʿat Abī Tawīl (Ḳalʿat Banī Ḥammād, aujourd'hui en ruines à 30 kilomètres du Bordj Areridj) à la ville de Wargla[89].

Il semble que la route la plus ancienne et la plus directe à la fois qui unissait Wargla et, par l'intermédiaire de cette ville, tout le Maghreb au Soudan était la piste conduisant de Wargla à Tādmekka dans l'Adrār des Ifoghas (aujourd'hui les ruines Es-Sūḳ situées à 45 kilomètres du village de Kidal) et de là à la ville de Gao. Selon al-Bakrī, le point de départ de cette piste était Tādmekka, d'où l'on se rendait à Ḳayrawān en passant par Wargla et par Ḳaṣṭīliya (Tozeur)[90]. Nous savons, grâce aux sources ibadites, que le commerce entre Wargla et Tādmekka se faisait déjà dans la deuxième moitié du IVe/Xe siècle et que l'un des objets de ce trafic était des vêtements que l'on échangeait contre de l'or[91].

Outre la route Wargla-Tādmekka-Gao il y avait encore une autre grande route transsaharienne qui reliait la ville de Wargla aux marchés du Soudan occidental. Je voudrais parler ici de la route Wargla-Ghana. Cette route était beaucoup plus importante que la piste Wargla-Tādmekka puisque la ville de Ghana était un grand entrepôt pour l'or venant ici des régions aurifères de Bambuk et de Bure. La voie Wargla-Ghana passait par la ville de Sidjilmāsa, dans le Tafilālet, qui était un grand emporium saharien, la véritable porte du Soudan. Les souverains de Sidjilmāsa (qui appartenaient aux Miknāsa apparentés aux Zanāta) avaient adopté les doctrines de la secte sufrite, très proches de celles des ibadites, tout en entretenant des relations très correctes avec les imams rustumides de Tāhert. Il paraît que l'itinéraire Wargla-Sidjilmāsa passait par El-Goléa. Quant à la deuxième partie de la route Wargla-Ghana, elle se dirigeait, après avoir quitté Sidjilmāsa, vers la ville de Tāmdūlt dans le Sūs al-Aḳṣā (Tāmdūlt-Wāḳa de nos cartes, dans le sud-ouest marocain). Cette voie nous est connue grâce à al-Bakrī qui donne aussi les noms de deux étapes suivantes, à savoir Izil qui est Kēdiat d'Idjīl et la ville d'Awdāghust, un marché important situé dans le sud de la Mauritanie actuelle, où se trouvent aujourd'hui les ruines de Tegdaoust[92]. Selon al-Zuhrī, la route de Sidjilmāsa

87. La plus ancienne mention de la voie directe reliant l'Egypte à Sidjilmāsa provient de la chronique ibadite d'Abū Zakarīyaʾ al-Wardjlanī (VIe/XIIe siècle) et concerne un fait qui se situe au commencement du IVe/Xe siècle. Cette route traversait Tozeur et Wargla pour aboutir directement à Sidjilmāsa; voir T. Lewicki, 1960.

88. Al-Idrīsī, 1866. p. 4; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 108.

89. Al-Bakrī, 1911, p. 182; 1913, p. 340; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.). 1981, p. 86.

90. N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 84-87; voir T. Lewicki, 1976, p. 32-41.

91. N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 89, 91. C'est apparemment par la même voie que Kaydad, le père d'Abū Yazīd Makhlad, se rendit à Tādmekka et à Gao. Celui-ci naquit à Tādmekka vers 272/885. Voir chapitre 12 ci-après.

92. Al-Bakrī, 1911, p. 155 et suiv.; 1913, p. 295 et suiv.; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir.

à Ghana traversait aussi la ville d'Azuḳī (Azugī) dans l'Adrār mauritanien[93]. Il y avait aussi une autre route de Wargla à Ghana, en passant par Tādmekka. La voie la plus directe qui reliait Wargla à Tāhert passait par le Mzāb, par Tilghment et par Laghwāt, c'est-à-dire par le groupe central d'oasis du Sahara septentrional, situé entre Wādī Rīgh et Wargla d'un côté, et le Tūwāt-Gurāra de l'autre.

D'après Ibn Khaldūn, le nom de Mzāb provient de celui d'un groupe zanāta qui a fondé les bourgades de ce pays. Cependant, les Banū Mzāb et le pays lui-même étaient déjà connus des ibadites au III^e/IX^e siècle sous le nom arabisé de Musʿab. En effet, les chroniques ibadites mentionnent les Banū Musʿab ou Djabal Musʿab (le Mzāb de nos cartes). Les Banū Musʿab professaient à l'origine la doctrine mutazilite, mais plus tard (au V^e/XI^e siècle) ils ont été convertis à l'ibadisme.

Parmi les bourgades fondées dans le Sahara septentrional par les Zanāta, il faut mentionner la forteresse de Tālghment (aujourd'hui Tilghment ou Tilrhemt) et la ville de Laghwāt (Laghouat), connue déjà au IV^e/X^e siècle sous le nom d'al-Aghwāt, qui se trouvait sous la domination du chef zanāta al-Khayr ibn Muḥammad ibn Khazar al-Zanātī.

Une autre ville importante dans cette région était le *ḳṣar* el-Goléa, aujourd'hui Taurīrt al-Mānia qui, selon toute probabilité, établissait la jonction de Wargla à la route de Sidjilmāsa. Il paraît aussi qu'à el-Goléa s'embranchait la voie menant de Wargla à Tādmekka. El-Goléa est mentionnée par al-Bakrī sous l'appellation d'al-Ḳalʿa (« la forteresse »). C'était une ville fort peuplée « qui renfermait une mosquée et les restes de quelques monuments antiques »[94]. El-Goléa est située à l'est du Grand Erg occidental, sur une montagne conique qui, d'après la tradition locale, était jadis entourée de vastes champs de céréales et de nombreux palmiers arrosés par vingt-quatre *foggāra*.

Le groupe occidental des oasis du Sahara septentrional est formé par le Gurāra, le Tūwāt et le Tidikelt, dont l'unité géographique est bien évidente. De ces trois groupes, le Gurāra est le plus peuplé et le plus riche en eau et en palmiers. Le Tūwāt constitue une « rue de palmiers » qui s'étend sur plus de 200 kilomètres entre Būda et Taurīrt ; il est moins peuplé que le Gurāra et le nombre de palmiers de ce groupe d'oasis ne dépasse que légèrement le nombre de dattiers du Gurāra. Enfin le Tidikelt n'a que la moitié du nombre de palmiers du Gurāra. Les oasis du groupe occidental sont irriguées au moyen de canaux souterrains de captage et d'adduction des eaux, dits *foggāra*.

L'histoire du Gurāra, du Tūwāt et du Tidikelt est pratiquement inconnue jusqu'au VIII^e/XIV^e siècle. On suppose, en général, que toutes ces oasis sont de fondation récente, du VI^e siècle de l'ère chrétienne pour Gurāra, jusqu'au XI^e/XVII^e siècle pour certaines du Tidikelt. On a trouvé à Tamentīt au Tūwāt une idole de pierre à tête de bélier, ce qui nous autorise à croire que ce lieu a été habité avant l'Islam par une population libyco-berbère venue

publ.), 1981. Sur l'analyse des données d'al-Bakrī, voir V. Monteil, 1968. Voir également plus bas.

93. Al-Zuhrī, 1968, p. 190 et suiv. ; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 95-98.

94. Al-Bakrī, 1911, p. 77 ; 1913, p. 156-157.

probablement de la Lybie orientale où elle a emprunté, peut-être à Sīwa, le culte d'Amon à tête de bélier. Ces nouveaux venus ont aussi emprunté aux Libyens orientaux l'art de creuser les *foggāra*.

Quant à la judaïsation des Berbères sahariens, elle commença probablement au IIe siècle de l'ère chrétienne et fut la conséquence de la dispersion des juifs de Cyrénaïque qui se sauvèrent, après la répression romaine ordonnée par Trajan, en Mauritanie et au Sahara. Plus tard il y eut une nouvelle immigration juive au Gurāra et au Tūwāt. Selon la tradition locale, la construction d'une synagogue à Tamentīt eut lieu en 517 de l'ère chrétienne, et une autre fut construite en 725[95].

Une nouvelle poussée des fractions zanāta vers le Gurāra et vers le Tūwāt eut lieu au milieu du Ve/XIe siècle. Leur deuxième déplacement fut provoqué par l'invasion des Banū Hilāl ainsi que par l'invasion des Almoravides au Maroc, à la suite de laquelle certains Berbères, Zanāta et autres, musulmans ou judaïsés, se sauvèrent au Sahara.

Le Sahara central

Au centre du Sahara et au sud d'el-Goléa et de Wargla se dresse un massif de hautes terres appelé Ahaggar ou Hoggar, dont les annexes sont le Tassili-n-Ajjer au nord-est et le Muydir à l'ouest. Deux autres massifs prolongent l'Ahaggar vers le sud, à savoir l'Aïr et l'Adrār des Ifoghas. Ces régions sahariennes étaient occupées du IIe/VIIIe siècle au VIe/XIIe siècle par divers groupements berbères issus de la branche dite Ṣanhādja qui étaient les ancêtres des Touareg actuels. Aucune ville ni palmeraie plus importante n'a existé dans l'Ahaggar ou dans le Tassili-n-Ajjer à cette époque.

Au contraire, dans l'Adrār des Ifoghas et dans l'Aïr, les sources arabes médiévales nous signalent l'existence de vraies cités dont la population s'occupait de commerce, mais où les palmiers et les jardins (*aghren*) soit manquaient complètement, comme tel était le cas à Tādmekka dans l'Adrār des Ifoghas, soit étaient insignifiants.

Le Tassili-n-Ajjer doit son nom aux Berbères adjdjer ou azger, dont la description la plus ancienne nous est donnée par al-Idrīsī[96]. Selon cet auteur, qui donne aux Adjdjer le nom d'Azḳār (pour Azgār), il s'agissait d'un peuple chamelier dont le centre politique, situé peut-être du côté de Ghāt ou de Djānet actuels, se trouvait à dix-huit journées de marche de Ghadāmes et à douze journées de la ville de Tesāwa dans le Fezzān. Il paraît que cette dernière route est identique à l'ancienne route des « chars garamantiques » qui reliait, au Ier millénaire avant l'ère chrétienne, le Fezzān à Gao, en traversant le pays adjdjer, le Hoggar et l'Adrār des Ifoghas. L'existence de cette

95. Sur la judaïsation, voir H. Z. Hirschberg, 1974, vol. I; le rôle commercial des juifs est discuté par M. Abitbol, 1981.
96. Al-Idrīsī. 1866, p. 36 et suiv.; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 121-122.

ancienne route est prouvée par les découvertes d'Abalessa et par plusieurs monnaies antiques trouvées dans ces parages.

Quant à la voie Azḳār-Ghadāmes (qui commençait probablement du côté de Ghāt ou de Djānet), elle doit être identique à la partie septentrionale de la route Tādmekka-Ghadāmes décrite au V^e/XI^e siècle par al-Bakrī. Cependant, la localisation exacte des étapes de cette route nous échappe.

Nous savons très peu de choses sur l'histoire du Hoggar du II^e/VIII^e au VI^e/XII^e siècle. Selon la tradition locale, avant l'Islam habitait dans l'Ahaggar un peuple idolâtre de langue touareg du nom d'Isebeten (ou Isabeten, au singulier Asabat), qui possédait une agriculture pré-touareg (figuiers, vignes, palmeraies) et des canaux d'irrigation. La *ḳabīla* actuelle de Dag-Ghāli se dit descendante de ces Isebeten et véritable propriétaire du sol. Plus tard le Hoggar fut envahi par les Lamta puis par les Hawwāra, qui lui donnèrent son nom (par le changement du phonème berbère *ww* et *gg* attesté par Ibn Khaldūn). Selon cet auteur, une fraction des Hawwāra traversa les sables et s'établit à côté des Lamta « porteurs de voile » qui habitaient près de la ville de Kāw-Kāw (Gao), dans le « pays des Noirs »[97]. Ibn Baṭṭūṭa, qui traversa le pays de l'Ahaggar, dit que ses habitants portaient un voile sur le visage[98]. Il semble que l'arrivée des Ahaggar Hawwāra sur le territoire qu'ils occupent actuellement a dû être en rapport avec la défaite infligée aux Hawwāra de l'Aurès par le prince fatimide al-Muʿizz en 342/953 et avec la dispersion de ces rebelles dont certains s'enfuirent « jusqu'au pays des Noirs », apparemment vers l'Ahaggar actuel. Les sources arabes mentionnent plusieurs régions (ou endroits) de l'Aïr qui étaient déjà connues au III^e/IX^e siècle. Al-Yaʿḳūbī mentionne parmi les royaumes dépendant de l'État soudanais de Kāw-Kāw (sur la boucle du Niger) trois royaumes qui étaient situés, selon toute vraisemblance, dans l'Aïr. Il s'agit ici des royaumes de Maranda, d'al-Hazban (dans le manuscrit al-Harbar) et Tikarkarīn (dans le manuscrit Tidkarīr)[99].

Le premier de ces royaumes, qui nous est connu aussi par le *Kitāb al-Buldān* d'Ibn al-Faḳīh al-Hamadānī (écrit vers 290/903) et plus tard par les ouvrages géographiques d'Ibn Ḥawḳal et d'al-Idrīsī, doit son appellation à la petite ville et au point d'eau (aujourd'hui Marandet) situés au sud d'Agadès. Il y subsiste encore les restes d'un ancien village où l'on a trouvé, selon R. Mauny, les traces d'une ancienne fonte de cuivre[100]. Selon Ibn al-Faḳīh, le peuple appelé Maranda habitait au-delà de Kāw-Kāw et son « pays » (ou plutôt sa capitale) formait une étape sur la grande voie transsaharienne de Gao aux oasis d'Egypte[101]. Dans la deuxième moitié du IV^e/X^e siècle, Ibn Ḥawḳal mentionne Maranda comme une étape sur la voie menant de Ghana à Adjadābīya en Cyrénaïque. Elle était située à un

97. N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 327.
98. Ibn Baṭṭūṭa, 1969, vol. IV, p. 444 et suiv.; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 304.
99. Al-Yaʿḳūbī, 1883, p. 219; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 21.
100. R. Mauny, 1961, p. 138.
101. Ibn al-Faḳīh, 1885, p. 68; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981p. 27.

mois de marche de la ville de Kāw-Kāw (Gao), constituant l'étape suivante (après Gao) de cette voie qui traversait ensuite la ville de Zawīla dans le Fezzān[102]. Selon al-Idrīsī, Maranda était une ville bien peuplée, « un asile et un lieu de repos pour ceux qui vont et qui viennent au cours de leurs déplacements et de leurs expéditions ». Cependant, selon le même auteur, « les voyageurs y passent rarement »[103].

Quant à al-Hazban (al-Hazbin), nous devons sa correction à J. Marquart qui l'identifie comme étant Azben ou Azbin[104]. C'était, d'après H. Barth, l'ancien nom de l'Aïr employé par la population noire ou métissée de ce pays et utilisé encore au temps de ce voyageur, c'est-à-dire vers le milieu du XIX^{e} siècle[105].

Le troisième royaume cité par al-Yaʿḳūbī est appelé Tikarkarīn ; c'est le pluriel féminin berbère de Takarkart, appellation que nous retrouvons dans Tacarcart de nos cartes. Cette falaise se trouve à mi-chemin entre la ville de Tahua et celle d'Agadès, dans une région où ne manquent pas les témoins d'une ancienne civilisation. Au VIII^{e}/XIV^{e} siècle, Ibn Baṭṭūṭa parle d'un sultan berbère nommé at-Takarkarī, qui avait un différend avec le sultan de Takedda (actuellement Azelik dans le sud-ouest de l'Aïr). Dans un autre passage de l'œuvre d'Ibn Baṭṭūṭa, le sultan en question porte le nom d'al-Karkarī, sans le préfixe berbère *ta*[106].

A côté d'Azbin qui est, comme nous l'avons vu plus haut, l'ancien nom de l'Aïr, quelques sources arabes mentionnent aussi cette dernière appellation. On la retrouve chez al-Bakrī sous la forme d'Hayr ou Hīr[107]. La forme arabe moderne de ce nom est Ahīr, en tamashek Aïr.

Le massif de l'Adrār des Ifoghas n'était pas inconnu, lui non plus, des anciens géographes arabes, grâce surtout à la ville de Tādmekka (aujourd'hui ruines d'Es-Sūḳ situées à 45 kilomètres au nord du village actuel de Kidal) qui en était le centre politique. Tādmekka constituait aussi une étape importante sur la voie caravanière qui menait de Gao à Ghadāmes et à la ville de Tripoli. De Gao à Tādmekka il y avait neuf journées de marche et de Tādmekka à Ghadāmes il y en avait quarante à travers le pays des Saghmāra et quatre déserts dont nous trouvons une description chez al-Bakrī[108].

Les Saghmāra étaient les Berbères qui habitaient une région s'étendant au nord ou plutôt nord-est de Tādmekka, jusqu'à un point situé à la distance de six journées de marche (c'est-à-dire environ 120 kilomètres en ligne droite) des ruines d'Es-Sūḳ. Ils occupaient aussi le pays dépendant de Tādmekka qui était situé au sud de cette ville, vis-à-vis de la ville de Gao. H. Lhote

102. Ibn Ḥawḳal, 1938, p. 92 ; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 46.
103. Al-Idrīsī, 1866, p. 41 ; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 125.
104. J. Marquart, 1913, p. lxxviii et cix-cxvi.
105. H. Barth, 1857-1858, vol. 1, p. 382.
106. Ibn Baṭṭuṭa, 1969, vol. IV, p. 442 ; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 303.
107. Al-Bakrī, 1911, p. 183 ; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 87.
108. Al-Bakrī, 1911. p. 181-182 ; 1913. p. 339-343 ; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 85-86.

identifie ce groupe avec les Touareg Isekkamaren (au singulier, Asekkamar) dont une partie nomadise encore aujourd'hui dans l'Adrār des Ifoghas[109].

Tādmekka existait déjà au III^e/IX^e siècle et était un centre commercial important, visité surtout par des marchands berbères ibadites de Wargla, de Djarīd et de Djabal Nafūsa, qui fréquentaient cette ville pour y acquérir de l'or qui affluait en masse des pays aurifères des environs de Ghana. C'était aussi l'entrepôt des marchandises maghrébines, surtout pour les vêtements qui arrivaient par la voie de Wargla. Tādmekka était mieux construite que Ghana et Gao; cependant, elle n'avait pas de cultures[110].

Au IV^e/X^e siècle, Tādmekka constituait un État gouverné par les rois appartenant aux Banü Tānmak (une branche des Ṣanhādja). selon Yāḳūt, le nom de cet État était Tādmāk et celui de la capitale Zakrān, qu'il faut corriger en Akrām (lire Agrām). Cependant, les habitants de cette ville n'appartenaient pas à la branche berbère des Ṣanhādja, mais aux Zanāta. Tandis que les habitants zanāta de la capitale étaient musulmans ibadites depuis le III^e/IX^e siècle, les Ṣanhādja de Tādmāk ne s'étaient convertis qu'en l'an 503/1109-1110[111].

On a découvert dans un vieux site, Tasalīt, d'anciennes exploitations de cuivre et d'un minerai qui rappelle un peu la turquoise, utilisé jadis pour la confection des fameuses « perles de Gao ». A notre avis, il s'agit de la ville appelée Tasala ou bien Tasalī mentionnée par al-Zuhrī. Selon ce géographe, la ville de Tasala (Tasalī) était située à neuf journées de marche de Tādmekka. Ce détail nous autorise à rapprocher cette ville de Tasalīt de nos cartes qui est située à 180 kilomètres au nord d'Es-Sūḳ en ligne droite. Les gens de Tasalā (Tasalīt), de même que ceux de Tādmekka, étaient en guerre contre les habitants de Ghana; ils ont été islamisés en 503/1109[112].

A une distance de six journées de marche de Tādmekka se trouvait, à en croire al-Bakrī, une contrée appelée Tūtak ou Tawtak, où existaient des mines souterraines de sel[113]. La province de Tūtak doit son nom à une branche des Ṣanhādja, que nous connaissons d'après la liste des *ḳabīla* berbères d'Ibn Ḥawḳal[114]. La position exacte de ce pays nous échappe. Il n'est pas impossible que l'on doive rapprocher son nom, ainsi que le nom de la *ḳabīla* de Tūtak, de celui de Taïtok, une fraction touareg noble habitant actuellement l'Ahnet, contrée située au nord de l'Adrār des Ifoghas et au nord ouest de Tamanraset.

109. H. Lhote, 1955, p. 126 et suiv.
110. N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 86-87.
111. Yāḳūṭ, 1866-1873, vol. II, p. 938; voir T. Lewicki, 1981, p. 439-443.
112. Al-Zuhrī, 1968, p. 181-182; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 98-99.
113. Al-Bakrī, 1911, p. 183; 1913, p. 344; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 87.
114. Ibn Ḥawḳal, 1938. p. 106: N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 50; voir T. Lewicki, 1959.

Le Sahara occidental

La situation ethnique et politique de cette partie du Sahara, qui s'étendait à l'ouest de l'Adrār des Ifoghas et au Sud du Maroc jusqu'à l'océan Atlantique, nous est connue grâce aux sources arabes du Ier/VIIe au VIe/XIIe siècle.

La plus ancienne information concerne l'expédition du général ʿUḳba ibn Nāfiʿ au Maroc du Sud. Celui-ci entra en 62/682 dans l'al-Sūs al-Aḳsā et franchit même les frontières méridionales de cette province en pénétrant au Sahara où « il attaqua les Massūfa et, leur ayant fait une quantité de prisonniers, il s'en retourna sur ses pas »[115].

Nous ne croyons pas que l'expédition de ʿUḳba ibn Nāfiʿ ait eu pour but la conquête arabe durable et l'islamisation du Maroc du Sud et du Sahara occidental, bien qu'un historien arabe médiéval parle de la conversion à l'islam, sous la pression de ce général, des Berbères sud-marocains du groupe djazūla. Il paraît cependant qu'il s'agissait plutôt d'une expédition de reconnaissance vers les régions aurifères du Soudan occidental, expédition semblable à celle qu'entreprit le même ʿUḳba ibn Nāfiʿ en 47/666-667 dans le but d'examiner la route commerciale menant de la côte de la Tripolitaine à travers le Fezzān et le Kawār vers le lac Tchad.

Vingt-cinq ans après ʿUḳba ibn Nāfiʿ, le nouveau gouverneur arabe de l'Ifrīḳiya, Mūsā ibn Nuṣayr, conquit, pacifia et convertit à l'islam la majeure partie des territoires du Maroc actuel. Entre 87/705-706 et 90/708-709, Mūsā ibn Nuṣayr arriva jusqu'au pays d'al-Sūs al-Aḳṣā, dont les habitants adoptèrent l'islam et reçurent comme gouverneur Marwān, fils de Mūsā ibn Nuṣayr.

Cependant, la conquête définitive de cette province et sa conversion à l'islam se sont produites seulement pendant le régime du gouverneur de l'Ifrīḳiya nommé ʿUbayd Allāh ibn al-Ḥabḥāb (116/734-122/740), en conséquence de l'expédition du général arabe Ḥabīb ibn Abī ʿUbayda. Cette expédition était dirigée non seulement contre le Maroc du Sud mais aussi contre le Soudan occidental. Ḥabīb ibn Abī ʿUbayda revint vainqueur de cette expédition, ramenant de nombreux prisonniers et rapportant une quantité d'or considérable[116].

Son fils Ismāʿīl continua, paraît-il, les expéditions contre les Berbères menant une vie nomade dans le Sahara occidental. C'est sans doute de ces expéditions dont parle l'éminent sectaire musulman Abu 'I-Khaṭṭāb al-Azdī (ou al-Asadī) qui périt en 145/762 ou 147/64. Or, dans l'un de ses récits transmis par Ibn al-Faḳīh, il cite les mots suivants du commandant arabe al-Mushtarī ibn al-Aswad : « J'ai organisé vingt expéditions de guerre contre le pays d'Anbiyā, en partant d'al-Sūs al-Aḳṣā. J'ai vu le Nil [ici : Sénégal] ; entre ce fleuve et une mer salée [ici : océan Atlantique] se trouvait une colline sablonneuse au-dessous de laquelle ce fleuve prenait sa source[117]. »

115. Ibn Khaldūn, 1925-1926.
116. Voir sur ces expéditions T. Lewicki, 1970.
117. Ibn al-Faḳīh, 1885, p. 64 ; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 27.

Dans cette tradition apparaît aussi pour la première fois le nom Anbiyā (dont la prononciation n'est d'ailleurs pas sûre) pour désigner les territoires situés entre al-Sūs al-Aḳṣā et le fleuve Sénégal. Ce nom apparaît plus tard dans l'œuvre d'al-Fazārī (vers 172/788) transmis partiellement par al-Masʿūdī (mort en 345/956) pour désigner les territoires situés entre Sidjilmāsa et le royaume de Ghana, c'est-à-dire à peu près le Sahara occidental tout entier[118]. D'après un autre passage de l'œuvre d'Ibn al-Faḳīh, ce pays s'étend sur la longueur de soixante-dix nuits de chemin à travers des plaines et des déserts[119]. A la fin du III^e/IX^e siècle al-Yaʿḳūbī parle d'Anbiyā comme d'un peuple berbère du groupe Ṣanhādja (zenaga), dont le pays s'étendait de Sidjilmāsa jusqu'à la ville et au royaume berbère de Ghast (Awdāghust chez les autres auteurs), situés à la périphérie sud-est des territoires qui nous intéressent ici[120]. Tout cela indique que sous ce nom énigmatique se cachait la fédération la plus ancienne des Berbères du Sahara occidental. Selon Ibn Khaldūn, cette fédération se composait des Massūfa, des Lamtūna et des Djuddāla ; sa chute daterait, d'après cet historien, de 306/919[121]. C'est précisément contre cette fédération qu'étaient dirigées les expéditions arabes organisées par le gouverneur ʿUbayd Allāh ibn al-Ḥabḥāb.

Il paraît cependant que ces expéditions ne duraient que peu de temps et que l'on parvint assez vite à une entente entre les musulmans d'Afrique du Nord et les chefs de la fédération d'Anbiyā, ce qui permit par la suite de pacifier les territoires du Sahara occidental. Cela a fait naître des conditions favorables pour le commerce transsaharien dans ces territoires ainsi que pour la propagation de la religion musulmane, effectuée surtout par les marchands nord-africains qui étaient en même temps des missionnaires prêchant la foi du Prophète. C'est à cette brève période que se rapportent, selon nous, les mots suivants d'Ibn Khaldūn : « Lors de la conquête d'Ifrīḳiya et du Maghreb [par les Arabes], des marchands pénétrèrent dans la partie occidentale du pays du Soudan et ne trouvèrent chez eux aucun roi plus puissant que celui de Ghāna[122]. »

Ces relations entre le Maghreb musulman et le Soudan occidental ont abouti à un certain rapprochement entre les marchands nord-africains et les nomades berbères du Sahara occidental ; l'une des conséquences de ce rapprochement fut les premières conversions à l'islam des Berbères de ces régions.

Le premier chef ṣanhādja qui ait commencé à régner au Sahara occidental fut Tīlūtān ibn Tīklān (ou Itlūtān ibn Talākākīn) qui appartenait à la *ḳabīla* des Lamtūna. Selon Ibn Abī Zarʿ, il régnait sur tout le désert et plus de vingt rois soudanais lui payaient un tribut. Son territoire s'étendait sur un espace dont la longueur et la largeur représentaient trois mois de voyage. Il pouvait

118. Al-Masʿūdi, 1861-1877, vol. 4, p. 37 et suiv. ; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 32.
119. Ibn al-Faḳīh, 1885, p. 81 ; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 28.
120. Al-Yaʿḳubī, 1892, p. 360 ; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 22.
121. N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 328. Sur l'origine du nom Anbiyā, voir H. T. Norris, 1972, p. 72.
122. N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 332.

mettre sur pied 100 000 chameaux de race. Son règne fut long et il mourut à l'âge de 80 ans, en 222/837. Son petit-fils al-Athīr ibn Bātin lui succéda et régna jusqu'à sa mort en 287/900. Le dernier roi de l'État des Ṣanhādja fut le fils d'al-Athīr, Tamīm, qui commanda ces *ḳabīla* jusqu'en 306/918. Il fut tué par les notables ṣanhādja qui se révoltèrent contre lui. En conséquence, une rupture se produisit entre les *ḳabīla* ṣanhādja et ce fut seulement après cent vingt ans que ces *ḳabīla* se réunirent de nouveau sous le commandement de l'émir Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Tīfāt (Tīfawt), connu sous le nom de Tārsina, l'un des chefs des Lamtūna (426/1035). Son règne ne dura que trois ans. Ce fut ensuite son beau-frère, Yaḥyā al-Djuddālī, qui devint le chef de la fédération des Ṣanhādja. C'est grâce à lui que les *ḳabīla* ṣanhādja qui, jusqu'à ce moment-là, n'étaient musulmanes que superficiellement, furent converties au sunnisme par le missionnaire ʿAbd Allāh ibn Yāsīn al-Djazūlī ramené par l'émir Yaḥyā ibn Ibrāhīm de son voyage en Afrique du Nord[123].

Selon une tradition racontée par Ibn Khaldūn, la suprématie chez les Ṣanhādja appartenait tout d'abord aux Lamtūna qui formaient déjà un grand royaume au temps de l'émir umayyade ʿAbd al-Raḥmān (139/756-172/788). Ibn Khaldūn énumère ensuite les souverains de l'État ṣanhādja jusqu'à Awrākan ibn Urtantak[124].

Une autre source citée par Ibn Khaldūn mentionne le plus célèbre roi des Ṣanhādja qui régna « dans tout le Sahara » pendant le IVe/Xe siècle. C'était un certain Tinazwa ibn Wanshīk ibn Bīzār, dit aussi Barūyān ibn Wanshīk ibn Izār. Il semblerait que ce prince fut le même que celui connu d'al-Bakrī sous le nom de Tīn Yarūtān ibn Wīsnū ibn Nazār qui régna entre 350/961 et 360/971[125]. Ibn Ḥawḳal mentionne le roi Tanbarūtān ibn Isfishār qu'il nomme « prince de tous les Ṣanhādja » et qui était peut-être le même que les deux précédents[126].

Après avoir traversé le pays d'Anbiyā, on arrivait, selon al-Yaʿḳūbī, dans la région appelée Ghast, qui constituait un royaume « païen » dont le roi faisait des incursions dans le « pays des Noirs »[127]. La population de ce district était en partie sédentaire. Il s'agit ici de la ville et du royaume berbères mieux connus des anciens auteurs arabes sous le nom d'Awdāghust. C'était un centre de commerce important, distant de dix journées de marche de la ville de Ghana. Nous devons cette information au géographe et voyageur arabe Ibn Ḥawḳal qui passa par Awdāghust en 340/951-952, et qui ajoute qu'une distance de deux mois de marche séparait Awdāghust de la ville de Sidjilmāsa[128]. D'après al-Muhallabī (écrivant vers la fin du IVe/Xe siècle), Awdāghust était à la fois le nom d'une vaste contrée et de la capitale de ce pays, et se situait à une distance de plus de quarante journées de marche de

123. Ibn Abī Zarʿ, 1843-1846, p. 76. Sur Ibn Yāsīn et le commencement des Almoravides, voir chapitre 13 ci-après.
124. Ibn Khaldūn, 1925-1926, vol. 1, p. 236.
125. *Ibid.*; al-Bakrī, 1911, p. 159.
126. Ibn Ḥawḳal, 1964, p. 98; 1938, p. 100.
127. Al-Yaʿḳubī, 1892, p. 360; 1937 p. 226-227; 1962, p. 31.
128. Ibn Ḥawḳal, 1964, vol. I. p. 90-100. N. Levtzion (1968*a*), pense qu'Ibn Ḥawḳal n'a jamais pénétré à Awdāghust.

Sidjilmāsa, à travers les sables et les déserts. D'après un autre passage de la même source, Awdāghust renfermait de beaux marchés et les voyageurs y affluaient de tous côtés; les habitants étaient musulmans. Le chef du pays était un homme de la *ḳabīla* des Sanhādja[129].

Selon al-Bakrī, l'État d'Awdāghust était, dans les années 350/961 à 360/971, sous le règne du roi Tīn Yarūtān, originaire de la *ḳabīla* des Ṣanhādja, et dont l'empire s'étendait sur une distance de deux mois de marche. Il paraît ainsi que, pendant un certain temps, le royaume d'Awdāghust appartint à la fédération des *ḳabīla* Ṣanhādja.

Plus de vingt rois noirs reconnaissaient le roi d'Awdāghust comme souverain. Plus tard, le roi berbère d'Awdāghust reconnut (jusqu'en 446/1054) la suprématie du roi de Ghana (contrairement aux Lamtūna, Massūfa et Djuddāla qui étaient indépendants de cet État noir). Awdāghust était à cette époque une grande ville comprenant une nombreuse population très riche composée d'Arabes et de Berbères (entre autres des individus provenant des *ḳabīla* des Nafūsa, des Lawāta, des Zanāta, des Nafzāwa et aussi des Berkadjāna). Au marché d'Awdāghust, « à toute heure rempli de monde », on payait avec de la poudre d'or[130].

La ville était bâtie dans une plaine sablonneuse, au pied d'une montagne dépourvue de végétation; elle était entourée de jardins et de dattiers. Awdāghust correspond apparemment à Tegdaoust, ruines au sud-ouest de Tishīt (à peu près à 200 kilomètres) et à l'ouest-nord-ouest de Kumbi Saleh (ou ancien Ghana) dont il était éloigné d'environ 400 kilomètres[131].

Dans la première moitié du V^e/XI^e siècle, le royaume berbère et apparemment musulman d'Awdāghust était soumis au royaume « païen » soudanais de Ghana. C'est sous ce prétexte qu'Awdāghust a été attaqué et conquis par les Lamtūna, Massūfa et Djuddāla de l'ancienne fédération de Ṣanhādja, transformée vers le milieu du V^e/XI^e siècle en État almoravide.

La majorité de la population du Sahara occidental du I^er/VII^e au V^e/XI^e siècle était constituée de Berbères de la branche Ṣanhādja (Lamtūna, Massūfa et Djuddāla). Les Lamtūna et Djuddāla habitaient l'extrême sud du pays de l'Islam, au voisinage des Noirs, et faisaient jadis partie du grand État Ṣanhādja d'Anbiyā. Selon al-Idrīsī, c'est aux Lamtūna qu'appartenait le pays de Tāzuk-kāght (Sāḳiyat al-Ḥamrāʾ actuel)[132]. Les territoires des Lamtūna embrassaient aussi au nord le pays de Nūl, au Maroc du Sud[133]. Plus loin au

129. Voir D. Robert, S. Robert et J. Devisse (dir. publ.), 1970, p. 19-20.

130. Al-Bakrī, 1911, p. 50-53.

131. Sur les fouilles de Tegdaoust, voir D. Robert, 1970; D. Robert, S. Robert et J. Devisse (dir publ.), 1970; C. Vanacker, 1979.

132. Le nom « Tāzukkāght » (pour Tazuggaght) est le féminin du mot berbère *azeggagh* [route]. Quant au nom de « Sāḳiyat al-Ḥamrāʾ », il signifie « la rigole rouge ». Ce pays est connu chez Ibn Khaldūn et son centre al-Hamrāʾ se trouve sur la carte d'Abraham Cresques (XIV^e siècle) sous le nom Alamara.

133. Nūl, ou plutôt Nūl Lamta. survit aujourd'hui dans la plaine de Wādī Nūn autour de Goulimine, dans le sud-ouest marocain, entre l'Anti-Atlas et le Wādī Darʿa. Voir V. Monteil, 1968, p. 97.

sud, leurs territoires touchaient Izal (ou Ayzal), qui correspond à Kēdiat d'Idjīl de nos cartes. Encore plus loin au sud, nous connaissons une région appelée Lamtūna qui est située au nord-ouest de la région de Tāgant en Mauritanie du Sud-Est. Les Lamtūna ont aussi occupé, vers l'an 446/1054-1055, l'Adrār mauritanien (l'Adrār Tmār) qui reçut ensuite le nom de Djabal Lamtūna. C'était un pays couvert de palmeraies de dattiers qui furent plantées par un peuple établi sur les lieux depuis longtemps, les Bafūr, cités par des traditions locales et certaines sources potugaises.

Le chef-lieu du Djabal Lamtūna était la ville d'Azuḳī qui se forma au cours du Ve/XIe et du VIe/XIIe siècle autour de la forteresse almoravide de ce nom. Elle était un relais important sur la route menant de Sidjilmāsa au Soudan occidental. Chez les Noirs, cette ville portait le nom de Kūkadam (al-Idrīsī) ou bien Kākadam[134]. Il s'agit d'Azugī de nos cartes, une petite localité avec d'anciennes ruines almoravides et pré-almoravides, située en Mauritanie du Nord, non loin de la ville moderne d'Atār[135].

Les Banū Massūfa habitaient le désert dans la région par laquelle passait la piste reliant la ville de Sidjilmāsa à celle de Ghana. Ils n'avaient aucune ville à l'exception de celle de Wādī Darʿa ou Tīyūmetīn située à cinq journées de marche de Sidjilmāsa[136].

Vers le milieu du VIe/XIIe siècle, les Massūfa atteignaient, au sud, la ville d'Azuḳī. Au sud-est, ils prenaient possession de la saline de Taghāza ; par ce lieu passait la piste caravanière conduisant à Īwālāten (ou Walāta), important lieu de commerce situé à la lisière sud du Sahara occidental et soumis, au VIIIe/XIVe siècle, aux rois du Mali.

Au sud-ouest du territoire occupé par les Banū Lamtūna se tenait, au Ve/XIe siècle et plus tard, le groupe sanhādja des Banū Djuddāla, probablement descendants des anciens Gétules. Selon al-Bakrī, ils habitaient au nord du bas Sénégal et au voisinage de la mer, dont ils n'étaient séparés par aucune autre peuplade. De ce fait, les Djuddāla habitaient l'actuelle Mauritanie du Sud-Ouest et occupaient aussi les environs d'al-Djabal al-Lammāʿ (cap Blanc)[137].

En ce qui concerne la population du royaume d'Awdāghust, les nomades qui en constituaient la majeure partie étaient les Ṣanhādja (Zenaga) proprement dits. La population de la capitale était composée, comme nous l'avons vu plus haut, de natifs de l'Ifrīḳiya et d'individus appartenant aux Barkadjāna, aux Nafūsa, aux Lawāta, aux Zanāta et surtout aux Nafzāwa ; il s'y trouvait aussi, mais en petit nombre, des gens originaires de toutes les grandes villes musulmanes. Il s'agissait ici de commerçants ibadites originaires des différentes fractions établies dans le Djabal Nafūsa, dans le Bilād al-Djarīd, ainsi

134. Al-Idrīsī, 1866, p. 59-60 ; Yāḳūt, 1866-1873, vol. 4, p. 229.
135. R. Mauny, 1955*a*.
136. Selon V. Monteil (1968, p. 90), cette ville se trouvait dans la région de Tagounit actuel, à 20 kilomètres au nord du coude de Darʿa.
137. C. E. de Foucauld (1940) mentionne une « tribu » touareg maraboutique de l'Aïr et de l'Azawagh qui s'appelle Ighdālen. Il paraît qu'il s'agit ici des descendants des Djuddāla du haut Moyen Age.

que dans les oasis du Sūf, du Wargla et du Wādī Rīgh. En effet, les sources ibadites mentionnent quelquefois les voyages des commerçants ibadites qui venaient de ces pays à Awdāghust.

Il résulte des fouilles archéologiques, ainsi que des traditions collectées par des savants français que, dans certains endroits du Sahara occidental, il ne manque pas non plus, à côté de la population nomade, de groupes d'agriculteurs, dont les descendants ont survécu jusqu'à nos jours. Nous possédons quelques écrits portugais du IX^e/XV^e et du X^e/XVI^e siècle, d'après lesquels on peut découvrir la nationalité de ces agriculteurs. Selon ces documents, ils appartenaient à deux groupes différents. Les agriculteurs blancs s'appelaient Baffor ou Abofur (dans les traditions locales Bafūr) et les agriculteurs noirs Barbar (Barbara, Barābir, Barbaros) et étaient apparentés aux Soninke.

Les plus anciennes de ces peuplades ont laissé dans l'Adrār mauritanien un nombre considérable de ruines de villages et de sites archéologiques[138]. Ces anciens sites sont attribués par tradition locale à un peuple énigmatique dit Baffor, Abofur ou Bafūr qui habitait l'Adrār mauritanien juste avant l'arrivée des Lamtūna[139]. D'après certaines de ces traditions, les Bafūr étaient des Blancs (ce que nous considérons comme le plus vraisemblable) appartenant au groupe berbère des Zanāta[140]. Selon les traditions mauritaniennes, les autochtones non musulmans de l'Adrār Tmār étaient cultivateurs et c'est à eux que l'on doit la plantation des premiers palmiers en Adrār. A notre avis, on pourrait identifier les Bafūr à la *ḳabīla* libyenne (maure) des Bavares, active dans l'ouest de l'Afrique du Nord au III^e et au IV^e siècle de l'ère chrétienne. Ils émigrèrent ensuite en Mauritanie actuelle et laissèrent leur culture et leur nom aux habitants de l'Adrār Tmār qui, au début du XVI^e siècle, portait encore le nom de la « montagne de Baffor », comme il écrit dans un chapitre du récit de Valentim Fernandes[141].

D'après les sources arabes du VI^e/XII^e siècle (*Kitāb al-Istibṣār* et al-Zuhrī), les Noirs appelés Barbar ou Barbara (au pluriel arabe Barābir) formaient la population du pays soudanais de Zāfunu, aujourd'hui Diafunu. Ils faisaient partie des Djanāwa, c'est-à-dire des Noirs, et habitaient aussi, d'après al-Zuhrī, le centre du désert (il s'agissait probablement des déserts et des steppes de la Mauritanie du Sud-Est) et les territoires à proximité du Ghana et de Tādmekka (au nord de Gao), dont les habitants envahissaient leurs terres afin d'y prendre des esclaves. Ils avaient leurs rois et s'habillaient de peaux, chose normale chez un peuple composé en partie de nomades. Les

138. Voir R. Mauny, 1955*a*.

139. Voir A. J. Lucas, 1931 ; C. Modat, 1919.

140. Ces traditions se trouvent confirmées par un intéressant passage du *Kitāb al-Bayān al-mughrib* d'Ibn ʿIdhārī al-Marrākushī (début du VIII^e/XIV^e siècle) qui, en parlant des campagnes d'Ibn Yasīn, fondateur de l'État almoravide, dit ce qui suit : « Près des Lamtūna, il y avait un massif habité par des tribus berbères non musulmanes. ʿAbd Allāh ibn Yāsīn les invita à adopter la religion. Elles refusèrent. Yaḥyā ibn ʿUmar ordonna de les attaquer : les Lamtūna les razzièrent, y firent des captifs qu'ils se partagèrent entre eux. »

141. P. de Cenival et T. Monod, 1938, p. 154 ; T. Lewicki, 1978.

Barbara se croyaient les plus nobles parmi les peuples soudanais et prétendaient que les souverains du Ghana étaient originaires de leur *ḳabīla*[142].

Les Barbara seraient donc une faction des Soninke. Ne pourrait-on pas identifier al-Barābir (Barbara, Barbar) à un peuple noir appelé al-Barbar qui, à en croire la tradition locale, habitait jadis la ville de Tishīt en Mauritanie du Sud-Est ? Certains observateurs assimilent ce peuple légendaire à un peuple d'agriculteurs à la peau noire, appelé Barbaros dans les anciennes chroniques portugaises et apparaissant aux XV^e^ et XVI^e^ siècles de l'ère chrétienne, dans l'Adrār mauritanien, à côté des « Azenègues » ou Zenaga (Ṣanhādja) berbères.

Ainsi se présente l'histoire et la géographie historique du Sahara du I^er^/VII^e^ au VI^e^/XII^e^ siècle. Nous n'en avons donné que les faits essentiels, en renvoyant le lecteur aux sources arabes et aux monographies spéciales.

142. *Kitāb al-Istibṣār*, 1852 ; al-Zuhrī, 1968, p. 181.

CHAPITRE 12

L'avènement des Fatimides

Ivan Hrbek

L'établissement de la dynastie fatimide : le rôle des Kutāma

A la fin du IIIe/IXe siècle, une grande partie de l'Occident musulman (Maghreb et Espagne) échappait déjà au contrôle effectif du califat abbaside de Bagdad ; les Umayyades étaient solidement installés en Andalousie, la dynastie idriside régnait sur quelques villes et groupes berbères de l'extrême ouest musulman (al-Maghrib al-Aḳsā) et sur les territoires limitrophes entre les terres habitées et le désert, plusieurs États kharidjites indépendants s'étendaient du Djabal Nafūsa à Sidjilmāsa. Seuls les Aghlabides de l'Ifrīḳiya reconnaissaient la suzeraineté de Bagdad, mais, après un siècle d'indépendance de fait, leurs liens avec les Abbasides étaient de pure forme[1].

Sur le plan religieux — et l'on ne doit pas oublier que dans l'Islam les domaines politique et religieux sont étroitement imbriqués — le Maghreb était divisé entre l'orthodoxie sunnite, avec Ḳayrawān qui était l'une des citadelles du droit malikite et l'hétérodoxie de diverses sectes kharidjites (ibadites, sufrites, nukkarites, etc.). Bien que les Idrisides aient appartenu à la famille de ʿAlī et que leur établissement ait été précédé de la propagande chiite, il semble que les dogmes de la doctrine chiite tels qu'ils avaient été élaborés en Orient étaient peu propagés, et encore moins suivis, dans leur royaume.

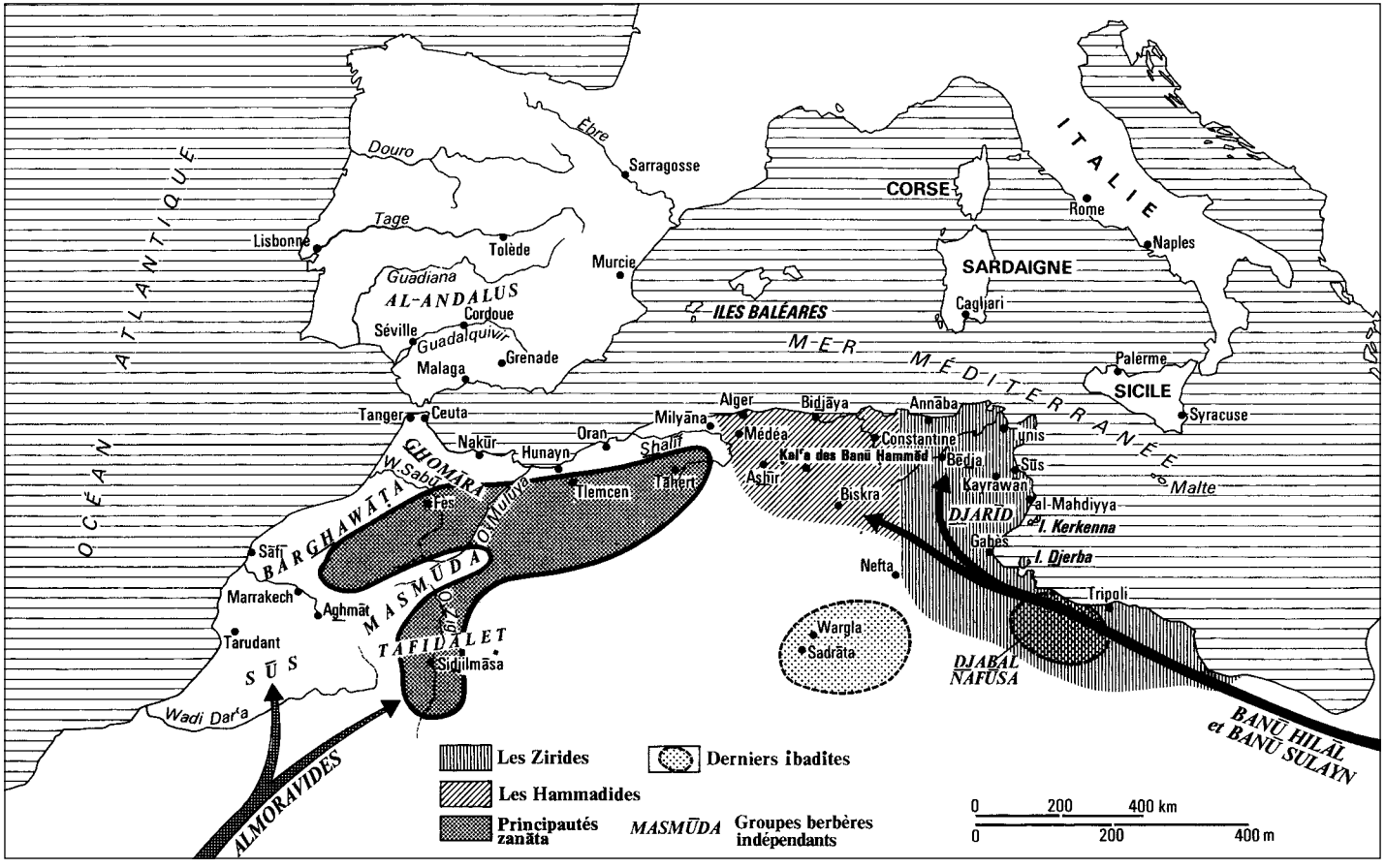
Tout change avec l'arrivée en Afrique du Nord, à la fin du IIIe/IXe siècle, des ismaïliens, secte chiite vigoureuse et extrêmement active. L'un

1. Voir le chapitre 10 ci-dessus.

des dogmes fondamentaux de la foi chiite est que la direction (imamat) de la communauté musulmane appartient de droit aux descendants de Muḥammad par sa fille Fāṭima et son mari ʿAlī, le quatrième calife. A la différence du calife sunnite, l'imam chiite avait hérité de Muḥammad non seulement sa souveraineté temporelle, mais aussi la prérogative d'interpréter la loi islamique (*sharīʿa*), les imams étant infailliblement au-dessus de tout reproche. Au premier imam, ʿAlī, succéda son fils al-Ḥasan, puis son autre fils, al-Ḥusayn, dans la lignée duquel l'imamat fut conservé. Une autre partie de cette doctrine est la croyance selon laquelle le dernier des imams visibles n'est pas mort, mais est allé se réfugier en un lieu secret d'où il sortira le moment venu, en tant que « mahdi » [le bien dirigé], pour restaurer le véritable islam, conquérir le monde et « faire régner sur terre la justice et l'équité à la place de l'oppression et de la tyrannie du monde actuel ». Sur le point de savoir qui est le dernier imam visible et le premier caché (donc le mahdi), les chiites se scindent toutefois en de nombreux groupes. Pour la plupart d'entre eux, l'imam caché est le douzième, Muḥammad, qui disparut en 264/878, sans descendance. Ses fidèles sont connus sous le nom de duodécimains (*Ithnā ʿashariyya*)et forment aujourd'hui la majorité des chiites.

Un autre groupe, tout en étant d'accord avec les duodécimains sur la succession jusqu'au sixième imam, Djaʿfar al-Ṣādiḳ, s'en écarte à partir de là, professant l'imamat du fils aîné de Djaʿfar, Ismāʿīl (mort en 144/761), de préférence à son frère Mūsā qui fut reconnu par la majorité de la secte. Ismāʿīl (et plus tard son fils Muḥammad) devint ainsi pour eux le septième imam, l'imam caché; les adhérents à cette secte prirent donc le nom d'ismaïliens, (*Ismāʿīliyya*), qu'on appelle aussi les septimains (*Sabʿiyya*).

L'histoire de cette secte et la manière dont prirent forme ses doctrines spécifiques, par lesquelles elle diffère des autres chiites, sont assez mal connues. Comme c'est souvent le cas avec les sectes dissidentes, le mouvement ismaïlien se ramifia en plusieurs branches, l'un des principaux points de divergence concernant la nature des imams. D'un côté, il y avait ceux qui, fidèles à la doctrine originale, restaient fidèles à Muḥammad ibn Ismāʿīl, l'imam caché, croyant que ʿAlī et Muḥammad ibn Ismāʿīl étaient des prophètes et que l'imam caché, réapparaissant sous la forme du mahdi, apporterait une nouvelle loi islamique. Une autre branche, d'où sont issus les Fatimides, acceptait la doctrine selon laquelle il y avait des imams visibles à la tête de la communauté musulmane. Selon la version fatimide officielle, la lignée des califes fatimides a été précédée d'une série d'« imams cachés » descendus de Muhammad ibn Ismāʿīl. Mais au début de leur domination en Afrique du Nord, leur doctrine présentait un aspect particulier: le second souverain de la dynastie, al-Ḳāʾim bi-Amr Allāh, avait un statut spécial et était considéré comme le mahdi qui introduirait l'ère messianique. Ce ne fut que lorsque sa mort eut dissipé les espoirs mis en lui que la figure de l'imam en tant que chef temporel et spirituel prit une position dominante dans la pensée ismaïlienne, et que celle du mahdi fut reléguée à l'arrière-plan.



12.1 *Le Maghreb dans la première moitié du Ve/XIe siècle.*
[*Source*: I. Hrbek.]

Les ismaïliens organisèrent l'une des propagandes politiques et religieuses les plus subtiles et les plus efficaces. Leurs dirigeants firent sortir des missionnaires (*dāʿī*, au pluriel *duʿāt*) de leur retraite, dont l'une des plus importantes se trouvait à Salamiyya en Syrie, pour les envoyer prêcher leur doctrine et notamment le proche retour de l'imam caché, le mahdi attendu. Ces missionnaires firent de nombreux adeptes en diverses provinces du monde islamique, dans le sud de l'Iraq, à Bahreïn, en Perse et aussi au Yémen. L'ismaïlisme, avec ses promesses imprécises d'une nouvelle ère de réforme et de justice sociale qui accompagnerait l'apparition du mahdi, séduisit plusieurs couches sociales mécontentes de l'ordre établi. Dans chaque région, les missionnaires exploitèrent habilement certains griefs de la population ; en plusieurs endroits, ils réussirent à fonder de petits États, mais ce fut en Afrique du Nord, et tout d'abord chez les Berbères kutāma, que leur prosélytisme remporta ses plus grands succès. Seuls de toutes les branches chiites Ismaïliennes, les Fatimides surent fonder et conserver un empire qui allait durer plus de deux siècles et qui fut bien près d'atteindre l'objectif universel de la doctrine[2].

La branche kutāma des Berbères habitait la région de la Petite Kabylie, entre Djidjelli, Sétif et Constantine, à la bordure extrême-orientale de l'ancienne Mauritanie romaine. Bien que les Aghlabides se fussent considérés officiellement comme les maîtres de cette région, ils n'essayèrent que rarement de faire prévaloir leurs droits, de sorte que les Kutāma étaient pratiquement indépendants. Ibn Khaldūn signale qu'« ils ne furent jamais soumis aux Aghlabides »[3]. Malgré la discrétion du pouvoir aghlabide, les Kutāma éprouvaient une profonde aversion pour les conquérants et chefs arabes de l'Ifrīḳiya, aversion qu'ils manifestèrent en accordant souvent refuge à de nombreux déserteurs de l'armée (*djund*) aghlabide.

La trêve entre les Aghlabides et les Rustumides de Tāhert, à la fin du III^e/IX^e siècle, permit aux premiers de s'efforcer à nouveau de soumettre les Kutama. Leurs armées commencèrent par occuper quelques places fortes aux abords de la zone kutāma indépendante. L'espoir d'une aide rustumide s'étant évanoui, l'influence du kharidjisme auprès des Kutāma, qui n'avait jamais été très grande, se mit à décliner, ouvrant ainsi la voie à la propagande Ismaïlienne. La foi chiite n'était pas entièrement inconnue au Maghreb, étant donné qu'au III^e/IX^e siècle, deux missionnaires, Abū Sufyān et al-Hulwānī, avaient mené dans ces régions une campagne de propagande brève, mais couronnée de succès[4].

Plus durables et finalement d'une importance décisive furent les activités d'un autre propagandiste (*dāʿī*) natif du Yémen, Abū ʿAbd Allāh al-Shiʿī, qui fut envoyé chez les Kutāma vers la fin du siècle. Ayant lié connaissance avec quelques cheikhs kutāma au cours de leur pèlerinage à La Mecque, il les accompagna jusque dans leur pays en 280/893.

2. Les ouvrages sur les ismaïliens sont assez nombreux ; les études les plus importantes et les plus récentes sont celles de B. Lewis, 1940 ; W. Ivanow, 1952 ; A. S. Tritton, 1958 ; W. Madelung, 1961 ; S. M. Stern, 1961.
3. Ibn Khaldūn, 1925-1926, vol. 2, p. 31.
4. F. Dachraoui. 1964.

On voit mal l'attrait particulier que pouvait présenter pour les Kutāma le chiisme ismaïlien prêché par Abū ʿAbd Allāh. Il est difficile de discerner un caractère nettement social dans la branche fatimide de l'ismaïlisme. Au Maghreb, ses membres exploitaient le mécontentement général de la population locale et, dans une certaine mesure, l'expansionnisme kutāma, mais même ces Berbères n'ont jamais assimilé leur doctrine. Une fois au pouvoir au Maghreb et plus tard en Égypte, les Fatimides n'ont jamais réalisé la moindre transformation sociale et n'ont jamais eu l'intention de le faire ; leurs écrits doctrinaux ne font même nulle mention de semblables préoccupations. Ce fut dans l'autre branche de l'ismaïlisme, celle des karmates de Bahreïn et d'Arabie orientale, que s'incarnaient les idées sociales primitives du mouvement, prônant des idéaux de justice sociale et d'égalité. Rien ne distinguait, sur le plan social, le régime fatimide des autres régimes islamiques[5].

Quelles qu'en aient été les raisons, la majorité des Kutāma ne tarda pas à être gagnée par la propagande d'Abū ʿAbd Allāh en faveur des descendants de ʿAlī et de Fāṭima, représentée alors par l'imam ʿUbayd Allāh. En quelques années, les divers clans kutāma furent unifiés en une armée puissante cimentée par l'*ʿaṣabiyya* [la solidarité ethnique] et le même loyalisme envers l'imam fatimide, le mahdi attendu, qui devait délivrer le monde des oppresseurs, que ceux-ci fussent les Aghlabides ou leurs lointains maîtres abbasides de Bagdad.

La lutte décisive contre les Aghlabides commença en 290/903, lorsque les troupes kutāma descendirent de leurs montagnes dans les plaines de l'Ifrīḳiya. Les armées aghlabides furent aisément vaincues et après quelques années, la majeure partie de l'Ifrīḳiya était aux mains d'Abū ʿAbd Allāh ; la politique fiscale que celui-ci mena accrut le ralliement de la population à sa cause lorsqu'il proclama illégaux tous les impôts non canoniques et rendit aux habitants des villes conquises le butin pris par les Kutāma. Ziyādat Allāh III, le dernier émir aghlabide, alourdit par contre la charge fiscale de ses sujets pour financer son armée, mesure qui fut très impopulaire parmi les masses. Après une longue campagne, Abū ʿAbd Allāh s'empara de Ḳayrawān, capitale de l'Ifrīḳiya. Voyant que sa défaite était consommée, Ziyādat Allāh quitta sa résidence de Raḳḳāda et s'enfuit en Égypte. Ainsi prit fin la période aghlabide de l'histoire de l'Afrique du Nord.

Après les premiers succès de ses partisans en Ifrīḳiya, l'imam ʿUbayd Allāh, qui avait vécu jusque-là à Salamiyya en Syrie, décida de s'installer au Maghreb. Au lieu de rejoindre Abu ʿAbd Allāh en Ifrīḳiya, il se rendit à Si<u>dj</u>ilmāsa, la capitale de l'Empire kharidjite midraride dans le sud du Maroc. C'est un épisode curieux, resté jusqu'à présent sans explication satisfaisante. Pour quelles raisons l'imam s'est-il fixé dans cette région extrême-occidentale, parmi les pires ennemis des chiites, alors qu'une vaste zone se trouvait déjà sous le contrôle de ses partisans ? Voulait-il créer un second centre à Si<u>dj</u>ilmāsa et mettre la main sur le flot d'or soudanais

5. C. Cahen, 1961, p. 13-15.

qui y arrivait[6] ? Quelles qu'aient été ses intentions, il fut mis en résidence surveillée peu de temps après son arrivée, puis jeté en prison par al-Yasāʿ ibn Midrār.

En 296/909, Abū ʿAbd Allāh conduisit l'armée kutāma à Sidjilmāsa pour libérer son maître ; au cours de cette expédition et avec le concours des populations locales, il vainquit les Rustumides à Tāhert. Sidjilmāsa capitula sans combat, et ʿUbayd Allāh fut libéré[7]. L'année suivante, celui-ci fit une entrée triomphale à Raḳḳāda où il fut proclamé « prince des croyants » (titre de calife) et mahdi ; selon la doctrine ismaïlienne, cela signifiait la fin de la tyrannie et le début d'un nouvel âge d'or.

L'origine de ʿUbayd Allāh, et par conséquent des Fatimides, est encore obscure. Sur la question de la légitimité de leurs titres, les historiens musulmans sont partagés en deux camps. Les adversaires des Fatimides nient qu'ils descendent de ʿAlī et de Fāṭima et les tiennent pour des imposteurs ; il est à remarquer que l'authenticité de leur descendance ne fut jamais contestée avant l'année 402/1011, date à laquelle le calife abbaside de Bagdad publia un manifeste, signé de plusieurs notables sunnites et chiites, dont plusieurs *shurafāʾ*, dénonçant l'imposture des prétentions fatimides[8]. Plus tard, on trouvera même chez quelques historiens sunnites notables, comme Ibn al-Athīr, Ibn Khaldūn et al-Maḳrīzī, des défenseurs de leur légitimité. Il s'agit-là d'une question assez complexe, à laquelle la recherche moderne n'a pu apporter de réponse satisfaisante[9]. Mais le fait le plus important est que leurs disciples immédiats en Afrique du Nord n'ont jamais contesté qu'ils descendaient de ʿAlī.

ʿUbayd Allāh al-Mahdī, qui régna de 297/909 à 322/934, établit d'abord sa résidence à Raḳḳāda, mais commença peu de temps après à construire une nouvelle capitale sur la côte est, al-Mahdiyya, où il s'installa en 308/920. Par la suite, après la révolte d'Abū Yazīd, le calife al-Manṣūr (334/946-341/953) fonda une nouvelle capitale à l'est de Ḳayrawān, Ṣabra-Manṣūriyya, qui fut achevée en 337/949. Ses successeurs y résidèrent jusqu'en 362/973, date à laquelle le dernier des Fatimides d'Afrique du Nord, al-Muʿizz, partit définitivement pour l'Égypte.

La fondation d'un État chiite en Afrique du Nord scella la scission du monde musulman en trois empires hostiles ; le califat abbaside à Bagdad, le califat fatimide en Afrique du Nord et l'émirat umayyade en Espagne ; peu de temps après, en 318/929, l'émir umayyade de Cordoue, ʿAbd al-Raḥmān III, devant le spectacle de deux califes, un hérétique en Tunisie et un orthodoxe dans la ville lointaine de Bagdad, proclama son propre califat. Il y eut donc, pendant un certain temps, trois califes en Islam. L'effondrement du

6. J. Devisse, 1970.

7. Certains historiens sunnites affirment que ʿUbayd Allāh fut tué en prison et qu'Abū ʿAbd Allāh n'y trouva que son serviteur, qu'il avait présenté à ses fidèles comme un vrai mahdi. Voir Ibn Khallikān, 1843-1871, vol. 3.

8. Plusieurs historiens ont conservé le texte du manifeste ; voir P. H. Mamour, 1934, p. 201 et suiv.

9. Outre les études citées dans la note 2 ci-dessus, voir également *ibid.* ; W. Ivanow, 1942, 1952 ; al-Ḥamdānī, 1958 et M. Canard, 1965.

califat umayyad en 422/1032 réduisit ce nombre à deux, et l'extinction des Fatimides en 566/1171 à un seul, celui des Abbasides à Bagdad.

La lutte pour l'hégémonie en Afrique du Nord

Si le renversement de la dynastie aghlabide et l'occupation de l'Ifrīḳiya proprement dite s'accomplirent en une période de temps relativement brève, les conquêtes fatimides au Maghreb se révélèrent par la suite plus lentes et plus difficiles. Cela s'explique en partie par la fragilité de la situation à l'intérieur de leur royaume et en partie par les assises étroites de leur puissance militaire.

La nouvelle doctrine du chiisme ismaïlien ne pouvait manquer de provoquer des troubles dans une région déjà partagée par le sunnisme malikite et le kharidjisme sous ses formes ibadite et sufrite. Tous ces groupes n'acceptaient qu'à contrecœur la domination des Fatimides et manifestaient souvent leur opposition, qui était soit sévèrement réprimée, soit étouffée par la corruption. La citadelle de l'opposition sunnite était Ḳayrawān, célèbre centre de l'orthodoxie malikite, dont l'influence sur les populations urbaines et rurales restait intacte. Bien que ces groupes sunnites ne fussent jamais passés à la révolte ouverte, leur résistance passive et l'éventualité de les voir s'unir aux forces kharidjites plus extrémistes contribuaient aux difficultés de la dynastie. Les califes exprimaient ouvertement leur mépris, voire leur haine, des populations locales et l'on peut supposer que ces sentiments étaient réciproques[10].

Dès le début, les Fatimides considérèrent uniquement l'Afrique du Nord comme un tremplin pour de nouvelles conquêtes vers l'est, qui leur permettraient de supplanter les Abbasides et de réaliser leurs rêves de domination universelle. Ces projets grandioses les obligèrent à entretenir des forces armées (armée de terre et marine) puissantes et coûteuses. Bien que le *dāʿī* Abū ʿAbd Allāh se fût rendu au début très populaire en abolissant de nombreux impôts illégaux, cette politique fut vite modifiée, et l'État fatimide réintroduisit un certain nombre d'impôts non canoniques, directs et indirects, de péages et autres contributions. On trouve dans les chroniques un écho du mécontentement général suscité par la politique fiscale des gouvernants « pour qui tous les prétextes étaient bons pour tondre le peuple »[11].

La situation militaire fut au début assez précaire, car les seuls soutiens de la dynastie étaient les Kutāma et quelques autres branches ou clans de Ṣanhādja. De plus, ces contingents « tribaux » ne pouvaient être tenus en main que par la promesse de pillages et de butin ; si ces promesses n'étaient pas tenues, ils ne tardaient pas à se révolter. Cette tendance se manifesta deux ans seulement après l'accession au trône de ʿUbayd Allāh, quand celui-ci fit

10. Voir les nombreux exemples de cette attitude dans M. Canard (dir. publ.), 1958.
11. Ibn ʿIdhārī, 1948-1951, vol. 1, p. 186 et suiv.

12.2. *Vue panoramique de la presqu'île de Mahdiyya (dans les années 1970).*
[*Source*: cliché KAHIA; photo fournie par l'Office de la topographie et de la cartographie, Tunis.]

assassiner Abū ʿAbd Allāh et son frère pour des raisons qu'on connaît mal[12]. Les Kutāma ripostèrent en entrant en dissidence et en proclamant un nouveau mahdi, qui était un enfant; la révolte fut rapidement et férocement réprimée. On estime en général que les Kutāma ont constitué le pilier du pouvoir fatimide et il est indéniable qu'ils ont aidé la dynastie à conquérir le Maghreb et l'Égypte, et qu'ils y ont joué un rôle qu'il ne faut pas sous-estimer; il existe de nombreux exemples de désordres qu'ils ont provoqués, de leurs rébellions et de leur félonie. Placé devant une telle situation, il était naturel que le fondateur de la dynastie cherchât ailleurs des recrues plus sûres pour son armée. Il les trouva parmi plusieurs populations slaves de la péninsule balkanique: les *Ṣaḳāliba* (au singulier *Ṣaḳlabī*) comme les appelaient les Arabes, servaient déjà de gardes sous les derniers Aghlabides, mais ce fut sous ʿUbayd Allāh et ses successeurs immédiats que les troupes *ṣaḳāliba* devinrent le second et plus stable pilier du système militaire et même administratif fatimide[13]. Slaves du Sud pour la plupart, Dalmatiens, Serbes, Bulgares, les *Ṣaḳāliba* étaient venus en Afrique du Nord par diverses voies, soit comme esclaves importés et vendus par les Vénitiens, soit comme captifs à la suite d'incursions arabes sur les côtes de l'Adriatique. Dans l'Empire fatimide, ils ont joué un rôle analogue à celui des soldats-esclaves turcs dans les parties orientales du monde islamique et ont servi non seulement comme troupes d'élite, mais aussi comme administrateurs, gouverneurs et courtisans, étant renommés pour leurs prouesses militaires comme pour leur loyauté. Certains d'entre eux accédèrent aux plus hautes fonctions, comme Djawhar, le futur conquérant de l'Égypte et fondateur du Caire et de la mosquée et université al-Azhar. Sous al-Muʿizz, deux *Ṣaḳāliba*, Ḳayṣar et Muẓaffar, furent nommés respectivement gouverneurs des provinces occidentale et orientale d'Afrique du Nord, et il y en eut bien d'autres dans l'entourage immédiat des califes.

Ce fut grâce à l'aide de ces deux contingents kutāma et *ṣaḳāliba* que le petit royaume fatimide d'Ifrīkiya se transforma en un empire s'étendant de l'Atlantique à la Syrie, et qu'il devint l'une des grandes puissances méditerranéennes des IVe/Xe et Ve/XIe siècles. En revanche, les Africains noirs ne jouèrent pas un rôle analogue à celui qui fut plus tard le leur, pendant la phase égyptienne. Il y en avait cependant dans les forces armées, qu'on appelait des Zawīlī, du nom du grand marché aux esclaves du Fezzān, ce qui semble indiquer leur origine tchadienne[14].

Bien que les Fatimides passent pour avoir été la première dynastie à réaliser l'unité politique de toute l'Afrique du Nord (Ifrīḳiya et Maghreb), une étude attentive montre à quel point leur autorité était fragile à l'ouest de l'Ifrīḳiya proprement dite. Il serait fastidieux d'énumérer ou de relater toutes les campagnes lancées au Maghreb sous les règnes de ʿUbayd Allāh, d'al-Ḳāʾim, d'al-Manṣūr (334/946-341/953) et d'al-Muʿizz (341/953-365/975).

12. Le conflit entre le mahdi et son *dāʿī* s'explique soit parce que ce dernier doutait que son maître fût bien le mahdi, soit parce que le maître craignait la puissance et les dons de persuasion d'Abū ʿAbd Allāh.
13. Sur le rôle des *Ṣaḳāliba* dans l'Empire fatimide, voir I. Hrbek, 1953.
14. Ibn Ḥammād, 1927, p. 34-35.

De nombreuses régions ou villes conquises par les armées fatimides durent l'être encore ensuite à maintes reprises, les populations locales, les chefs ou les émirs profitant de la première occasion pour secouer le joug étranger. C'est ainsi que Tāhert, conquise pour la première fois en 295/908, le fut à nouveau en 299/911, puis une troisième fois en 322/934; Fès, prise d'abord en 308/920, fut reprise en 322/934, en 423/1032 et en 347/958. Il en est de même de Sidjilmāsa, où les gouverneurs fatimides alternaient avec les émirs midrarides. Même la région des Awrās, très proche de l'Ifrīḳiya, ne fut pacifiée qu'en 342/953.

Plusieurs régions d'Afrique du Nord échappèrent toujours à l'autorité des Fatimides. Après la prise de Tāhert, le dernier imam rustumide se réfugia avec son peuple à Wargla, où les ibadites, sans toutefois essayer de fonder un nouvel imamat, restèrent indépendants et s'étendirent même jusqu'au Mzāb. Le Djabal Nafūsa, ancienne forteresse des ibadites, ne fut jamais conquis et fut, pendant toute la durée du IV^e/X^e siècle, le centre d'un petit État indépendant.

Au cours du IV^e/X^e siècle, toute la bande longeant la bordure septentrionale du Sahara resta entre les mains des Zanāta, qui contrôlaient les points d'arrivée du commerce caravanier avec la région du lac Tchad et Gao. Les califes fatimides ne purent jamais imposer leur domination sur cette partie du Maghreb. C'est à Sidjilmāsa, le point d'arrivée situé le plus à l'ouest, qu'ils s'efforcèrent d'intercepter l'afflux d'or soudanais, si nécessaire à leurs grandioses projets de conquête. Il semble que le contrôle de la route occidentale de l'or, et non pas la colonisation de la totalité du Maghreb, ait été l'objectif principal de leur politique nord-africaine[15].

Les tentatives fatimides d'appliquer cette politique furent constamment contrariées à la fois par les forces locales centrifuges et par les ennemis extérieurs, unis dans une même opposition à la dynastie chiite. La rivalité traditionnelle qui opposait les Berbères zanāta et les Ṣanhādja en raison des différences entre leurs modes de vie, leurs intérêts commerciaux et leur allégeance religieuse, devint bientôt partie intégrante du duel aux dimensions plus grandioses que se livrèrent au IV^e/X^e siècle les deux grandes puissances de l'Islam de l'Ouest: les Umayyades d'Espagne et les Fatimides d'Ifrīḳiya. N'ayant pas de frontières communes, ces deux empires n'en menèrent pas moins une lutte mortelle pour l'hégémonie par l'intermédiaire de leurs alliés berbères; alors qu'en général (à quelques exceptions près), les Zanāta et en particulier les plus redoutables d'entre eux, les Maghrāwa, défendaient les intérêts et les prétentions des califes de Cordoue, les groupes Ṣanhādja, notamment les Banū Zīrī, se rangeaient résolument du côté des Fatimides[16]. Pendant un siècle et demi, les deux alliances ennemies connurent alternativement des succès et des revers, mais tant que la base du pouvoir des Fatimides resta en Ifrīḳiya (jusqu'à la huitième décennie du IV^e/X^e siècle), ce fut l'alliance Ṣanhādja-Fatimides qui l'emporta. Au cours de cette période,

15. J. Devisse, 1970, p. 144.
16. Sur la rivalité entre Ṣanhādja et Zanāta, voir H. Terrasse, 1949-1950, vol. 1; L. Golvin, 1957; H. R. Idris, 1962 et E. Lévi-Provençal, 1950-1953, vol 2.

leurs armées parvinrent au moins deux fois jusqu'au Maghreb occidental; en 322/934, une armée fatimide conduite par Mayṣūr al-Ṣaḳlābī reconquit Fès et réinstalla les Idrisides dans leurs domaines sous protectorat fatimide. La campagne de Djawhar en 347/958-348/959 fut d'une plus grande ampleur; avec une énorme armée kutāma et ṣanhādja commandée par Zīrī ibn Manād, Djawhar s'empara d'importants territoires au Maroc, jusqu'aux rivages atlantiques, à l'exception de Tanger et de Ceuta, qui restèrent aux mains des Umayyades. Mais ce grand succès ne put assurer de façon durable le contrôle des Fatimides sur ces régions lointaines: huit ans plus tard, Djawhar dut lancer à nouveau une expédition dans cette zone pour la ramener sous la souveraineté de ses maîtres. Peu après, alors que le gros des forces fatimides se regroupait pour l'attaque de l'Égypte, le Maghreb occidental entrait dans l'orbite umayyade et fut perdu à jamais pour les Fatimides et leurs vassaux zirides.

Dès le début se profile à l'arrière-plan de la lutte Fatimides-Umayyades et Ṣanhādja-Zanāta la perspective de s'emparer de l'or soudanais et de contrôler les points d'arrivée des routes caravanières. Les historiens ne font que commencer à mesurer les implications de ce facteur dans l'histoire de l'Afrique occidentale et de l'Afrique du Nord, en particulier pour l'interprétation de l'histoire des Fatimides[17].

Nous avons déjà évoqué le mécontentement croissant que suscitait dans de larges couches de la population l'oppression fiscale et religieuse des Fatimides. Jusqu'aux dernières années du règne d'al-Ḳā'im, les manifestations extérieures de ce mécontentement ne prirent pas de formes dangereuses, et les quelques émeutes ou révoltes locales qui eurent lieu çà et là furent aisément réprimées. Mais, en 332/943–944, éclata soudain une terrible révolte, ou plus exactement une véritable révolution, qui ne fut pas loin de détruire entièrement l'État fatimide. Son chef était Abū Yazīd Makhlad ibn Kaydād, appelé communément Abū l-ḥimār, «l'homme monté sur l'âne», né à Tādmekka ou à Gao (Kāw-Kāw) au Soudan, fils d'un négociant zanāta de Bilād al-Djarīd et de son esclave noire[18]. Dès sa prime jeunesse, Abū Yazīd excella dans la connaissance et l'enseignement de la doctrine ibadite et devint bientôt l'une des figures dirigeantes de la branche nukkarite, l'aile extrémiste ibadite. Quand ʿUbayd Allāh établit la domination chiite, Abū Yazīd consacra tous ses dons d'orateur, son zèle missionnaire et son influence croissante à mobiliser le peuple en vue de la destruction de la dynastie impie. Quittant Djarīd où son activité avait éveillé les soupçons des autorités, il se réfugia dans le Maghreb central. Chez les Berbères des montagnes de l'Awrās comme chez les masses paysannes des plaines, il prêcha la guerre sainte contre les Fatimides, préconisant la création d'un État démocratique dirigé par un conseil de cheikhs pieux et gouverné selon la doctrine kharidjite. Il obtint quelque soutien des Umayyades d'Espagne et conclut une alliance

17. Les premiers travaux sur ce problème ont été effectués par J. Devisse, 1970; voir également C. Cahen, 1981.

18. Ibn Ḥammād (1927, p. 33), affirme que c'est à Tādmekka alors qu'Ibn Khaldūn (1925-1926, vol. 3, p. 201) rapporte qu'il est natif de Gao.

assez précaire avec la bourgeoisie malikite orthodoxe de Ḳayrawān. Dans les six mois qui suivirent le déclenchement de la révolte ouverte, son armée de fidèles fanatiques balaya les plaines de l'Ifrīḳiya, s'empara de Ḳayrawān en 333/944, et défit les troupes fatimides au cours de plusieurs batailles acharnées. Ensuite, pendant dix mois, Abū Yazīd assiégea al-Mahdiyya, dernière place forte du pouvoir fatimide, défendue par le calife al-Ḳā'im avec ses troupes kutāma et *ṣaḳāliba*. La domination chiite en Afrique du Nord était au bord de l'effondrement[19].

Pour une armée qui n'est pas constituée de soldats de métier, un siège prolongé a toujours un effet débilitant et démoralisant, et les troupes d'Abū Yazīd, provenant de *ḳabīla* diverses, commencèrent bientôt à se disperser et à regagner leurs foyers. Même la mort d'al-Ḳā'im en 334/946 n'améliora pas la situation des forces rebelles, qui allait en se détériorant.

Le nouveau calife, al-Manṣūr, prit des mesures énergiques pour étouffer la révolte; avec des forces fraîches, venues surtout de Sicile, il reprit Ḳayrawān et, au cours d'une campagne de six mois, il infligea une défaite décisive à l'armée kharidjite. Pendant un an, Abū Yazīd poursuivit avec ses derniers fidèles la lutte dans les monts du Hodna; en 336/947, il succomba à des blessures reçues au cours d'une des escarmouches avec les forces fatimides; son fils Faḍl continua les hostilités pendant une année encore, mais, après sa mort, les vagues de la révolte s'apaisèrent peu à peu.

La révolte d'Abū Yazīd fut la plus puissante qui ait jamais éclaté contre les Fatimides et elle faillit mettre à bas leur régime. En 358/968-969, une nouvelle révolte des ibadites wahbites, conduite par Abū Khazar à Bilād al-Djarīd, dans le Mzāb et en Tripolitaine, et dont les principaux contingents avaient été fournis par les Berbères mazāta, ne le mit pas sérieusement en danger et fut rapidement réprimée[20]. La victoire d'al-Manṣūr sur Abū Yazīd annonça le début du déclin de l'influence kharidjite en Afrique du Nord. Après l'invasion des Banū Hilāl au V^e/XI^e siècle, ce déclin alla encore en s'accélérant; les ibadites les plus intransigeants se retirèrent dans quelques régions éloignées, tandis que la majorité d'entre eux se convertissait peu à peu à l'islam sunnite orthodoxe.

La formation de l'Empire fatimide : Sicile, Méditerranée, Égypte

Les Fatimides héritèrent de leurs prédécesseurs, les Aghlabides, l'intérêt que ceux-ci avaient porté à la Sicile. Il avait fallu aux Aghlabides plus de soixante-dix ans (de 212/827 à 289/902) pour conquérir toute la Sicile, qui fit ensuite partie du monde musulman pendant deux siècles[21]. La

19. Sur la révolte, voir R. Le Tourneau, 1954.
20. Ibn Khaldūn, 1925-1926, vol. 2, p. 548.
21. Sur l'histoire de la Sicile à l'époque musulmane, voir l'ouvrage classique de M. Amari, 1933-1939.

domination fatimide en Sicile ne commença pas sous de bons auspices : les habitants de l'île chassèrent l'un après l'autre les deux gouverneurs nommés après 297/909 par ʿUbayd Allāh et élurent en 300/912 leur propre gouverneur, Aḥmad ibn Ḳurhub. Ce dernier se déclara pour le calife abbaside et envoya sa flotte contre l'Ifrīḳiya à deux reprises. Vaincu lors de la seconde expédition, et après avoir régné pendant quatre ans en souverain indépendant, Ibn Ḳurhub fut abandonné par ses troupes et livré au calife fatimide qui le fit mettre à mort en 304/916. C'est seulement alors que la Sicile fut de nouveau rattachée au domaine des Fatimides, mais elle fut ensuite, pendant trente ans, le théâtre d'une grande agitation qui confina à la guerre civile. La population musulmane était divisée ; il y avait constamment des frictions entre les Arabes d'Espagne et d'Afrique du Nord, d'une part, et les Berbères, de l'autre. La situation était encore compliquée par les dissensions issues de la vieille rivalité entre les Yéménites de l'Arabie du Sud, y compris les Kalbites, et les Arabes du Nord. La situation ne s'améliora et l'ordre ne fut rétabli que lorsque le calife eut envoyé al-Ḥasan ibn ʿAlī al-Ḳalbī comme gouverneur, en 336/948. Sous al-Ḳalbī (mort en 354/965) et ses successeurs, qui formèrent la dynastie des Kalbites, la Sicile musulmane devint une province prospère et jouit d'une autonomie croissante.

Les musulmans réorganisèrent la Sicile tout en conservant les solides fondations sur lesquelles les Byzantins l'avaient établie. Ils allégèrent quelque peu le lourd système fiscal byzantin, divisèrent plusieurs latifundia en petites exploitations que les paysans qui en étaient les tenanciers ou les propriétaires soumirent à une culture intensive, et perfectionnèrent l'agriculture en introduisant de nouvelles techniques et de nouvelles espèces végétales. Les auteurs arabes soulignent l'abondance des métaux et des autres minéraux, comme le sel ammoniac (chlorure d'ammonium) qui était un précieux produit d'exportation. C'est à cette époque qu'on commença à cultiver les agrumes, la canne à sucre, les palmiers et les mûriers. Quant à la culture du coton, elle dura encore longtemps, jusqu'au VIII^{e}/XIV^{e} siècle. Les cultures maraîchères firent des progrès encore plus remarquables : la Sicile exportait vers l'Europe occidentale des oignons, des épinards, des melons, etc.

Le commerce avec l'Ifrīḳiya revêtait aussi une grande importance ; les deux pays échangeaient des produits de base : l'huile de l'Ifrīḳiya contre le grain et le bois de la Sicile. Alors que les autres pays musulmans, comme on le sait, manquaient de bois, l'Ifrīḳiya, sous les Aghlabides puis sous les Fatimides, put, grâce au bois sicilien, se constituer une flotte redoutable et devenir une des principales puissances maritimes de la Méditerranée centrale. C'est aussi de Sicile que venaient principalement les marins expérimentés qui formaient l'équipage des navires des Fatimides (et plus tard des Zirides).

La possession de la Sicile donna aux Fatimides la suprématie stratégique dans la Méditerranée et Palerme devint une importante base navale. Pour financer leurs coûteux projets de conquête, les Fatimides comptaient

sur le butin rapporté par les expéditions que des corsaires ou l'État lui-même organisaient sur les côtes de l'Europe chrétienne ou de l'Espagne musulmane. Malte, la Sardaigne, la Corse, les Baléares et d'autres îles éprouvèrent dès le règne de ʿUbayd Allāh la puissance de la flotte qu'il avait héritée des Aghlabides. Cette flotte fut particulièrement active entre 309/922 et 316/929, soumettant au pillage presque chaque année les deux rives de l'Adriatique, la côte de la mer Tyrrhénienne et le sud de l'Italie (principalement Tarente et Otrante). L'expédition de 323/934-935 connut également un grand succès ; la flotte s'empara de Gênes et dévasta la côte méridionale de la France et toute la côte de la Calabre ; partout, les corsaires se livraient au pillage et capturaient les habitants pour les vendre comme esclaves. Il semble que la révolte d'Abū Yazīd ait eu pour effet de restreindre cette activité navale, qui ne reprit une certaine ampleur que sous le règne d'al-Muʿizz. En 344/955-956, la flotte fatimide fit une incursion sur la côte de l'Espagne umayyade ; l'année suivante, Djawhar remporta une grande victoire sur la flotte byzantine et fit débarquer des troupes dans le sud de l'Italie. Mais sa flotte fut dispersée et en partie détruite par une tempête pendant le voyage de retour. Les Fatimides jouissaient dans la Méditerranée d'une telle suprématie que quelques siècles plus tard Ibn Khaldūn notera avec nostalgie que « les chrétiens ne pouvaient rien mettre à la mer, pas même une planche »[22].

L'occupation de la Sicile jeta naturellement les Fatimides dans un conflit avec les Byzantins, auxquels elle avait appartenu auparavant. L'accroissement de la puissance maritime des Fatimides et l'évolution de la situation politique dans le monde méditerranéen réduisirent bientôt les Byzantins à la défensive et les amenèrent à rechercher une trêve. Déjà sous ʿUbayd Allāh, l'empereur byzantin s'était engagé par un traité à verser chaque année un tribut de 20 000 pièces d'or. Le calife, de son côté, voulait renforcer sa position à l'égard de Byzance en formant une alliance avec les Bulgares ; des ambassadeurs bulgares se rendirent à la cour du calife, à al-Mahdiyya, mais pendant le voyage de retour le navire qui les ramenait avec les ambassadeurs des Fatimides fut capturé par les Byzantins, et le projet d'alliance échoua. L'empereur remit en liberté les envoyés du calife, et celui-ci, en reconnaissance de cette action magnanime, réduisit de moitié le tribut exigé de Byzance.

L'empereur tenta, mais sans grand succès, d'apporter son appui à la population byzantine d'Agrigente, en Sicile, qui s'était révoltée contre le calife al-Ḳāʾim. Pendant la guerre qui opposa al-Muʿizz aux Umayyades d'Espagne, l'empereur, qui soutenait ces derniers, promit de retirer ses troupes si le calife lui accordait une trêve de longue durée. Al-Muʿizz refusa d'abord, et c'est seulement lorsque sa flotte, après un certain nombre de victoires, eut aussi connu quelques revers, qu'il accepta de recevoir les ambassadeurs de Byzance et de conclure une trêve de cinq ans (en 346/957-958)[23]. Quelques années plus tard, les Byzantins refusèrent de continuer à payer le tribut et

22. Ibn Khaldūn, 1925-1926, vol. 2, p. 202.
23. Voir S. M. Stern, 1950.

rallumèrent la guerre en Sicile ; mais leur armée subit une défaite désastreuse à Rametta et leur flotte fut vaincue à la bataille des Détroits en 354/965. Les négociations qui suivirent aboutirent à un traité de paix en 356/967, al-Muʿizz voulant avoir les mains libres pour s'attaquer à l'Égypte.

L'idée impériale était inhérente à l'ismaïlisme dont les Fatimides étaient les champions. De toutes les dynasties chiites Ismaïliennes, seule la dynastie fatimide était en mesure d'atteindre l'objectif que comportait le caractère universel de cette doctrine. La domination qu'elle exerçait sur une partie de l'Afrique du Nord n'était pour elle qu'une première étape vers la création d'un empire universel qui serait dirigé par les descendants du Prophète, conformément à la doctrine ésotérique de l'ismaïlisme. Pour hâter la réalisation de ce projet, il fallait que les Fatimides, qui ne régnaient que sur une région périphérique, l'Ifrīḳiya et le Maghreb, étendissent leur domination sur ce qui constituait le cœur du monde musulman, c'est-à-dire sur la région qui va de l'Égypte à l'Iran inclusivement. Cependant, les califes étaient assez réalistes pour comprendre que l'Afrique du Nord devrait former temporairement la base économique et stratégique de leur action ; et ce furent en effet les ressources humaines et matérielles de cette région qui leur permirent d'entreprendre leur marche victorieuse vers l'Orient.

Peu après avoir établi sa domination sur l'Ifrīḳiya, ʿUbayd Allāh al-Mahdī jugea, de façon assez prématurée, que le temps était venu de conquérir l'Égypte. Son fils al-Ḳā'im dirigea deux expéditions contre l'Égypte en 301-302/913-915 et en 307-309/919-921. L'armée fatimide remporta quelques succès au début de chacune de ces campagnes ; elle s'avança la première fois au-delà d'Alexandrie, jusqu'aux portes de Fusṭāṭ, et la seconde fois jusqu'au Fayyūm ; mais les deux expéditions se terminèrent par de graves défaites. Au cours de la seconde expédition, la flotte fatimide fut entièrement détruite. Le seul résultat tangible fut l'occupation permanente de Barḳa (Cyrénaïque), qui constituait une base importante pour de nouvelles conquêtes. Après son accession au trône, al-Ḳā'im entreprit en 325/937 une troisième expédition, qui échoua elle aussi. Ces échecs répétés étaient dus avant tout à l'insuffisance des ressources dont l'État fatimide disposait au début. Il fallut attendre presque un demi-siècle pour que, la situation économique, militaire et politique s'étant améliorée, les Fatimides pussent entreprendre à nouveau, et cette fois avec succès, la conquête de l'Égypte. Entre-temps, l'Ifrīḳiya et ses possessions (la Sicile, une partie de l'Algérie et de la Libye) connurent une période de prospérité sans précédent. Elle tenait en partie au rôle que l'Ifrīḳiya, qui était un entrepôt de première importance, jouait dans le commerce méditerranéen, et en partie au contrôle qu'elle exerçait sur l'importation de l'or du Soudan occidental. L'armée et la marine devinrent plus efficaces grâce à l'expérience acquise dans plusieurs campagnes au Maghreb et en Méditerranée centrale, campagnes au cours desquelles de nombreux généraux et amiraux firent la preuve de leurs qualités de chefs. Enfin et surtout, les Fatimides réussirent à mettre en place une administration centralisée très efficace qui assurait l'approvisionnement régulier des troupes.

Ces progrès et les succès remportés au Maghreb par les armées fatimides permirent au quatrième calife, al-Muʿizz, de lancer contre l'Égypte une attaque victorieuse. La conquête, soigneusement préparée et soutenue par une habile propagande politique, fut menée sans grande difficultés par Djawhar qui entra dans Fusṭāṭ le 12 shaʿbān 358/1^er juillet 969. Peu après, il fit commencer la construction d'une nouvelle capitale, Le Caire (en arabe, al-Ḳāhira)[24] et l'année suivante fonda la mosquée al-Azhar. Quatre ans après la conquête, en 362/973, al- Muʿizz se transporta de l'Ifrīḳiya au Caire et fit de l'Égypte le centre d'un empire qui survécut aux Fatimides et dura cinq siècles[25]. Ce déplacement vers l'est du centre de l'État fatimide eut des conséquences profondes et multiples sur l'histoire de l'Afrique du Nord.

Retour à l'hégémonie berbère[26]

Au cours des durs combats menés contre le rebelle Abū Yazīd, les Talkāta, branche des Ṣanhādja, s'étaient, sous la direction de Zīrī ibn Manād, montrés fidèles à la cause des Fatimides. Après la défaite d'Abū Yazīd, le calife, pour témoigner de sa reconnaissance envers Zīrī, le nomma chef de tous les Ṣanhādja et de leur territoire[27]. Durant le reste de la période où les Fatimides régnèrent sur le Maghreb, Zīrī et son fils Buluḳḳīn dirigèrent, seuls ou avec des généraux fatimides, plusieurs campagnes victorieuses contre les Zanāta et les Maghrāwa dans le centre et dans l'ouest du Maghreb. Plus tard, au temps d'al-Muʿizz, les Zirides reçurent le gouvernement du centre du Maghreb (Ashīr, Tiāret, Bāghāya, Msīla, Mzāb) et des villes qu'ils avaient fondées (Alger, Milyāna, Médéa).

Il était donc naturel que le calife, avant de partir définitivement pour l'Égype en 359/970, fît de Buluḳḳīn ibn Zīrī[28] son lieutenant pour la partie occidentale de l'empire. Ce fait, qui au premier abord ne semble en rien révolutionnaire, ouvrit en réalité une ère nouvelle dans l'histoire de l'Afrique du Nord. Avant l'avènement des Zirides, les principales dynasties avaient toutes été d'origine orientale : les Idrisides, les Rustumides, les Aghlabides, les Fatimides. Les Zirides étaient la première famille régnante d'origine berbère ; de plus, ils ouvrirent la période de l'histoire maghrébine pendant laquelle le pouvoir politique appartint exclusivement à des dynasties berbères : les Almoravides, les Almohades, les Zayyanides, les Marinides, les Hafsides.

24. Le nom de la ville vient de ce que, le jour de sa fondation, la planète Mars (*al-Ḳāhir*, littéralement « le dominateur ») était à l'ascendant.
25. Sur l'Égypte fatimide, voir le chapitre 9 ci-dessus et Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. IV, chapitre 15.
26. L'étude la plus détaillée et la plus récente sur la période post-fatimide est celle de H. R. Idris, 1962 ; voir également L. Golvin, 1957.
27. Ibn Khaldūn, 1925-1926, vol. 2, p. 539-540.
28. Zīrī ibn Manād fut tué en 360/971 dans une bataille contre les Maghrāwa.

Un autre changement, mais de moindre importance, fut l'ascension des Ṣanhāḏja. L'armée fatimide partie à la conquête de l'Orient se composait surtout de Kutāma; à partir de cette époque, les Kutāma se répandirent partout en Égypte, en Palestine et en Syrie, où on les voit commander aux troupes fatimides, se révolter ou devenir de simples citoyens. L'exode des guerriers kutāma permit aux Berbères Ṣanhāḏja d'établir et de consolider leur hégémonie sur la partie orientale du Maghreb.

Sous les trois premiers zirides — Buluḳḳīn (361/972-373/984), al-Manṣūr (373/984-386/996) et Bādīs (386/996-406/1016) — les relations avec les Fatimides restèrent en général assez bonnes. L'émir versait régulièrement un tribut au Caire et envoyait parfois de précieux cadeaux au calife; le calife faisait cependant contrôler l'administration de l'émir par ses représentants. Les Zirides essayaient en même temps d'acquérir plus d'indépendance réelle sans pour autant cesser d'être en droit les vassaux des Fatimides. Ceux-ci, bien sûr, s'en apercevaient, mais comme pour diverses raisons ils ne souhaitaient pas une rupture ouverte, ils employèrent parfois des moyens détournés pour rappeler leurs vassaux à l'obéissance. Quand al-Manṣūr destitua un puissant représentant fatimide en l'Ifrīḳiya et qu'il déclara n'être plus qu'un simple fonctionnaire qu'on pouvait remplacer d'un trait de plume, le calife ne réagit pas ouvertement. Mais en 375/986, il envoya un *dāʿī* chez les Kutāma pour les soulever contre al-Manṣūr. Après quelques années de combats, le soulèvement fut réprimé avec une cruauté exceptionnelle et le *dāʿī* fut exécuté. Les Kutāma perdirent définitivement toute puissance politique ou militaire dans la région, et l'autorité des Zirides se trouva renforcée. Bādīs se montra plus soumis au Caire et reçut en récompense la province de Barḳa, mais il n'obtint aucune aide de son suzerain quand son oncle Ḥammād se proclama indépendant. Il semble que les Fatimides, de plus en plus absorbés par leur politique orientale, se soient désintéressés peu à peu de la partie occidentale de leur empire. Il est difficile de savoir s'il faut attribuer leur attitude au déclin économique de l'Ifrīḳiya ou à l'impossibilité d'y intervenir militairement, ou encore à ces deux causes à la fois. Quand, au milieu du Vᵉ/XIᵉ siècle, la rupture définitive se produisit enfin, les représailles des Fatimides ne prirent pas la forme d'une intervention directe, mais une forme détournée: ils envoyèrent des hordes d'Arabes nomades contre leurs anciens vassaux.

Les deux premiers Zirides, Buluḳḳīn et al-Manṣūr, poursuivirent avec vigueur l'offensive déclenchée à l'ouest contre les Zanāta et leurs protecteurs umayyades. Buluḳḳīn chassa les Zanāta du centre du Maghreb et reconquit tout le territoire du Maroc à l'exception de Ceuta que les Umayyades conservèrent. Aussitôt que son armée se fut retirée, les Zanāta entre Tanger et le fleuve Mulūya recommencèrent à nommer le calife de Cordoue dans leurs *ḵẖuṭba*. Au début de son règne, al-Manṣūr essaya en vain de rétablir sa domination sur Fès et sur Siḏjilmāsa (385/995); absorbé par la révolte des Kutāma et comprenant qu'il lui serait impossible, à cause de leur esprit d'indépendance, de soumettre toutes les populations du Maghreb occidental, il renonça à l'offensive et s'appliqua à affermir son autorité dans la province centrale, l'Ifrīḳiya.

Le règne de Bādīs vit d'importants événements qui modifièrent durablement la carte politique du Maghreb. Le premier fut la vigoureuse offensive que les Zanāta, en particulier les Maghrāwa, menèrent en 389/998-999 contre le centre du Maghreb, où ils s'avancèrent jusqu'à Tripoli. En même temps, les Zanāta, qui vivaient sur le territoire des Zirides, se soulevèrent, entraînant dans leur révolte jusqu'à des membres de la famille régnante. La situation fut sauvée grâce à la valeur militaire et à l'énergie d'un oncle de Bādīs, Hammād ibn Buluḳḳīn, qui pacifia le centre du Maghreb et repoussa les Zanāta au Maroc. Bādīs fut obligé de donner à son oncle de vastes fiefs dans le centre du Maghreb, où Ḥammād fonda en 398/1007-1008 sa propre capitale, la ville fortifiée de Ḳal'a des Banū Ḥammād, qui fut un des monuments les plus imposants de l'architecture nord-africaine. Sa position stratégique était même supérieure à celle d'Ashīr, la première capitale des Zirides, parce qu'elle commandait d'importantes routes commerciales et une vaste région. Peu après, en 405/1015, Ḥammād se proclama indépendant, rompit ses relations avec les Fatimides et prêta allégeance aux Abbasides. La dynastie ṣanhādja se divisa ainsi en deux branches: les Zirides, qui conservaient l'Ifrīḳiya proprement dite, et les Hammadides, qui régnaient sur le Maghreb central. Même si Bādīs et, après sa mort, son successeur al-Mu'izz (406/1016-454/1062), finirent par vaincre Ḥammād, ils furent obligés de reconnaître son indépendance; il s'ensuivit une paix difficile entre les deux branches.

Le changement d'allégeance de Ḥammād eut pour effet une renaissance du sunnisme. Les habitants de l'Ifrīḳiya et du centre du Maghreb étaient en majorité opposés au chiisme ismaïlien qui était la religion officielle des Fatimides et des Zirides; mais, dans l'ensemble, il s'était agi jusqu'alors d'une opposition passive. Dans la dernière année du règne de Bādīs, les premiers massacres de chiites eurent lieu à Bēdja et à Tunis; plus tard, au cours de grands pogroms, des milliers de chiites furent tués et leurs maisons saccagées à Ḳayrawān et ailleurs en l'Ifrīḳiya. Ce mouvement, qui traduisait les sentiments des masses dans les villes aussi bien que dans les campagnes, fit voir clairement à al-Mu'izz, au tout début de son long règne, quels dangers couraient, lorsqu'ils appartenaient à une secte hétérodoxe, les dirigeants d'un pays dont la population était en majorité fidèle à l'orthodoxie sunnite. Cela ne signifie pas que la question religieuse ait joué le rôle le plus important dans la rupture qui survint entre les Zirides et les Fatimides au milieu du V^e/XI^e siècle, mais elle contribua certainement à la décision d'al-Mu'izz lorsqu'il retira son allégeance aux Fatimides du Caire pour revenir à l'orthodoxie. La politique des Hammadides montre bien que la cause principale des changements d'allégeance entre Abbasides et Fatimides n'était pas d'ordre religieux: le fondateur de cette dynastie, Ḥammād, rendit son allégeance aux Fatimides dans les dernières années de son règne; plus tard, son fils, al-Ḳā'id (419/1028-446/1054), changeant d'allégeance deux fois en cinq ou six ans, reconnut comme suzerains d'abord les Abbasides, puis les Fatimides.

L'unité du Maghreb, que les Fatimides avait recherchée sans jamais la réaliser de façon durable, ne survécut pas à leur départ pour l'Orient. La tendance des Berbères à la division et leur opposition à toute centralisation eurent raison des timides tentatives que firent les Zirides pour continuer la politique

d'unification commencée par leurs suzerains. Dans la première moitié du Ve/XIe siècle, la carte politique du Maghreb se présentait de la façon suivante: à l'est, le royaume ziride l'Ifrīḳiya constituait l'État le plus avancé et le plus stable; à l'ouest de l'émirat ziride, les Hammadides avaient fondé un Etat indépendant qui menait une guerre permanente contre les Zanāta et parfois les Zirides; après le départ des Fatimides et la chute du califat umayyade en Espagne, divers groupes de Zanāta se saisirent de l'occasion pour fonder un certain nombre de petits États indépendants à Tlemcen, à Si<u>dj</u>ilmāsa, à Fès et ailleurs; ils formaient un groupe linguistique et ethnique sans autre lien politique que leur hostilité envers les Sanhā<u>dj</u>a, et n'eurent donc jamais d'organisation politique centralisée; établis sur la côte atlantique, des hérétiques, les Bar<u>gh</u>awāṭa, purent préserver leur indépendance contre les attaques des Zirides, puis les Zanāta; les <u>Gh</u>omāra occupaient une position similaire dans le nord du Maroc; leur indépendance fut encore renforcée par le déclin des Umayyades; les nombreux groupes maṣmūda du sud du Maroc (dans l'Anti-Atlas et dans le Sūs) continuaient à former de petites communautés indépendantes que n'unissait aucune organisation supérieure (voir fig. 12.1).

D'une manière générale, la situation des Berbères n'était pas très différente de ce qu'elle avait été avant la conquête arabe; l'élément arabe de la population n'était représenté que dans les villes et son importance diminuait à mesure que l'on allait de l'est à l'ouest. L'organisation politique variait de la même façon: la structure étatique était la plus développée en l'Ifrīḳiya, alors que dans l'ouest du Maghreb les différentes sociétés ne formaient pas encore des États.

La situation religieuse connut de profonds changements après le départ des Fatimides: au milieu du Ve/XIe siècle, le Maghreb dans son ensemble se présentait comme une région d'orthodoxie sunnite, sans aucune trace de chiisme et avec seulement quelques petites enclaves de kharidjisme. Le recul du kharidjisme peut être considéré comme une conséquence directe de la prépondérance politique recouvrée par les Berbères. Le kharidjisme avait perdu sa raison d'être en tant qu'idéologie de la résistance berbère aux conquérants arabes et aux dynasties sunnites. C'est aussi l'une des ironies de l'histoire que les Fatimides, qui furent l'une des dynasties chiites les plus glorieuses et les plus puissantes, aient, en infligeant de graves défaites et de lourdes pertes aux kharidjites nord-africains, préparé la victoire définitive du sunnisme malikite dans l'est et dans le centre du Maghreb. Après la défaite d'Abū Yazīd, le kharidjisme cessa de représenter une puissance politique en Afrique du Nord; il ne subsista plus que dans de petites communautés périphériques et fut réduit à la défensive. Mais la défaite des kharidjites, loin d'aider la cause du chiisme, n'a servi qu'à faciliter la renaissance sunnite.

L'invasion des Banū Hilāl et des Banū Sulaym

Lorsqu'en 439/1047, l'émir ziride al-Muʿizz ibn Bādīs eut enfin retiré son allégeance au calife fatimide al-Mustanṣir pour la donner au calife abbaside

de Bagdad, abandonnant ainsi sa foi chiite pour embrasser le sunnisme, la vengeance des Fatimides prit une forme particulière. Comme il leur était impossible d'envoyer une armée contre le rebelle, le vizir al-Yazūrī conseilla à son maître de punir les Ṣanhādja en livrant l'Ifrīḳiya à une horde d'Arabes nomades, les Banū Hilāl et les Banū Sulaym, qui vivaient à cette époque en Haute-Égypte.

Il ne fut apparemment pas trop difficile de persuader les chefs des deux *ḳabīla* d'émigrer vers l'ouest, puisqu'ils pouvaient s'attendre à trouver en l'Ifrīḳiya de grandes richesses à piller et de meilleurs pâturages que ceux de la Haute-Égypte. Comme ces nomades étaient bien connus pour leur esprit d'indépendance et d'indiscipline, il devait être évident qu'ils ne ramèneraient pas l'Afrique du Nord sous la domination des Fatimides, et qu'ils n'y formeraient pas non plus un État vassal facile à gouverner. Par conséquent, les Fatimides n'ont pas voulu reconquérir leurs provinces perdues, mais seulement se venger des Zirides tout en se débarrassant de nomades indésirables et turbulents.

Les Arabes entreprirent leur migration en 442/1050-1051. Ils commencèrent par dévaster la province de Barḳa. Les Banū Hilāl repartirent ensuite en direction de l'ouest, tandis que les Banū Sulaym demeurèrent à Barḳa où ils passèrent plusieurs dizaines d'années. Quand l'avant-garde des Banū Hilāl atteignit le sud de la Tunisie, al-Muʿizz, qui n'était pas au courant du plan d'al-Yazūrī, ne comprit pas tout de suite quel fléau s'approchait de son royaume. Au contraire, il fit appel aux envahisseurs en croyant qu'ils pourraient être pour lui des alliés et alla jusqu'à marier l'une de ses filles à l'un de leurs chefs. Sur son invitation, la plus grande partie des Banū Hilāl quitta Barḳa et bientôt leurs hordes déferlèrent sur le sud de l'émirat ziride. Quand il vit que le pillage des villes et des villages ne faisait qu'augmenter, al-Muʿizz perdit tout espoir de faire des nomades le principal élément de son armée. Il essaya d'arrêter leurs incursions, mais son armée, qui se composait en grande partie de Noirs, fut mise en déroute malgré sa supériorité numérique dans plusieurs batailles dont celle de Haydarān, dans la région de Gabès, en 443/1051-1052, devint la plus célèbre[29]. Les campagnes, les principaux villages et même quelques villes tombèrent aux mains des nomades; le désordre et l'insécurité ne cessaient de s'étendre. Même en mariant trois de ses filles à des émirs arabes, al-Muʿizz ne réussit pas à mettre fin à la dévastation de son pays; il ne lui servit non plus à rien de reconnaître à nouveau la suzeraineté du calife fatimide en 446/1054-1055. Pour finir, il dut abandonner Ḳayrawān en 449/1057 et se réfugier à al-Mahdiyya, qui devint la nouvelle capitale d'un État considérablement réduit. Aussitôt après, Ḳayrawān fut mis à sac par les Banū Hilāl, désastre dont cette ville ne s'est jamais remise.

Quand les Arabes envahirent le Maghreb central, les Hammadides de Ḳalʿa, progressivement attirés dans le jeu compliqué des rivalités entre *ḳabīla*, essayèrent de tirer profit des difficultés que connaissaient leurs

29. Voir M. Brett, 1975.

cousins zirides. Avec l'aide d'une partie des Banū Hilāl, ils attaquèrent l'Ifrīḳiya, causant ainsi de nouvelles dévastations. En 457/1065, une vaste coalition de Berbères et de Banū Hilāl (des Ṣanhādja, des Zanāta et deux groupes de Banū Hilāl, les Athbadj et les ʿAdī) subit, sous la direction de l'émir hammadide al-Nāsir, une grave défaite à la bataille de Sabība contre d'autres groupes d'Arabes (les Riyāh, les Zughba et les Banū Sulaym). Cette défaite n'eut pas de conséquences immédiates aussi soudaines que celle des Zirides à Ḥaydarān, mais les Banū Hilāl acquirent peu à peu une telle puissance qu'al-Nāṣir dut abandonner sa capitale, la Ḳalʿa, pour Bidjāya (Bougie) qui avait été fondée peu auparavant, et céder aux nomades le sud de son territoire. Bidjāya, la nouvelle capitale des Hammadides, devait, comme al-Mahdiyya, tomber un demi-siècle plus tard aux mains des Almohades. Entre-temps, les nomades arabes, qui étaient venus avec leurs familles et leurs troupeaux, occupèrent une grande partie de l'Ifrīḳiya et du centre du Maghreb, où ils fondèrent de nombreuses principautés indépendantes. Ces principautés étaient continuellement en guerre les unes contre les autres, contre ce qui restait des États ziride et hammadide ou encore contre d'autres petits États qui firent leur apparition sur les ruines des précédents. Ces guerres ne firent qu'augmenter le désordre général et précipiter le déclin économique. Les Banū Hilāl continuèrent d'exercer sur le pays une domination incontestée jusqu'à l'arrivée des Almohades, qui rétablirent l'ordre au milieu du VI^e^/XII^e^ siècle.

Voilà en bref ce que fut la migration des Banū Hilāl telle qu'elle nous est relatée par des documents arabes contemporains ou postérieurs. Ibn Khaldūn fut le premier historien à mettre en évidence le rôle destructeur des Bédouins, qu'il compare à « un nuage de sauterelles affamées »[30]. Les historiens modernes se sont pour la plupart rangés à cette opinion; certains ont même souligné les aspects négatifs de l'arrivée des Arabes nomades en l'appelant « la catastrophe hilalienne » et en signalant les conséquences fâcheuses qu'elle eut sur l'histoire de l'Afrique du Nord.

On a tenté récemment de réviser l'hypothèse de la catastrophe hilalienne et de réexaminer quelques-unes des questions qui s'y rattachent. D'après ces travaux, les nomades arabes n'auraient pas été si nombreux, leur invasion n'aurait pas causé tant de ravages et avant leur arrivée, la société et l'économie nord-africaines présentaient déjà des signes de déclin[31]. D'autre part, on pense maintenant que les Arabes ont quitté l'Égypte principalement à cause de la situation économique, une sécheresse et une famine catastrophiques survenues sous le règne d'al-Mustanṣir, et non pas pour des raisons politiques[32]. La controverse a contribué à l'éclaircissement de plusieurs points et, dans une certaine mesure, elle a corrigé l'opinion partiale selon laquelle les Banū Hilāl furent les seuls responsables du déclin qui suivit leur arrivée en Afrique du Nord.

30. Ibn Khaldūn, 1925-1926, vol. 2, p. 35.
31. Voir la polémique entre C. Poncet (1954) et J. Poncet (1967), d'une part, et H. R. Idris (1968*a*, 1968*b*) et C. Cahen (1968), d'autre part.
32. Voir l'étude récente de R. Daghfūs, 1981.

Il faut néanmoins insister sur le fait que l'arrivée d'un grand nombre — quel que fût exactement ce nombre — d'Arabes nomades a marqué, à plusieurs points de vue, un tournant dans l'histoire de l'Afrique du Nord. Bien que l'arabisation, au moins en l'Ifrīḳiya, fût déjà assez avancée, les campagnes étaient encore en grande partie habitées par des cultivateurs de langues berbères. Tandis que les Arabes, qui avaient une première fois conquis la région au II^e^/VIII^e^ siècle, avaient été absorbés par la population berbère, les Banū Hilāl et les Banū Sulaym furent à l'origine d'un processus inverse; ce ne fut pas l'effet d'une politique délibérée, mais des rapports qui s'établirent nécessairement entre les populations sédentaires et les nomades. Certains groupes zanata, en particulier les Banū Marīn, durent se retirer à l'ouest pour faire place aux Arabes. Ceux-ci ne pénétrèrent ni dans les régions côtières ni dans les massifs de montagnes qui devinrent le refuge des Berbères sédentaires, mais les plaines de la moitié orientale du Maghreb tombèrent progressivement sous leur influence. La plupart des dialectes arabes parlés aujourd'hui dans les campagnes nord-africaines proviennent de la langue des nomades Banū Hilāl et Banū Sulaym. En revanche, ces nomades n'ont presque pas ou pas du tout contribué à l'islamisation de l'Afrique du Nord puisque leur islam était assez superficiel et que la population des régions qu'ils envahirent était déjà entièrement musulmane depuis plusieurs siècles.

Quant aux dommages causés par leur arrivée, on s'accorde généralement à penser qu'ils furent considérables, quoique le terme de « catastrophe » paraisse exagéré. La présence de milliers de nomades avec leurs troupeaux eut certainement d'importantes conséquences sur la vie économique du pays, et l'extension des pâturages dut se faire au détriment des cultivateurs. L'équilibre qui régnait auparavant en Afrique du Nord entre l'élément nomade et l'élément sédentaire de la population fut ainsi compromis pour plusieurs siècles, avec ce résultat que les cultivateurs abandonnèrent aux Bédouins une grande partie du sol cultivable.

L'anarchie qui suivit naturellement la chute des États zirides puis hammadides ne fut peut-être pas aussi générale que l'écrit Ibn Khaldūn, car les nombreux chefs arabes qui fondèrent leurs propres petits États rétablirent l'ordre jusqu'à un certain point; mais il est certain que la présence d'un aussi grand nombre de groupes arabes indépendants et indisciplinés fut dans l'ensemble une cause d'insécurité.

Bien que l'invasion arabe fît subir de sérieux dommages à Ḳayrawān et à d'autres villes, il s'avéra que le déclin des relations extérieures fut une conséquence encore plus grave de la conquête, car elles dépendirent désormais de l'humeur changeante de *ḳabīla* errantes. Le déclin des villes fut plus rapide à l'intérieur des terres que sur la côte; tandis que Ḳayrawān allait perdre en grande partie son importance, la Ḳalʿa des Banū Ḥammād fut progressivement abandonnée par ses habitants. Les nomades, refluant sur l'Égypte, apportèrent là aussi l'anarchie: les Lawāta, partis de la Cyrénaïque, ravagèrent l'ouest et le nord du pays et déferlèrent sur le Delta.

Les principales victimes du désordre porté à son comble par les nomades furent les Zirides et les Hammadides, dont les émirats furent à la fin réduits

aux bandes côtières entourant al-Mahdiyya et Bidjāya. La pénétration des Arabes nomades à l'intérieur des terres contribua à tourner les Berbères Ṣanhādja vers la mer et accentua même l'opposition entre les régions de l'intérieur et la côte. La piraterie était florissante dans ce qui restait des États zirides et hammadides. Bidjāya, mieux située qu'al-Mahdiyya qui manquait de bois pour la construction des bateaux, devint un port important, se livrant à un commerce actif avec d'autres régions du monde méditerranéen, notamment avec les villes d'Italie. Les Hammadides réussirent au début du VI^e^/XIII^e^ siècle à conquérir l'île de Djerba.

L'économie de l'Afrique du Nord fut sérieusement ébranlée. Même si l'on préfère maintenant parler d'une infiltration des Banū Hilāl plutôt que d'une invasion, les résultats furent les mêmes. L'économie du Maghreb oriental, qui était fondée sur l'occupation du sol par des cultivateurs sédentaires, fit place progressivement à une économie caractérisée par le nomadisme et l'élevage, véritable révolution sur laquelle nous sommes bien documentés grâce à al-Bakrī et al-Idrīsī. Ces profonds changements se produisirent dans l'est du Maghreb au moment où d'autres nomades, les Almoravides, faisaient irruption à l'ouest. L'ensemble de ces événements marque le début d'un nouveau chapitre dans l'histoire du Maghreb.

CHAPITRE 13

Les Almoravides

Ivan Hrbek et Jean Devisse

A peu près au moment où les Banū Hilāl et les Banū Sulaym commençaient à pénétrer l'Afrique du Nord par l'est[1], à l'autre extrémité du Maghreb naissait un second mouvement, celui des Berbères du désert qui, en peu de temps, allaient envahir les parties occidentale et centrale de cette région. Manifestations du dynamisme nomade, ces deux mouvements contemporains, celui des Almoravides à l'ouest et celui des Hilālī à l'est, aboutirent l'un comme l'autre à asseoir temporairement la domination des nomades sur les sociétés sédentaires et les États déjà constitués. Il semble que ce fût précisément l'exemple des Almoravides et des Hilālī qui inspira au grand historien maghrébin Ibn Khaldūn sa thèse de la suprématie militaire des nomades sur les populations sédentaires — l'une des pierres angulaires de sa théorie socio-historique.

Les origines politiques, économiques et religieuses du mouvement almoravide

La version généralement admise de la genèse du mouvement almoravide relate comment, sur le chemin de retour de son pèlerinage à La Mecque, Yaḥyā ibn Ibrāhīm, l'un des chefs des Berbères djuddāla du Sahara occidental, demanda à Abū ʿImrān al-Fāsī (mort en 430/1039), éminent juriste

1. Voir le chapitre 12 ci-dessus.

13.1. L'empire almoravide : villes et monuments.
[*Source*: J. De visse.]

malikite de Ḳayrawān[2], de désigner quelqu'un qui l'accompagne pour aller enseigner la véritable religion de l'islam à son peuple qui n'en avait que des notions insuffisantes. Abū ʿImrān n'ayant pu trouver personne à Ḳayrawān qui accepte d'aller vivre dans le désert parmi les Ṣanhādja sauvages, il conseilla à Yaḥyā d'aller trouver l'un de ses anciens disciples, Waggāg ibn Zalwī (ou Zallū) al-Lamṭī, à Malkūs près de Sidjilmāsa et de solliciter son assistance. Waggāg recommanda alors comme celui paraissant le plus apte à accomplir cette œuvre missionnaire son élève ʿAbdallāh ibn Yāsīn al-Djazūlī, dont la mère était originaire du Sahara[3].

Une autre tradition conservée par al-Ḳāḍī ʿIyaḍ (mort en 544/1149) et Ibn al-Athīr (mort en 630/1233) ne mentionne ni Yaḥyā ibn Ibrāhīm ni Abū ʿImrān al-Fāsī, mais fait état d'un autre pèlerin djuddāla, Djawhar ibn Sakkam, qui, sur le chemin du retour de La Mecque, se serait adressé directement à Waggāg, lui demandant d'envoyer quelqu'un enseigner à son peuple l'islam et ses prescriptions religieuses. Waggāg avait bâti dans la plaine du Sūs une demeure consacrée à l'étude et à la prière que l'on appelait le *Dār al-murābiṭūn*. C'est parmi les membres de ce *dār* que Waggāg choisit ʿAbdallāh ibn Yāsīn, « homme de savoir et de piété »[4].

Malgré ces divergences entre les sources, les points suivants restent acquis : le caractère superficiel de l'islamisation des Ṣanhādja du Sahara occidental ; la volonté de certains chefs djuddāla de remédier à cette situation ; le rôle que joua le pèlerinage en faisant prendre conscience à ces hommes du niveau médiocre de l'islam pratiqué par leurs compatriotes ; le lien existant entre le mouvement almoravide et le malikisme militant, représenté par la chaîne Abū ʿImrān, Waggāg et ʿAbdallāh ibn Yāsīn.

Tous ces éléments indiquent que la religion a joué un rôle décisif dans l'émergence du mouvement almoravide. Tout mouvement religieux naissant dans un cadre social déterminé dont il reflète les tensions et les contradictions, il convient cependant d'analyser toutes les circonstances qui ont présidé à sa genèse en vue d'établir, dans la mesure du possible, quels en furent les motifs et les causes véritables[5].

Dans la première moitié du Ve/XIe siècle, la région du Maroc et son prolongement au sud jusqu'au fleuve Sénégal étaient peuplés par les Berbères, alors

2. A propos d'Abū ʿImrān, voir H. R. Idris, 1955, p. 54 ; la visite de Yaḥyā ibn Ibrāhīm a donc nécessairement eu lieu avant la mort d'Abu ʿImrān. La date de 444/1052-1053 donnée par Ibn ʿIdhārī (1948-1951, vol. 3, p. 242), et celle de 440/1048-1049 que l'on trouve dans *al-Ḥulal al-Mawshiyya* (1936, p. 9), J. M. Cuoq (1975, p. 365) et N. Levtzion et J. F. P. Hopkins ([dir. publ.], 1981, p. 311) sont par conséquent erronées.

3. Al-Bakrī, 1913, p. 165 ; V. Monteil, 1968, p. 59-60 ; J. M. Cuoq, 1975, p. 87 ; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 71.

4. Voir H. T. Norris, 1971, p. 255-256 ; J. M. Cuoq, 1975, p. 125-126 ; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 101-103.

5. Certains chercheurs modernes ont tendance à minimiser les aspects religieux du mouvement, réduisant celui-ci à un simple conflit d'intérêts matériels entre nomades et sédentaires, ou entre différents groupes berbères : voir A. Bel, 1903, p. vii ; H. Terrasse, 1949-1950, vol. 1, p. 217 et suiv. ; J. B. Vilá, 1956, p. 57 ; et les vues opposées de P. F. de Moraes Farias (1967, p. 798) et H. T. Norris (1971, p. 267–268). Le présent chapitre tente de tenir compte de tous les aspects du mouvement et de les interpréter dialectiquement comme autant de facteurs interdépendants.

divisés en de nombreuses factions hostiles et se combattant entre elles. Le Maroc lui-même avait été au siècle précédent l'enjeu d'une lutte entre les deux grandes puissances de l'Ouest: les Umayyades d'Espagne et les Fatimides. Ces dynasties n'étaient intervenues directement sur le terrain qu'en de rares occasions, laissant leurs alliés berbères livrer bataille à leur place. En règle générale (il y eut des exceptions), les Umayyades étaient représentés par le groupe des Zanāta, tandis que les Fatimides, surtout après le transfert en Égypte de leur capitale de l'Ifrīḳiya, réservaient cette tâche aux Zirides ṣanhādja, dont ils avaient fait leurs lieutenants[6]. L'un des principaux objectifs de cette lutte était de s'assurer le contrôle des routes commerciales menant au Soudan occidental et/ou du commerce de l'or. La désintégration du califat umayyade en Espagne n'atténua en rien l'âpreté de la lutte, plusieurs principautés zanāta du Maroc continuant pour leur propre compte non seulement de combattre les Zirides, mais souvent aussi de se battre entre elles. Les Banū Ifran s'établirent à Salé et Tadla, tandis que les Maghrāwa, qui avaient conquis leur indépendance sur les Umayyades dès 390/1000, étendaient progressivement leur domination depuis Fès jusqu'à Ṣidjilmāsa, Aghmāt, Tāmdūlt et les régions du Wādī Dar^ca jusque-là contrôlées par les Ṣanhādja du Sahara. Ces luttes incessantes et l'anarchie qui prévalait rendaient la vie quotidienne intolérable et empêchaient toute activité économique normale sous les Zanāta[7]. Le particularisme berbère semble avoir à cette époque atteint son point extrême. Certains chefs et dirigeants plus responsables sentirent qu'un changement radical était nécessaire. Dans les conditions qui prévalaient alors, seul un mouvement d'inspiration islamique pouvait réaliser l'unification des Berbères.

La situation était identique au sud du Maroc parmi les Ṣanhādja « voilés » (*mulaththamūn*) du Sahara. Ces Ṣanhādja nomades (distincts des Ṣanhādja sédentaires d'Ifrīḳiya) formaient trois branches principales: les Massūfa au nord et à l'est (dans le Wādī Dar^ca, à Ḥawḍ et à Taghāza), les Lamtūna au centre et au sud (dans l'Adrār et à Tāgant) et les Djuddāla (ou Guddāla) à l'ouest dans le Sahara atlantique[8]. Jusqu'au début du IV^e/X^e siècle, les Berbères du Sahara occidental furent connus sous le nom d'Anbiyā[9], et l'on ne sait toujours pas avec certitude si cette appellation désignait une vague confédération des trois branches principales[10] ou était une autre appellation de l'une d'entre elles.

6. Voir chapitre 12 ci-dessus.

7. Ibn Abī Zar^c (1843-1846, vol. 1, p. 71-72) décrit en détail la détérioration de la situation politique et économique au cours du deuxième quart du V^e/X^e siècle. Ibn ^cIdhārī (1948-1951, vol. 4, p. 10; N. Levtzion et J. F. p. Hopkins [dir. publ.], 1981, p. 219 et suiv.) rapporte que, traversant le Maroc à son retour d'al-Andalus, Ibn Yāsīn fut stupéfait de constater la division du pays en nombreuses *ḳabīla* hostiles. Les Berbères agissaient de la même manière que les *mulūk al-tawā^cif* en Andalousie, quand ce n'était pas pire. Un membre de la *ḳabīla* des Maṣmuda à qui il demandait si ces gens ne croyaient donc ni en Dieu ni en Muḥammad lui répondit: « C'est vrai, mais personne parmi nous n'admet qu'un membre d'une autre "tribu" lui soit supérieur. »

8. Ibn Khaldūn, 1925-1926, vol. 2, p. 64; J. M. Cuoq, 1975, p. 332; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins ([dir. publ.], 1981, p. 327) recensent sept *ḳabīla* ṣanhādja (les Djuddāla, les Lamtūna, les Massūfa, les Watzīla, les Tārga, les Zaghāwa et les Lamṭa), mais semble considérer que seuls les trois premiers groupes forment la « race des Ṣanhādja », les autres étant « leurs frères ».

9. Aucune explication satisfaisante de ce nom n'a encore été proposée à ce jour.

10. Tel est l'avis de J. Marquart (1913 p. 325).

Que certaines tentatives d'unification des Ṣanhādja aient eu lieu au IVe/Xe siècle — en vue peut-être de mieux contrôler les routes commerciales ou de faire des conquêtes au Soudan —, cela est attesté par Ibn Ḥawḳal et al-Bakrī, qui mentionnent un certain Tīn-Barūtān (ou Tīn Yarūtān), « roi de tous les Ṣanhadja » ou « souverain d'Awdāghust » de 340/951 à 350/961[11]. Bien que ni l'un ni l'autre de ces auteurs n'indique la branche à laquelle appartenait Tīn-Barūtān, celui-ci était vraisemblablement un Lamtūna[12]. La nature et l'importance de cette confédération ne se trouvent nulle part exposées et on ne nous dit pas si les trois branches principales des Ṣanhādja en faisaient partie.

Selon Ibn Abī Zarᶜ, un auteur relativement plus récent (il écrivait aux environs de 726/1326), le Sahara occidental connut ensuite une longue période de désunion, de confusion et d'anarchie, les Ṣanhādja ne pouvant se mettre d'accord sur un chef unique jusqu'à ce qu'apparaisse l'*amīr* Abū ᶜAbdallāh Muḥammad, connu sous le nom de Tārashna al-Lamtūnī, dont ils firent leur souverain[13]. Or, al-Bakrī mentionne un certain Tārasna (ou Tārashna) al-Lamtūnī comme étant ce chef lamtūna qui fut tué quelque part au Soudan en combattant les Noirs[14], vraisemblablement peu de temps avant l'essor des Almoravides. A sa mort, ce fut son beau-fils, Yaḥyā ibn Ibrāhīm al-Djuddālī, qui lui succéda à la tête des Ṣanhādja — celui-là même qui fit venir ᶜAbdallāh ibn Yāsīn chez les Ṣanhādja[15].

Sans qu'on puisse écarter l'hypothèse que ce récit soit une tentative postérieure pour rationaliser la période de l'histoire des Ṣanhādja antérieure aux Almoravides[16], il n'en reflète pas moins dans l'ensemble les conditions anarchiques qui prévalaient au sud du Maroc, de courtes périodes d'unité entre les différentes branches ṣanhādja alternant avec des périodes de division, de rivalités et de luttes acharnées. Aucune confédération ne réussit à imposer durablement sa suprématie dans le désert et les changements furent fréquents à leur tête[17].

Cette situation qui régnait entre les différents groupes ṣanhādja ne fut pas sans affecter leur prospérité économique. Si la condition de pasteur nomade constituait le mode de vie fondamental de la majorité des Ṣanhādja du désert, le commerce caravanier qui s'effectuait entre le Maghreb et le Soudan en passant par leur territoire représentait pour eux une source de

11. Ibn Ḥawḳal, 1938, p. 100–101 ; J. M. Cuoq, 1975, p. 73-74 ; al-Bakrī, 1913, p. 159 ; V. Monteil, 1968, p. 53 (ce dernier auteur donne les dates erronées de 340/961 et 350/971).

12. Ses liens étroits avec le *bilād al-Sūdān* et le fait qu'il soit désigné comme étant le « souverain d'Awdāghust » indiquent qu'il était établi dans la partie sud du désert, comme c'était le cas des Lamtūna.

13. Ibn Abī Zarᶜ, 1843–1846, vol. 1, p. 76 ; J. M. Cuoq, 1975, p. 231. Cité également dans Ibn Khaldūn, 1925-1926, vol. 1, p. 236 ; J. M. Cuoq, 1975, p. 333.

14. Al-Bakrī, 1913, p. 164 ; V. Monteil, 1968, p. 59 ; J. M. Cuoq, 1975, p. 86.

15. Ibn Abī Zarᶜ (1843-1846, vol. 1, p. 76) indique que cent vingt années s'écoulèrent entre le règne de Tīn-Barūtān et celui de Tārashna, mais c'est une période trop longue. Al-Bakrī ne donne aucune date.

16. Voir N. Levtzion, 1978, p. 653-655 ; 1979, p. 90.

17. La tradition maure mentionne l'existence de seize confédérations de ce type au Sahara occidental au cours des trois derniers siècles ; F. de La Chapelle, 1930, p. 48.

revenus supplémentaires appréciable. Leurs chefs tiraient maints avantages du contrôle des routes et des centres de commerce, percevant des taxes et des droits et recevant des présents en échange de leur protection et de leurs services.

Jusqu'au troisième quart du IV^e/X^e siècle, la confédération ṣanhādja, fermement dirigée par Tīn-Barūtān, contrôlait les très importantes mines de sel d'Awlīl et détenait le monopole du commerce du sel transitant par Awdāghust en direction du Ghana. Bien que certains éléments archéologiques montrent que la ville d'Awdāghust n'avait pas encore atteint son apogée à cette époque, elle n'en était pas moins un important centre de commerce, assujetti au chef ṣanhādja et habité en majorité par des Ṣanhādja[18]. Après 360/970 toutefois, le commerce d'Awdaghust commença à être contrôlé par les Zanāta et les commerçants arabes de l'Ifrīḳiya. Les circonstances de ce changement ne sont pas entièrement élucidées, mais le fait est que, jusqu'à la conquête de la ville par les Almorávides en 446/1054, les Ṣanhādja se trouvèrent presque totalement exclus de ce commerce lucratif. Un autre rude coup porté à la prospérité des Ṣanhādja avait été l'ouverture à Tantintal (Taghāza) d'une nouvelle mine de sel qui commença à alimenter le Ghana et d'autres régions du Soudan, brisant ainsi le monopole d'Awlīl.

L'affaiblissement des Ṣanhādja vers la fin du IV^e/X^e siècle et le début du V^e/XI^e siècle avait permis aux Berbères maghrāwa de Sidjilmāsa de placer sous leur contrôle et d'occuper au Dar^ca, à Aghmāt et Tāmdūlt de vastes étendues de pâturages présentant une importance vitale pour l'économie nomade des différents groupes ṣanhādja du Nord[19].

Ainsi, dans la première moitié du V^e/XI^e siècle, les Ṣanhādja du Sahara occidental avaient perdu en grande partie leur suprématie de naguère — au nord, mais aussi au sud, où leurs ennemis héréditaires, les Berbères zanāta, s'étaient emparés non seulement des terminus des routes transsahariennes (Sidjilmāsa et Awdāghust), mais encore de leurs meilleurs herbages.

Si nous examinons à présent la situation religieuse prévalant dans la partie la plus occidentale du monde islamique à la veille de l'essor des Almoravides, nous constatons non seulement une diversité de sectes hétérodoxes, mais aussi des degrés variables d'islamisation, allant d'une connaissance très superficielle des principes fondamentaux de cette religion chez les Berbères du désert et des montagnes jusqu'à l'existence d'institutions islamiques hautement développées dans certaines villes et régions.

La plus remarquable des sectes hétérodoxes était celle des Barghawāṭa, *ḳabīla* berbère vivant sur les plaines atlantiques du Maroc, entre Salé et Safī. Leur religion avait été fondée dès le II^e/VIII^e siècle par un « prophète » du nom de Ṣāliḥ, qui avait rédigé un Coran en langue berbère et élaboré un ensemble doctrinal où de vieilles croyances berbères se mêlaient à des éléments islamiques. Malgré, çà et là, quelques tentatives des Idrisides, des Umayyades et des Fatimides pour extirper cette hétérodoxie, les Barghawāṭa ne furent jamais vaincus. Mener le *djihād* contre eux était un devoir permanent pour les

18. Voir J. Devisse, 1970, p. 121-122.
19. Ibn Khaldūn, 1925-1926, vol. 1, p. 257.

occupants du *ribāṭ* (monastère fortifié) construit à Salé pour s'opposer à leurs incursions dans le « pays de l'islam » (*bilād al-islām*)[20].

Dans le sud du Maroc, dans la région du Sūs, dans les montagnes de l'Atlas comme dans la vallée du Darʿa vivaient des groupes de chiites d'appellations diverses. La plus importante secte non orthodoxe implantée chez les Berbères était toutefois celle des kharidjites, et, parmi ceux-ci, plus particulièrement les ibadites[21]. Bien qu'après l'avènement des Fatimides et l'échec de la révolte d'Abū Yazīd en Ifrīḳiya les kharidjites aient vu leur rôle politique décliner dans le Maghreb méditerranéen, leur position et leur influence demeuraient fortes au Sahara et au Soudan, en particulier comme commerçants et missionnaires[22]. Pour certaines raisons, la doctrine ibadite attira plus particulièrement la branche zanāta des Berbères, tandis que les Ṣanhāḏja étaient davantage portés à adopter l'islam chiite, puis l'islam sunnite sous sa forme malikite.

Toutes les sources arabes anciennes dont nous disposons sur l'apparition du mouvement almoravide s'accordent sur le caractère superficiel de l'islamisation des peuples du Sahara, soulignant leur ignorance et leur négligence en matière de religion. Il se trouvait, bien entendu, parmi les chefs et les dirigeants, des personnes possédant une connaissance plus approfondie de l'islam, des hommes ayant accompli le pèlerinage à La Mecque et même des *fuḳahāʾ* qui tentèrent de relever le niveau religieux de leurs compatriotes. Dans le sud du Maroc existaient quelques petits foyers de malikisme militant, comme le *dār al-murābiṭūn* de Waggāg ibn Zalwī, mais il semble qu'avant la venue de ʿAbdallāh ibn Yāsīn leurs efforts n'aient porté aucun fruit véritable.

On sait comment leur pèlerinage à La Mecque et leur voyage à travers les pays musulmans les plus développés ont contribué à élargir l'horizon religieux et culturel des pieux visiteurs venus de la périphérie du monde musulman. Les pèlerins prenaient conscience du profond contraste existant entre l'islamisme superficiel de leur propre peuple et l'islam pratiqué au cœur de l'*oikouméné*[23] islamique. Au cours de l'histoire, le pèlerinage fut une expérience stimulante pour plus d'un réformateur ou d'un « revivaliste » du Maghreb, du Sahara et de la ceinture soudanaise.

Durant la première moitié du Vᵉ/XIᵉ siècle, le monde musulman connut un renouveau de l'islam sunnite orthodoxe du Maghreb, à l'ouest, jusqu'à l'Iran, à l'est. Ce renouveau était, notamment, une réaction vigoureuse aux tentatives de certaines dynasties chiites comme les Fatimides ou les Buwayhides, sous la domination desquelles vivait une grande partie des pays musulmans, pour imposer leur religion particulière à une population jusque-là sunnite[24]. Dans cette lutte idéologique contre la *shīʿia* et d'autres doctrines hétérodoxes, les *fuḳahāʾ* malikites d'Afrique du Nord jouèrent un rôle de premier plan,

20. Voir R. Le Tourneau, 1958, et le chapitre 3 ci-dessus.
21. Voir les chapitres 10, 11 et 12 ci-dessus.
22. Voir les chapitres 3 et 11 ci-dessus.
23. Voir note 94 du chapitre 8 ci-dessus.
24. Voir le chapitre 2 ci-dessus.

en particulier ceux d'entre eux qui étaient originaires de la vieille place forte malikite de Ḳayrawān[25]. Les *fuḳahāʾ* malikites encouragèrent les Zirides à quitter la mouvance fatimide et à reconnaître les Abbasides comme chefs suprêmes de la communauté islamique; ils inspirèrent également l'organisation de pogroms contre les chiites d'Ifrīḳiya, cherchant par là à extirper de la région toute hérésie ou tout autre *maḏhab* (école de jurisprudence islamique) que les leurs[26]. L'une des grandes figures de Ḳayrawān et le plus actif et le plus militant des malikites fut précisément Abū ʿImrān al-Fāsī, l'homme à qui le chef ǧuddāla Yaḥyā ibn Ibrāhīm rendit visite à Ḳayrawān en 430/1038.

Les premières activités réformatrices d'Ibn Yāsīn

On ne sait pas grand-chose de la vie que menait ʿAbdallāh ibn Yāsīn avant d'être envoyé chez les Ṣanhāǧa du désert. Il était issu de la *ḳabīla* des Ǧazūla, branche berbère du sud du Maroc, et sa mère était originaire du village de Tamāmānāwt, sur la frange du désert qui borde le Ghana[27]. Certaines sources postérieures rapportent qu'il avait étudié pendant sept ans en Espagne musulmane[28], mais al-Bakrī, qui fut presque son contemporain, émet de sérieuses réserves quant à l'étendue de sa connaissance du Coran et de la loi islamique[29]. Sa position au sein du *dār al-murābiṭūn* de Waggāg n'est pas, elle non plus, totalement éclaircie. Il semble qu'il ait continué de prêter obéissance à Waggāg, directeur de l'école et chef spirituel, jusqu'à la mort de ce dernier, ce qui suggère qu'il occupait une position plutôt subalterne. Le fait, en revanche, que Waggāg l'ait choisi pour aller prêcher les Ṣanhāǧa signifie certainement qu'il en reconnaissait pleinement le savoir religieux et la force de caractère[30].

L'histoire des activités réformatrices d'Ibn Yāsīn auprès des Ṣanhāǧa n'est connue que dans ses grandes lignes; la chronologie est incertaine et confuse et comporte au moins deux longues périodes (la première entre 430/1039 et 440/1048 et la seconde entre 446/1054 et 450/1058) sur lesquelles nous ne possédons aucun élément d'information concret. Il est possible de distinguer deux phases dans les activités d'Ibn Yāsīn au désert: au cours de la première, il tenta de renforcer ou de réformer la foi des Ǧuddāla et réussit à grouper autour de lui un certain nombre de disciples. Cette phase débuta aux environs de 430/1039 et s'acheva en 445/1053 par un affrontement violent

25. En ce qui concerne la malikisme en Ifrīḳiya, voir H. R. Idris, 1955 et 1972; H. Monès, 1962.
26. « L'année 1048 (440) marqua la victoire complète de l'école malikite en Occident. » E. Lévi-Provençal, 1948, p. 251.
27. Al-Bakrī, 1913, p. 165.
28. Ibn ʿIḏhārī, 1967, vol. 4, p. 10; *al-Ḥulal al-Mawshiyya*, 1936, p. 10.
29. Al-Bakrī, 1913, p. 169–170. Il convient toutefois de ne pas oublier que cet auteur, éminent savant andalou, nourrissait certains préjugés défavorables contre les rudes Berbères du Sahara.
30. Selon le *ḳāḍī* ʿIyāḍ, cité dans H. T. Norris, 1971, p. 256: « ʿAbdullāh ibn Yāsīn avait la réputation d'un homme de savoir et de piété. »

entre le réformateur et les dirigeants djuddāla au terme duquel Ibn Yāsīn fut chassé. Au cours de la deuxième phase, qui dura jusqu'à sa mort en 451/1059, les Lamtūna devinrent le pivot du mouvement almoravide.

Dans un premier temps, la protection de Yaḥyā ibn Ibrāhīm étant acquise, tout se passa relativement bien; selon les propres termes du *ḳādī* ʿIyāḍ: « Il fit admettre [à Ibrāhīm] et à son peuple son code de vie et ses idéaux […]. Il demanda et imposa une observance stricte et rigoureuse de la réforme des pratiques contraires à la loi et du châtiment sévère [de ceux] qui refusaient de suivre la voie de l'enseignement authentique. Il continua de jouir de l'hospitalité de ces *ḳabīla* jusqu'au jour où il acquit en leur sein une position prééminente et où elles proclamèrent la foi véritable[31]. »

De cette longue période, seuls deux événements ont été consignés: une attaque contre les Lamtūna, qui furent défaits dans leurs montagnes (l'Adrār), et la fondation de la ville d'Arat-n-anna dans laquelle, conformément aux conceptions égalitaristes d'Ibn Yāsīn, toutes les maisons devaient avoir la même hauteur[32].

Après plus de dix ans passés parmi les Djuddāla, Ibn Yāsīn tomba en désaccord avec le *faḳīh* Djawhar ibn Sakkam et deux nobles djuddāla, ʿAyār et In-Takkū. Ce conflit semble avoir été lié à la fois à des dissentiments religieux et à une lutte pour le pouvoir après la mort de Yaḥyā ibn Ibrāhīm al-Djuddālī[33].

Les exigences rigides d'Ibn Yāsīn en matière de discipline et d'observation de tous les devoirs religieux et ses convictions puritaines et égalitaristes ne trouvèrent probablement pas l'écho qu'il attendait; maître sans indulgence, il affichait son mépris des valeurs sociales et des tabous à l'honneur chez les Ṣanhādja. Lors de la lutte pour la succession qui suivit la mort de Yaḥyā, il se rangea apparemment aux côtés d'un prétendant malheureux[34] et fut contraint de quitter sa demeure d'Arat-n-anna[35]. L'épisode tout entier montre que les pouvoirs d'Ibn Yāsīn étaient plutôt limités et ne lui permettaient pas d'imposer sa volonté.

Pendant et après la crise, Ibn Yāsīn jouit du soutien total de son maître Waggāg qui, bien qu'il désapprouvât l'extrémisme de son élève et ses excès sanguinaires, l'appuya et adressa une sévère réprimande à tous ceux qui avaient refusé de lui obéir. Il envoya à nouveau Ibn Yāsīn chez les Ṣanhādja, mais parmi les Lamtūna cette fois, dont le chef était Yaḥyā Ibn ʿUmar. C'est auprès des Lamtūna qu'Ibn Yāsīn trouva le soutien politique nécessaire à

31. Voir H. T. Norris, 1971, p. 256. D'autres sources s'expriment en termes identiques.
32. Al-Bakrī, 1913, p. 165. Bien que l'on assimile généralement Arat-n-anna à l'actuel Aratane, puits situé entre Tishīt et Walāta dans l'est de la Mauritanie, certaines objections d'ordre archéologique militent contre cette hypothèse. Voir D. Jacques Meunié, 1961. Aratane est un toponyme très répandu; voir H. T. Norris, 1971, p. 258.
33. On ne sait pas clairement ce qu'il est advenu de cet homme qui avait conduit Ibn Yāsīn chez les Ṣanhādja du Sahara; selon certains historiens, il était déjà mort lorsque les Djuddāla chassèrent Ibn Yāsīn; pour d'autres, sa mort survint avant la « retraite dans l'île »; voir ci-après.
34. A. M. al-ʿAbbādī, 1960, p. 149; H. T. Norris, 1971, p. 260-262.
35. Al-Bakrī, 1913, p. 165: « Ils [les Djuddāla] refusèrent d'écouter ses conseils, ils lui enlevèrent l'administration du trésor public, démolirent sa maison et livrèrent au pillage tout ce qu'elle renfermait de meubles et d'effets. »

la réalisation de ses objectifs. Ce fut un tournant décisif dans l'histoire du mouvement almoravide, qui explique en grande partie la prééminence des Lamtūna au sein de ce dernier. Tout cela se passa avant 447/1055, et il semble qu'à cette époque de graves tensions existaient entre Djuddāla et Lamtūna, en raison probablement de divergences politiques quant à l'orientation future du mouvement[36].

La retraite d'Ibn Yāsīn, puis son retour pour une seconde mission, peuvent être considérés comme une sorte de *hidjra*, et nombre de ses actes apparaissent comme une remise en vigueur d'usages islamiques des premiers temps. L'un des aspects de ce retour aux sources fut la réforme des tactiques militaires traditionnelles des Berbères visant à remettre à l'honneur des conceptions originelles de la conduite du *djihād*[37].

La transformation d'un mouvement réformateur en *djihād*

Du fait de leur position dominante au sein du mouvement, les Lamtūna ont été très souvent considérés comme représentant les Almoravides par excellence. Avant de poursuivre l'histoire du mouvement, il nous faut aborder le problème que pose l'origine du terme « Almoravides » (en arabe : *al-Murābiṭūn*).

Tout récemment encore, on considérait que ce mot dérivait de *ribāṭ* (*al-Murābiṭūn* signifiant « les gens du *ribāṭ* ») ou *rābita*, terme auquel on donne le sens de « place fortifiée frontalière ou côtière » ou de « centre fortifié consacré aux pratiques religieuses et ascétiques et/ou à la propagation de la foi ». Cette interprétation n'a pour seule base que le récit d'un auteur arabe relativement tardif, Ibn Abī Zar^c^ (mort après 726/1326), selon lequel, à la suite de son désaccord avec les Djuddāla, Ibn Yāsīn se serait retiré dans une île où, avec sept compagnons, il aurait construit une *rābiṭa* ; plus tard, il aurait initié dans ce lieu de nombreux autres disciples qu'il aurait appelés *al-Murābiṭūn* en raison de leur adhésion à cette *rābiṭa*[38]. Ibn Khaldūn (mort en 808/1406) évoque lui aussi la retraite d'Ibn Yāsīn dans une île, mais ne fait aucune allusion à un *ribāṭ* au sens d'une forteresse ou d'un ermitage[39]. Aucune des sources plus anciennes ne mentionne l'existence d'un tel bâtiment et, comme le remarque à juste titre P. de Moraes Farias, « on se demande pourquoi le récit d'Ibn Abī Zar^c^ a été accepté tel quel par la plupart des historiens[40] ».

36. J. Devisse, 1970, p. 115, n. 10.
37. Voir sur ce point l'analyse pénétrante de P. de Moraes Farias, 1967, p. 811-817, et certaines remarques de H. T. Norris, 1971, p. 266, n. 45.
38. Ibn Abi Zar^c^, 1843-1846, vol. 1, p. 79 ; voir les critiques que formule à rencontre de cette source A. Huici Miranda, 1959*a* et 1960.
39. Ibn Khaldūn, 1925-1926, vol. 1, p. 238 ; le texte indique que les membres de la communauté vivaient dans un environnement naturel de halliers et n'avaient rien construit qui ressemble à un *ribāṭ* ou *rābiṭa*.
40. P. de Moraes Farias, 1967, p. 805.

L'école moderne, telle qu'elle est représentée par A. M. al-ʿAbbādī, A. Huid Miranda, P. de Moraes Farias, H. T. Norris, A. Noth, N. Levtzion et F. Meier[41], a définitivement abandonné l'idée selon laquelle *al-Murābiṭūn* signifierait « les gens du *ribāṭ* ». Le mot semble dériver de la racine *r-b-ṭ*, dont la signification dans le Coran est très proche de « mener le *ḏjihād* de la manière juste », mais il renvoie également à la notion d'actes de piété, de dévouement à la cause de l'islam. Le terme *ribāṭ* pourrait également désigner l'ensemble des préceptes islamiques (*daʿwat al-ḥaḳḳ*, « exhortations de la vérité ») établis par Ibn Yāsīn à l'intention des Ṣanhāḏja[42]. Il n'est pas exclu que le terme *al-Murābiṭūn* dérive d'une manière ou d'une autre du *dār al-murābiṭūn* de Waggāg, dans lequel Ibn Yāsīn avait vécu avant sa mission.

La preuve définitive qu'aucun *ribāṭ* [avant-poste fortifié] n'a été construit sur une île a été apportée par la mission archéologique de l'IFAN (Institut fondamental de l'Afrique noire) effectuée sur l'île de Tidra, au large de la côte de la Mauritanie, en 1966. Aucun vestige d'un quelconque *ribāṭ* n'a pu être découvert sur cette île. La construction d'un bâtiment du type mentionné par Ibn Abī Zarʿ est physiquement impossible sur l'île du fait de l'absence d'argile et de pierres[43]. En revanche, la retraite d'Ibn Yāsīn et de ses premiers adeptes sur une île en mer reste vraisemblable si l'on confronte le texte d'Ibn Abī Zarʿ avec les résultats des recherches effectuées sur Tidra. Le témoignage d'Ibn Khaldūn selon lequel les premiers Almoravides vivaient au milieu de halliers ne peut donc être totalement rejeté.

La retraite d'Ibn Yāsīn — imitation consciente du *hiḏjra* du prophète Muḥammad — ne peut être datée avec précision : elle a probablement eu lieu avant 444/1052-1053, puisque, un an plus tard, les disciples d'Ibn Yāsīn attaquaient déjà la ville de Siḏjilmāsa. Lorsque Ibn Yāsīn sortit de sa retraite et trouva auprès des Lamtūna, et en particulier au sein des familles dirigeantes, en la personne de Yaḥyā ibn ʿUmar et de son frère Abū Bakr, ses plus fidèles partisans, le mouvement entra dans une phase décisive. De mouvement réformateur, il devint un mouvement militant, dont les membres étaient résolus à répandre la doctrine parmi d'autres Ṣanhāḏja, voire d'autres populations, par la persuasion ou par le *djihād*. Même si, dès le départ, Ibn Yāsīn souhaita conférer à son mouvement un caractère « supratribal », les *al-Murābiṭūn* furent et restèrent membres de branches berbères distinctes. La direction du mouvement était aux mains des Lamtūna et de leur chef Yaḥyā ibn ʿUmar, à qui Ibn Yāsīn délégua le commandement militaire avec le titre d'*amīr*, et les autres branches fondatrices, celles des Massūfa et des Ḏjuddāla (du moins dans un premier temps), acceptèrent ce commandement suprême. Les membres des différentes *ḳabīla* furent plus ou moins laissés

41. Voir la bibliographie.

42. Le sens premier de *rabaṭa* est « lier, attacher » ; celui de *ribāṭ*, « ruban, bande, ligature » ; *rābiṭa* signifiait « lien, attache, liaison » avant de prendre également le sens de « confédération, ligue, union », etc. L'évolution sémantique qui conduit à l'idée d'« avant-poste fortifié » et autres sens apparentés est analysée par p. de Moraes Farias (1967, p. 813 et suiv.) et, plus en détail, par F. Meier (1981).

43. Voir H. J. Hugot, 1966 ; P. de Moraes Farias, 1967, p. 821-843 ; et la récapitulation que fait de la question A. Gaudio (1978, p. 52-55).

à l'autorité de leurs chefs traditionnels et restèrent des guerriers « tribaux », quoique luttant désormais sous la bannière de l'Islam.

Une sorte de pouvoir à deux têtes se constitua, car Ibn Yāsīn ne s'occupait pas seulement des affaires religieuses et juridiques de la communauté, mais administrait aussi le trésor public, détenant l'autorité suprême au-dessus même de Yaḥyā ibn ʿUmar[44]. Il prit même personnellement part aux campagnes.

L'unification des Ṣanhāǧa ne fut pas une tâche aisée : les Ǧuddāla, qui avaient été vaincus par les Lamtūna après le retour d'Ibn Yāsīn dans le désert et contraints de rallier le mouvement, demeurèrent hostiles et firent sécession dès que l'occasion s'en présenta. Alors que le gros des armées almoravides combattait dans le sud du Maroc, ils se soulevèrent ; Yaḥyā ibn ʿUmar fut envoyé pour les réprimer, mais apparemment sans succès, car il fut assiégé par eux à Azuḳī (Azugī) dans l'Adrār[45]. Le premier *amīr* des Almoravides fut tué (en 448/1056) à la bataille de Tabfārīllā, au cours de laquelle son armée fut défaite malgré le renfort des troupes de Labī ibn Wār-Dyābī, chef du Takrūr[46]. Les Almoravides ne firent aucune autre tentative pour combattre les Ǧuddāla, mais les rapports entre les deux *ḳabīla* restèrent tendus. Cela étant, des membres de cette dernière branche participèrent ultérieurement à des campagnes almoravides dans le Maghreb, et les Ǧuddāla furent comptés au nombre des Almoravides authentiques. Les relations entre le mouvement et les Massūfa sont moins bien élucidées : selon Ibn Khaldūn, un conflit éclata entre ces derniers et les Lamtūna, mais il semble avoir été rapidement résolu et, au cours de leurs exploits ultérieurs, les Massūfa et les Lamtūna restèrent de solides alliés. En ce qui concerne les autres branches berbères, les Lamṭa furent soumis peu après la naissance du mouvement et se rallièrent à la cause almoravide, comme le firent même certains des Zanāta et des Maṣmūda.

En dépit de toutes les dissensions internes et les tendances sécessionnistes, le nouveau système politique et religieux et l'existence d'intérêts communs amenèrent les Berbères ṣanhāǧa à s'unir. Ceux d'entre eux qui vivaient le long des routes commerciales souhaitaient reprendre le contrôle de ces grands axes et du commerce qui s'y effectuait. Les *ḳabīla* alliées du Nord, les Lamṭa et les Ǧazūla[47], et avec eux une fraction des Lamtūna, voulaient reconquérir les riches pâturages compris entre les montagnes de l'Atlas et le Sahara. Dans un cas comme dans l'autre, les Zanāta étaient l'ennemi commun. Si tous les Zanāta ne professaient pas la foi kharidjite, celle-ci comptait beaucoup d'adeptes parmi eux et leur hérésie fournissait aux Almoravides malikites une raison supplémentaire de les attaquer. La conquête almoravide fut dans une certaine mesure une revanche des Ṣanhāǧa du désert sur ces

44. Al-Bakrī, 1913, p. 166-167. Ibn Yāsīn ordonna la flagellation de Yaḥyā, qui s'y soumit avant même d'en connaître le motif.

45. Azūḳī se trouve à 15 kilomètres environ d'Atār qui, selon al-Bakrī, avait été bâtie par le frère de Yaḥyā, Yannū ibn ʿUmar. Voir sur ce site B. Saison, 1981 (fig. 13.2).

46. Al-Bakrī, 1913, p. 167–168. Sur le Takrūr, voir à présent A. R. Ba, 1984.

47. Parmi les chefs spirituels du mouvement, Waggāg était un Lamṭa, Ibn Yāsīn un Ǧazūla.

Zanāta qui, à l'époque précédente, avaient dominé le Maghreb occidental. Les succès initiaux des Almoravides durent beaucoup à la situation proche de l'anarchie qui régnait au Maroc sous les dynasties maghrāwa, dont de nombreux sujets accueillirent les conquérants comme des libérateurs mettant un terme à leur oppression[48]. Pendant cinq ans, de 446/1054 à 451/1059, les Almoravides s'employèrent à briser la suprématie des Zanāta en Afrique du Nord-Ouest. Les premières campagnes furent menées directement contre les territoires des Zanāta dans la vallée du Darʿa, avant d'être dirigées contre Sidjilmāsa, dont les habitants s'étaient plaints à Ibn Yāsīn de la tyrannie de son chef maghrāwa, Mas'ūd ibn Wānūdīn. Après l'échec d'une tentative de règlement pacifique, les Almoravides conquirent la ville, tuèrent Masʿūd et installèrent un des leurs au poste de gouverneur. S'étant ainsi emparé du terminus nord du commerce caravanier, l'armée des Almoravides se retourna contre Awdāghust dans le Sud. Après la conquête de cette ville, ils massacrèrent sans pitié ses habitants zanāta. Ainsi le second débouché de la route transsaharienne tombait aux mains des Almoravides, leur assurant du même coup le contrôle du commerce effectué dans la partie occidentale de la région[49].

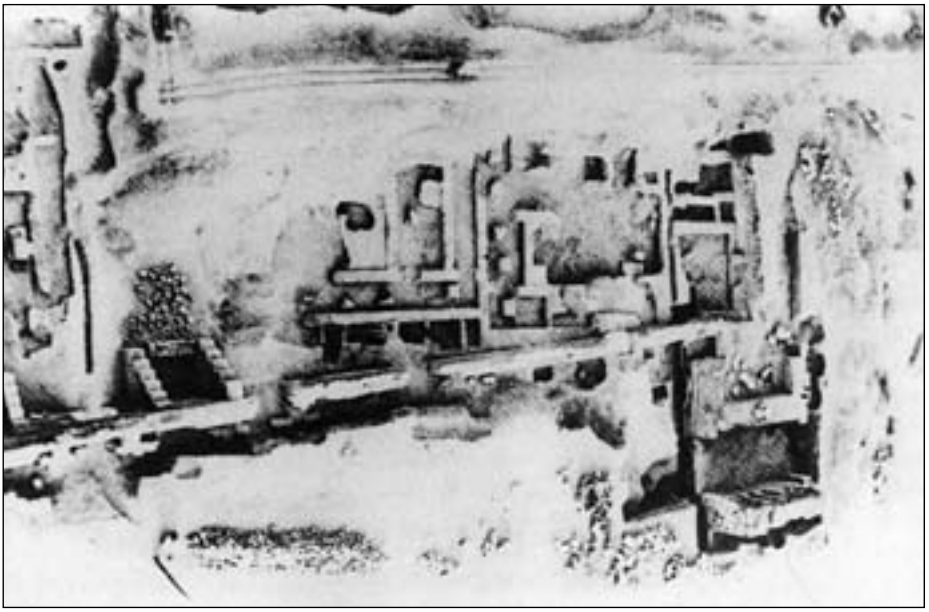
Entre-temps, la population de Sidjilmāsa, apparemment mécontente du régime austère mis en place par les Almoravides puritains, s'était soulevée, massacrant la petite garnison. Une nouvelle campagne fut nécessaire pour rétablir la situation. En l'absence du gros de l'armée almoravide survinrent la sécession, déjà évoquée, des Djuddāla dans le Sud et la mort de Yaḥyā ibn ʿUmar. L'aile nord, commandée désormais par Abū Bakr, qui devint le nouvel *amīr* après la mort de son frère Yaḥyā, reconquit Sidjilmāsa et les pâturages du Darʿa.

Au cours des années suivantes, Ibn Yāsīn fit la preuve qu'il n'était pas seulement un réformateur pieux et un rude guerrier, mais aussi un fin politique. Par une action diplomatique habile, il avait obtenu sans coup férir la soumission des Berbères maṣmūda des montagnes de l'Atlas. De même, après de longues négociations, il vit la ville importante d'Aghmāt, et avec elle toute la région du Sūs, tomber sous son contrôle (en 450/1058). Afin de cimenter cette nouvelle alliance, Abū Bakr épousa Zaynab, l'une des filles du souverain d'Aghmāt, et cette union permit aux Almoravides d'occuper sans effusion de sang de vastes régions du sud du Maroc. Il va sans dire que les diverses hérésies et religions hétérodoxes fleurissant dans cette partie du Maroc furent toutes extirpées, tandis que la doctrine malikite s'imposait partout sous sa forme almoravide.

Dans leur lutte contre les adversaires les plus redoutables de l'orthodoxie, les Barghawāṭa, les Almoravides subirent toutefois leur premier revers: ils

48. Depuis l'avènement des Fatimides, les malikites de l'Afrique du Nord avaient joué le rôle de défenseurs des populations opprimées; les Almoravides, du moins dans un premier temps, restèrent fidèles à cette tradition et s'attirèrent beaucoup de sympathie en abolissant tous les impôts illégaux (non canoniques).

49. En ce qui concerne la conquête et ses incidences sur l'ensemble de la situation économique au Maghreb, au Sahara et au Soudan, voir J. Devisse, 1970, p. 152 et suiv.



13.2. *Marrakech : fouilles du premier palais almoravide.*
[*Source*: J. Terrasse.]

furent vaincus en 451/1059, et Ibn Yāsīn fut tué dans des circonstances mal élucidées lors de la bataille qui eut lieu près de Kurīfalat[50]. Abū Bakr ibn ʿUmar devint son successeur à la tête de la communauté almoravide.

Bien que la mort du fondateur ait provoqué une crise momentanée (les Massūfa se seraient alors soulevés), la solidité de l'œuvre accomplie par Ibn Yāsīn apparaît au fait que le mouvement tout entier, loin de se désintégrer, ait retrouvé, après une courte période, une vigueur nouvelle et même accrue qui lui permit de continuer victorieusement à propager la nouvelle doctrine et à étendre ses conquêtes.

Après la disparition d'Ibn Yāsīn, la communauté religieuse se transforma en royaume. Le pouvoir spirituel commençant à perdre de son importance d'autrefois[51], le rôle de l'*amīr* passa au premier plan, et le détenteur de cette dignité fonda une dynastie. Dans le même temps, une hiérarchie s'établit : la première place au sein du royaume revint aux Lamtūna, la branche des dirigeants, de sorte que les Almoravides furent souvent appelés *al-Lamtūniyyūn al-murābiṭūn*, ou plus simplement *Lamtūna*. Le titre de *al-murābiṭ* fut réservé

50. Al-Bakrī, 1913, p. 168. L'endroit se trouve à 40 kilomètres environ au sud de Rabat.
51. A Ibn Yāsīn succéda comme chef religieux Sulaymān ibn ʿAddū, autre compagnon de Waggāg ibn Zalwī. Il y avait à l'époque d'autres jurisconsultes, comme *l'imām* al-Haḍramī, le *ḳādī* d'Azūḳī, ou Limtād al-Lamtūnī, mais aucun d'eux ne parvint à acquérir l'influence et la position du fondateur du mouvement. Voir H. T. Norris, 1971, p. 267-268.

aux membres des trois branches fondatrices, tandis que les membres des autres *kabīla* comme les Djazūla, les Lamṭa, les Maṣmūda, etc., qui servaient dans l'armée, n'étaient pas considérés comme des *murābiṭūn*, mais comme des « partisans » (*al-hasham*). Cette monopolisation du titre par les branches fondatrices témoigne de l'apparition d'une aristocratie.

« Les voilés » (*al-mulaththamūn*) était une autre expression désignant les Almoravides : elle a son origine dans la coutume traditionnelle, observée par les Ṣanhādja du désert, de porter un voile sur le bas du visage. Dans l'Espagne musulmane, le port de ce voile était considéré comme le privilège des vrais Almoravides, et il était interdit à quiconque n'était pas un Ṣanhādja[52]. C'était une sorte d'uniforme ou de particularité vestimentaire réservée à la classe dirigeante.

L'histoire des dix premières années du règne d'Abū Bakr (jusqu'en 462/1069) est mal connue, et l'on ne sait rien de précis des activités des Almoravides pendant cette période[53]. Un long laps de temps fut peut-être nécessaire à la consolidation du nouveau pouvoir et à la résolution des crises qui ne pouvaient manquer de se produire dans une confédération de formation récente qui réunissait des populations ayant une forte tradition d'indépendance.

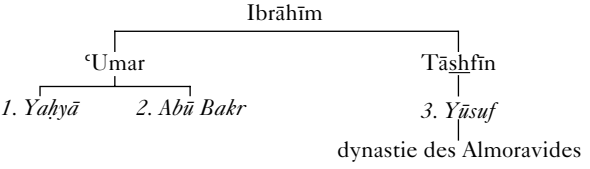
La fondation de Marrakech, qui devint la nouvelle capitale au nord du massif de l'Atlas en 463/1070, marque l'ouverture d'un nouveau chapitre dans l'histoire du mouvement almoravide[54]. La date, également, est significative, dans la mesure où c'est à cette époque que se produisit l'éclatement du mouvement en deux groupes, l'un au sud commandé par Abū Bakr, l'autre au nord ayant à sa tête le cousin d'Abū Bakr, Yūsuf ibn Tāshfīn[55]. Cette scission se produisit graduellement et sans préméditation ; avant même que la construction de Marrakech soit achevée, Abū Bakr fut rappelé dans le désert, où de graves dissensions entre Lamtūna et Massūfa mettaient en péril l'unité du mouvement. Yūsuf ibn Tāshfīn fut chargé de le remplacer dans

52. Voir E. Lévi-Provençal, 1934, p. 200-218. Un certain nombre d'auteurs se sont penchés sur la question de l'origine et du rôle du voile chez les Berbères du désert ; voir R. Corso, 1949 ; J. Nicolaisen, 1963 ; J. H. Keenan, 1977 ; H. T. Norris, 1972, p. 19-41 ; F. Meier, 1981, p. 143-163.

53. Le fait que même les contemporains de ces événements en ignoraient presque tout est confirmé par al-Bakrī (1913, p. 170), qui écrit qu'« aujourd'hui [en l'an 460/1067-1068] […] leur empire est morcelé et leur puissance divisée. Ils se tiennent maintenant dans le désert ».

54. De nombreuses sources arabes indiquant que Marrakech fut fondée en 454/1062, cette date fut longtemps acceptée sans discussion. E. Lévi-Provençal (1957), A. Huici Miranda (1959*b*) et G. Deverdun (1959-1966) ont soumis tous les documents littéraires et archéologiques existants à un examen critique qui leur a permis d'établir la nouvelle date.

55. Le schéma ci-après montre (de manière simplifiée) la généalogie des premiers *amīr* almoravides :



le Nord avec mission de poursuivre la campagne contre les Zanāta[56]. Après avoir réglé le conflit dans le Sahara, Abū Bakr retourna dans le Nord pour reprendre la tête du mouvement tout entier. Entre-temps, Yūsuf ibn Tāshfīn avait toutefois consolidé sa position et acheté des esclaves noirs du Soudan et des chrétiens faits prisonniers en Espagne pour renforcer ses troupes, de manière à ne pas dépendre des seuls guerriers Ṣanhādja. Bien entendu, il n'était nullement disposé à céder son solide pouvoir à son cousin, même s'il reconnaissait toujours en celui-ci son supérieur. Pour diverses raisons, Abū Bakr renonça à faire valoir ses droits[57] et abandonna gracieusement son autorité à Yūsuf. Selon la chronologie révisée, ces événements se produisirent en 465/1072; Abū Bakr retourna alors définitivement dans le désert et ne revint jamais dans le Nord. Néanmoins, il continua d'être reconnu comme le chef de l'Empire almoravide tout entier jusqu'à sa mort en 480/1087. Les dinars en or des Almoravides furent frappés jusqu'à cette date au nom d'Abū Bakr ibn ʿUmar, et Yūsuf ibn Tāshfīn lui-même continua de faire nominalement allégeance à son cousin[58].

Les conquêtes au nord

De 468/1075 à 476/1083, l'armée almoravide, conduite par Yūsuf ibn Tāshfīn, avait progressivement conquis le Maroc et les régions occidentales de l'Algérie. Fès était tombée en 468/1075, et d'autres villes de la plaine atlantique suivirent. Sept ans plus tard, Tlemcen et Oran étaient conquises et, en 476/1083, les troupes almoravides s'assurèrent le contrôle du détroit de Gibraltar en s'emparant de Ceuta. L'Espagne musulmane se profilait désormais à l'horizon des guerriers du désert.

Dans la péninsule ibérique, le califat umayyade naguère florissant s'était écroulé dans les premières décennies du V^e/XI^e siècle. De ses cendres naquirent un ensemble de petits États qui se dépensaient en querelles fratricides et étaient incapables de résister aux vigoureuses tentatives des États chrétiens du Nord pour les soumettre. Pas moins de vingt petits États s'étaient ainsi formés dans diverses provinces et villes, sur lesquels régnaient des émirs et des roitelets que l'on désigne collectivement du nom de *mulūk al-ṭawā'if* (« rois de partis », en espagnol: *reyes de taifas*).

L'offensive chrétienne culmina avec la conquête de Tolède (Tulaytula) en 478/1085, et il devint bientôt clair que les chrétiens visaient à absorber totalement les *mulūk al-ṭawā'if* et ne se satisferaient pas de leur vassalité et

56. Abū Bakr se sépara au même moment de Zaynab, qui épousa en secondes noces Yūsuf ibn Tāshfīn, lui apportant une dot importante.

57. Il proclamait lui-même qu'il ne pouvait vivre hors du désert; voir *Al-Ḥulal al-Mawshiyya*, 1936, p. 15. Si cet attachement au mode de vie nomade joua un rôle certain dans la décision d'Abū Bakr, il convient de ne pas oublier que ses forces armées étaient beaucoup plus faibles que celles de son cousin.

58. Le nom d'Ibn Tāshfīn n'apparaît sur les pièces de monnaie qu'après 480/1087, date à laquelle il devint, de nom comme de fait, le seul souverain des Almoravides.

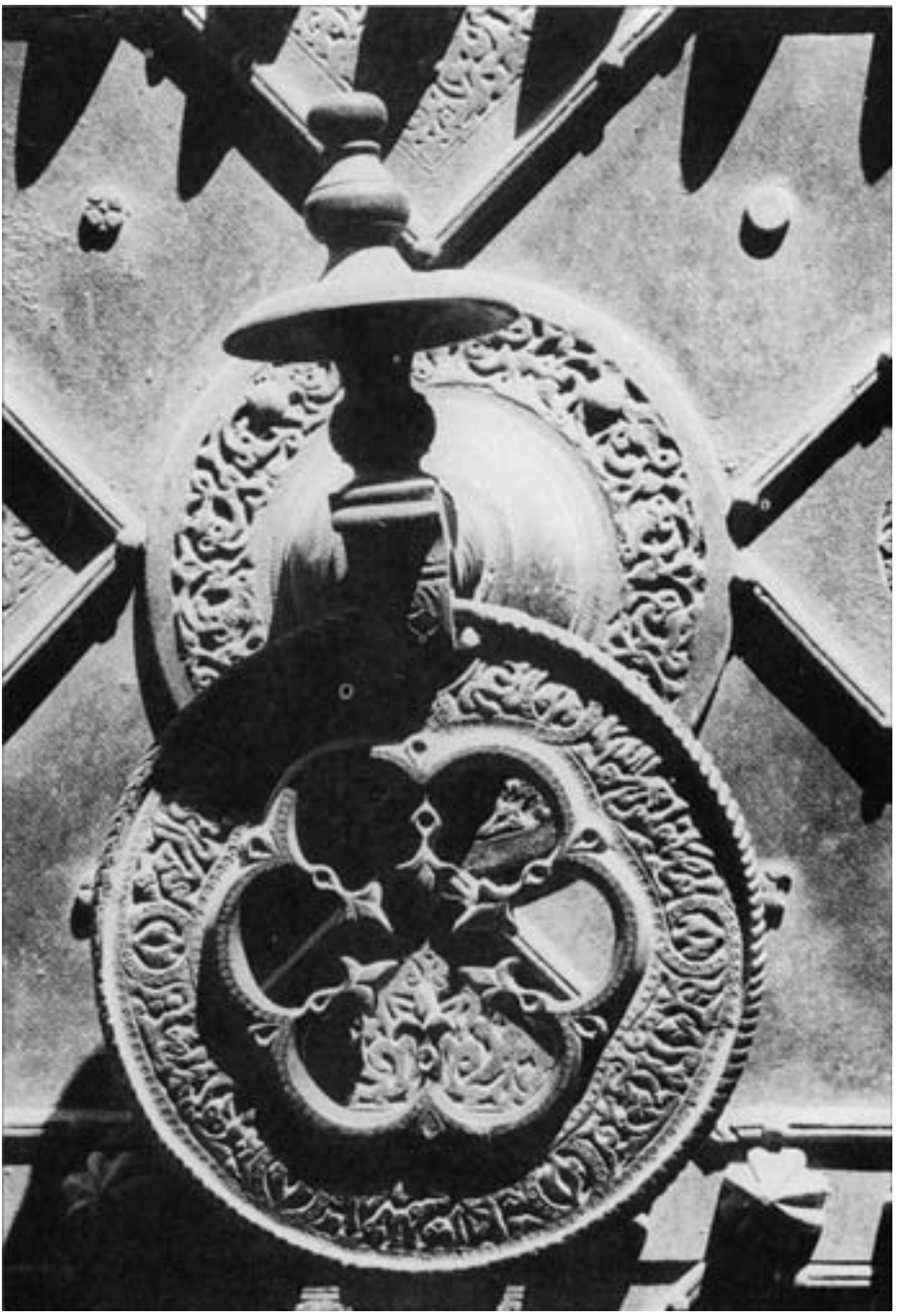
de leurs tributs. Les jurisconsultes musulmans commencèrent à s'alarmer de cette situation qui menaçait de balayer l'Islam et sa civilisation d'al-Andalus. Les roitelets musulmans étant dans l'incapacité totale d'opposer la moindre résistance sérieuse à l'avance des chrétiens, il ne restait plus qu'à demander de l'aide à l'étranger. A l'époque, le seul pouvoir à même de remplir cette tâche était le royaume des Almoravides, alors au faîte de sa puissance et réputé former un corps religieux voué au *djihād*. Sur l'invitation du chef abbaside de Séville, al-Muʿtamid, l'armée almoravide, conduite par Yūsuf ibn Tāshfīn, franchit le détroit de Gibraltar en 479/1086[59]. Après une marche sans résistance à travers le sud de l'Espagne, l'armée almoravide infligea aux troupes castillanes conduites par le roi Alphonse VI une défaite spectaculaire à al-Zallāḳa (Sagrajas), près de Badajoz[60]. Une vague d'enthousiasme parcourut al-Andalus, et Yūsuf regagna le Maroc comme il l'avait promis. Un an plus tard, la mort d'Abū Bakr fit de lui, de nom comme de fait, le souverain de l'empire.

Toutefois, les graves problèmes que connaissait l'Espagne musulmane étaient loin d'être définitivement réglés. Peu de temps après la retraite d'Ibn Tāshfīn, les chrétiens reprirent leurs attaques à la faveur de nouvelles dissensions entre petits souverains. Pressés d'intervenir à nouveau, les Almoravides remportèrent une autre victoire en 481/1088 lors de la bataille d'Aledo. Néanmoins, les *mulūk al-ṭawāʾif* manifestèrent ouvertement leur hotilité à leurs libérateurs qu'ils ne craignaient pas moins que leur ennemis chrétiens, et Ibn Tāshfīn quitta l'al-Andalus pour la seconde fois.

Les limites de sa patience étaient désormais atteintes et, en 483/1090, il revint, mais en conquérant, cette fois, plus qu'en allié. Fort de *fatwā* [opinions juridiques] signés par de nombreux *fuḳāhāʾ* marocains et andalous[61], il dirigea une campagne contre les *mulūk al-ṭawāʾif* accusés de divers crimes contre l'Islam — collaboration avec les chrétiens, corruption, levée d'impôts illégaux, etc. Procédant avec méthode, l'armée almoravide conquit ou occupa toutes les villes principales et, en 487/1094, la totalité de l'Espagne musulmane était annexée, exception faite de Tolède, qui restait aux mains des chrétiens, et de Saragosse, où la dynastie des Banū Hūd fut autorisée à rester au pouvoir et à former un État-tampon. Tous les souverains musulmans furent déposés[62], et l'unité de l'Espagne musulmane fut restaurée, cette fois sous la domination des Almoravides[63].

59. Le texte de la missive d'invitation se trouve dans al-Maḳḳarī, 1855-1861, vol. 2, p. 674. A ses détracteurs qui pressentaient le danger d'une prise du pouvoir des Almoravides en al-Andalus, al-Muʿtamid rétorqua qu'il préférait encore être chamelier en Afrique que porcher en Castille.
60. Pour cette bataille, voir E. Lévi-Provençal, E. Garcia Gomez et J. Oliver Asín, 1950.
61. Il n'est personne jusqu'au grand érudit iraquien al-Ghazālī (mort en 505/1111) qui n'ait soutenu la guerre menée par Ibn Tāshfīn contre les roitelets andalous. Cela n'empêche pas ses livres d'être brûlés plus tard par les *fuḳāhāʾ* almoravides.
62. Al-Muʿtamid de Séville fut déporté au Maroc, où il vécut enchaîné et dans un dénuement total jusqu'à sa mort à Aghmāt en 488/1095. Il exprima sa détresse dans des élégies qui comptent parmi les chefs-d'œuvres de la poésie arabe.
63. Valence, où Rodrigo Diaz de Vivar, dit le Cid, le héros de la grande épopée espagnole, fonda une principauté indépendante, ne tomba aux mains des Almoravides qu'en 495/1102.

13.3. *a. Décors almorávides : détails d'une porte en bronze* (*Fès*).
[*Source*: Unesco/Dominique Roger.]



13.3. *b. Décors almoravides d'une porte datant de l'époque almoravide, avec heurtoir en bronze* (*Fès*). [*Source*: Unesco/Dominique Roger.]

A l'est, les conquêtes almoravides ne touchèrent que la ville d'Alger et ses abords immédiats. Les raisons pour lesquelles les Almoravides ne pénétrèrent pas plus à l'est en Ifrīḳiya et s'arrêtèrent là, sans réaliser l'unification de tout le Maghreb, restent inconnues. Il est certain qu'ils n'ont pas rencontré les Arabes hilālī qui, à cette époque, sillonnaient les régions les plus au sud de l'Ifrīḳiya et de l'est de l'Algérie. Les États hammadides des régions centrales de l'Algérie opposèrent certes quelque résistance à l'avance des Almoravides et des combats, dont les Hammadides sortirent vainqueurs, eurent même lieu autour de Tlemcen, mais il semble que les Almoravides aient éprouvé quelque hésitation à attaquer vigoureusement un peuple appartenant à la même branche des Ṣanhādja qu'eux-mêmes. L'explication la plus probable semble toutefois être que la détérioration de la situation en Espagne musulmane absorbait toujours plus l'attention de Yūsuf ibn Tāshfīn; ne disposant pas de troupes suffisamment nombreuses pour combattre sur deux fronts, et conscient de la réputation de combattants de l'Islam dont jouissaient les Almoravides, celui-ci avait choisi de mener campagne contre les chrétiens.

Ce qui n'était à l'origine qu'un mouvement local de réforme chez les Berbères du désert est devenu un empire, entre Èbre et Sénégal; cet empire rassemble, sur près de 30 degrés de longitude, des paysages et des zones de production et de tradition culturelle très diverses, des plaines les plus fertiles de l'Espagne et du Maroc aux déserts mauritaniens.

La situation nouvelle au sud du Sahara

La situation au sud de l'Empire almoravide est malheureusement beaucoup moins bien connue que celle de la partie septentrionale. Tout est rendu difficile par la rareté des sources; écrites, elles proviennent de la littérature historique arabe — fort éloignée des lieux, dans l'espace et parfois aussi dans le temps; orales, elles ont subi des remaniements multiples que l'on commence à savoir étudier de manière critique, mais qui n'en rendent pas encore l'utilisation très aisée; les premières émanent des musulmans du Nord; les deuxièmes de Sahéliens noirs qui, même lorsqu'ils sont, éventuellement, déjà musulmans, n'adoptent pas nécessairement les mêmes points de vue que ceux des hommes du nord du continent.

On ne connaît pas avec certitude la situation qui existe dans la vallée du Sénégal. Il paraît hors de doute, maintenant, que les points importants où se développent cités et marchés ne sont pas en bordure de mer mais assez loin vers l'intérieur. On sait aujourd'hui, grâce aux fouilles, que Sintiu-Bara[64] est un site important dès le V^e et VI^e siècle de l'ère chrétienne[65], qu'Ogo a

64. L'orthographe du nom de ce site pose problème. G. Thilmans et A. Ravisé (1983) l'écrivent Sintiou, en réalisation phonétique française; Y. Fall (1982) et la plupart des auteurs sénégalais écrivent désormais Sincu.
65. G. Thilmans et A. Ravisé, 1983.

connu une occupation importante et qu'on y a fondu du fer au IXe siècle[66]. Al-Bakrī et al-Idrīsī citent l'un et l'autre le nom de Sillā, sous des formes diverses; il existe, dans la région de Kaédi, plusieurs localités qui portent ce nom; un article récent[67] nous permet d'entrevoir que le site de l'une d'elle — Sillā Rindaw — remonte à l'époque dont nous parlons ici: les traces de travail du fer qui y ont été retrouvées — non encore datées avec précision mais probablement anciennes — montrent bien l'importance des enquêtes à entreprendre dans cette région[68]. L'ensemble des travaux de prospection ou de recherche entrepris depuis quelques années, aussi bien du côté mauritanien que du côté sénégalais du fleuve, révèle l'intérêt des informations qu'on tirera de la recherche archéologique pendant les prochaines décennies[69].

Sans que les textes soient clairs et faciles à interpréter, nous apprenons par al-Bakrī et al-Idrīsī que Sillā et Takrūr, l'une et l'autre encore insuffisamment localisées, se partagent la domination économique du moyen cours du Sénégal, aux Ve/XIe et VIe/XIIe siècles[70]. Ainsi, tout concourt à nous donner la certitude que cette région moyenne du fleuve avait, entre le VIe et le XIIe siècle, une activité — en particulier dans le domaine de la pêche — et une puissance dont seuls de faibles échos sont perceptibles dans les sources écrites et les souvenirs oraux. Il faudra de longs travaux encore pour obtenir des résultats, certainement spectaculaires.

Un peu plus au sud, nous devons à T. Lewicki de connaître un peu mieux un royaume longtemps demeuré dans l'ombre: le Diafunu [Zāfun(u)]; nous apprenons que ce royaume devient musulman au Ve/XIe siècle et qu'il se situait, en gros, vers le confluent de la Kolombiné et du Sénégal[71].

La ville d'Azuḳī, active, d'après les premiers sondages qui y ont été effectués[72], entre la fin du IVe/Xe et le milieu du VIe/XIIe siècle, avait probablement une fonction de relais très importante par rapport à ce « système sénégalais »[73].

Toutes ces informations, obtenues, pour la plupart, depuis moins de quinze ans, ne nous permettent pourtant pas encore de retracer l'histoire

66. Voir B. Chavane, 1985.
67. Y. Fall, 1982.
68. D. Robert-Chaleix et M. Sognane, 1983.
69. B. Tandia, 1982-1983, parmi bien d'autres travaux. Les principaux résultats d'une prospection en Mauritanie, en juin 1982, de Selibaby à Boghé sont les suivants: découverte d'un nombre important de céramiques à cannelures, comparables à celles qui, pour Sincu-Bara, sont considérées comme datant des Ve et VIe siècles de l'ère chrétienne; de telles céramiques ont été retrouvées, du côté sénégalais, à Cascas, Sintiu-Bara, Matam, Ogo, Bakel; du côté mauritanien, exactement en face des sites précédents, dans vingt endroits; il pourrait s'agir d'un indicateur culturel de haute importance. Découverte d'une grande quantité de disques à corder (voir bibliographie: R. Mauny, 1955*b* et G. Thilmans, 1979, p. 29) dans trente-sept sites du côté mauritanien (et dans de nombreux cas du côté sénégalais). Découverte de milliers de bases de fourneaux à fondre le fer (voir D. Robert-Chaleix et M. Sognane, 1983).
70. A. R. Ba, 1984.
71. T. Lewicki, 1971*a*; M. Lewicki donne la transcription en arabe: Zāfun(u).
72. B. Saison, 1981.
73. La graphie du nom de cette cité par les auteurs arabes pose de grands problèmes. Suivant les manuscrits et suivant l'attribution de voyelles, on obtient beaucoup de graphies différentes.

précise de cette zone, si importante par ses contacts avec les Almoravides. La thèse récente d'Abdurahmane Ba[74] formule de séduisantes hypothèses sur l'existence très ancienne de dynasties alliées aux producteurs de fer et combattues, ainsi que leurs alliés, par les islamisateurs, pré-almoravides et noirs, du Takrūr; il faut vraisemblablement ajouter: et du Diafunu; Sillā n'était pas encore musulmane au V^e/XI^e siècle.

La vie politique de cette zone commence à sortir de l'ombre, au moins au niveau des hypothèses. Il reste difficile de savoir qui, de Sillā, du Takrūr ou du Diafunu, contrôlait le mieux la circulation de l'or venu, on le sait, de régions plus méridionales, entre Falémé et Bafing pour les plus septentrionales. On verra plus loin[75] que l'installation des Almoravides dans le sud de la Mauritanie actuelle a eu d'incontestables conséquences sur la géographie de la circulation de l'or et sur la rivalité entre les villes rivales du Sénégal.

Les Almoravides ont-ils trouvé, sur le Sénégal, des princes déjà musulmans avec qui les Berbères étaient en contact depuis l'origine de l'islamisation dans cette zone? Ou bien ont-ils entamé et accéléré la conversion des villes du Sénégal moyen? La réponse à ces questions est d'un grand intérêt. Les derniers travaux[76] tendent à souligner que l'islamisation est antérieure à l'époque almoravide et qu'elle aurait provoqué la chute d'une dynastie takrurienne plus ancienne et trop liée aux fondeurs de fer « païens » et magiciens. Il reste beaucoup à travailler sur ces questions, mais la recherche progresse vite. En tout état de cause, il est désormais clair que l'Islam joue un rôle très important aux IV^e/X^e et V^e/XI^e siècles dans la vallée du Sénégal[77] et que l'entente entre Almoravides et souverains noirs musulmans a probablement pesé d'un grand poids pour assurer le succès des guerriers voilés du Nord; ils ont trouvé, dans la vallée, des hommes de guerre, des esclaves et de l'or[78].

Plus à l'est, la situation est certainement moins favorable pour les Almoravides. On le sait bien, désormais, le delta intérieur du Niger est une zone d'échanges, urbanisée avant l'arrivée de l'Islam[79]. Le gros de l'or produit jusque dans la zone forestière est probablement rassemblé dans cette région et les commerçants noirs qui le collectent sont en rapport, au nord, au

74. A. R. Ba, 1984.

75. Voir chapitre 14 ci-après, à propos des itinéraires décrits par al-Idrīsī, qui valorisent considérablement la vallée du Sénégal par rapport aux itinéraires des deux siècles précédents.

76. A. R. Ba, 1984. Voir également la thèse de doctorat d'État récemment soutenue à Dakar par M. Oumar Kane (décembre 1986); elle montre bien, par référence à des traditions soninke, que des marchands soninke — *jula* — ont introduit l'Islam au sud du fleuve Sénégal, peut-être dès le IX^e siècle, en tout cas au X^e. Onze familles maraboutiques soninke du Fouta Toro prétendent, aujourd'hui encore, remonter à cette origine lointaine. M. Kane fait remarquer que du mot *jula* dérivent les verbes *julde* [prier] et *julaade* [commercer]. Même si ces commerçants soninke n'ont été que des guides pour des marchands musulmans du Nord, l'introduction de l'Islam qui leur est due est très antérieure à la période des Almoravides. C'est aussi ce que dit fort clairement, d'une autre manière, la relation d'al-Bakrī.

77. On connaît l'allusion faite par al-Bakrī (J. M. Cuoq, 1975, p. 90) à la présence de Labi (?), fils de Wār Dyābi, chef du Takrūr, auprès d'Abū Bakr en 1056. Ceci semble bien impliquer que le Takrūr, est, à ce moment, musulman depuis deux générations au moins.

78. Voir ci-après le chapitre 14, en particulier sur la notion de systèmes rivaux, à ce moment, à partir des villes sur le Sénégal et à partir de Ghana.

79. S. K. Mcintosh et R. J. Mcintosh, 1980*b*; J. Devisse, 1982.

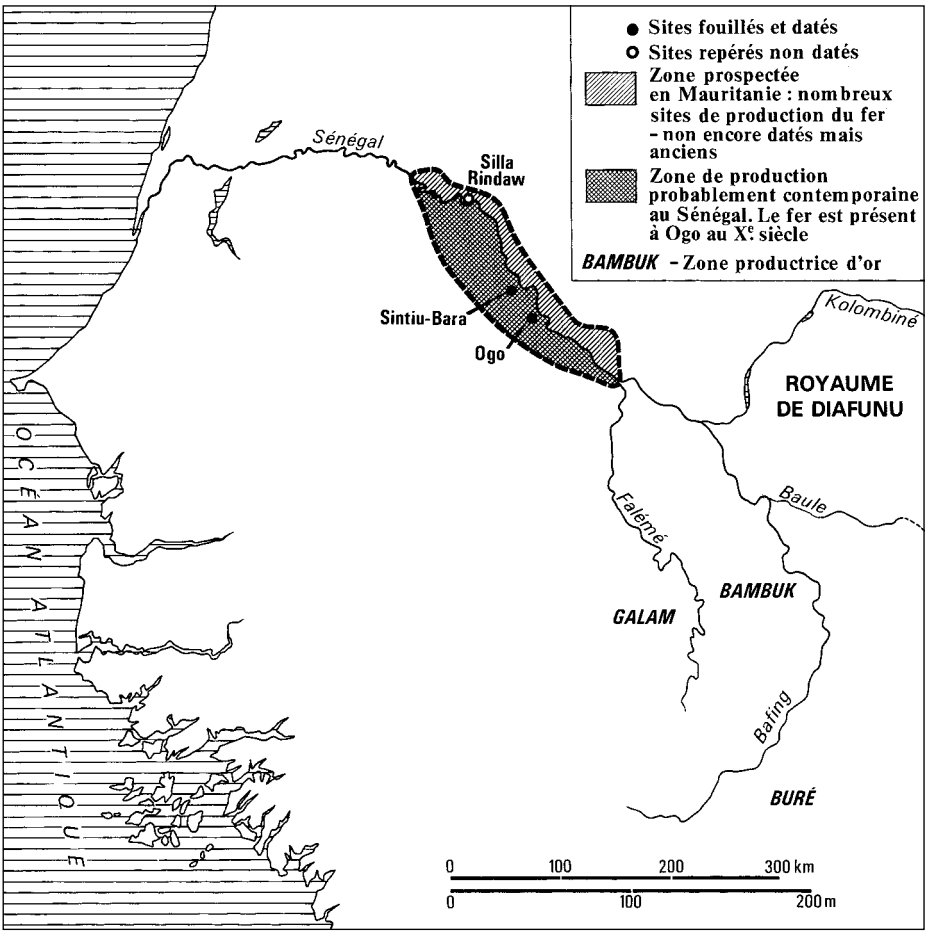
plus tard dès le IVe/Xe siècle, avec Ghana, parfois probablement aussi avec Gao. Les princes qui gouvernent dans ces deux villes régulent la vente du métal précieux vers le nord. Le souverain de Ghana n'est pas musulman, au moment de l'expansion almoravide, même s'il entretient d'excellentes relations avec les musulmans. Ceux-ci, les recherches poursuivies à Kumbi Saleh l'ont prouvé[80], résident nombreux dans la ville commerçante où les accueille volontiers le souverain de Ghana et où ils peuvent prier dans une mosquée monumentale, dès le IVe/Xe siècle certainement[81]. L'ensemble du système Ghana-delta intérieur du Niger — organisé longtemps avant les Almoravides et certainement hostile aux Ṣanhādja — est accoutumé à traiter avec les marchands d'Ifrīḳiya[82]. Un choc est donc vraisemblable entre les Almoravides et le système ghanéen; il est d'autant plus vraisemblable que ceux-ci disposent, par le simple jeu des proximités géographiques qu'ils ont su exploiter, d'une sorte d'accès de rechange à l'or par les villes du Sénégal. Il est cependant très difficile, pour le moment, de mesurer la forme qu'a éventuellement prise cet affrontement.

Il faudrait, pour répondre à cette question, d'abord mesurer exactement les formes et le degré d'islamisation atteints au Sahel, lorsque le mouvement almoravide s'est développé. Toute la recherche concourt aujourd'hui à permettre de penser que le premier grand effort — *djihād* — concerté et rationnel de conversion est le fait de Sahariens — les Almoravides — et date du Ve/XIe siècle[83]. Pour les deux ou trois siècles antérieurs, les progrès de l'Islam ont probablement été plus ponctuels, liés à la présence des marchands du Nord et à l'urbanisation[84].

On peut probablement à bon droit considérer qu'une première phase, très « individuelle » parfois, peut-être « étatique » dans le cas des Fatimides[85], donc très idéologique, a marqué ponctuellement les ports du trafic saharien sans beaucoup toucher les campagnes et sans beaucoup d'efforts d'instruction et de formation religieuse. A cette période appartiennent les premières communautés d'Awdāghust, de Ghana, peut-être de Tādmekka, de Gao et sans doute de quelques autres villes du Sénégal ou du delta intérieur; peut-être faut-il rattacher à ce moment la célèbre anecdote sur la conversion du roi de Mallal.

Les Almoravides ont pris très au sérieux leur rôle de réformateurs et d'enseignants du sunnisme. Ils ne sont pas partis de la table rase[86], mais ils ont, probablement pour la première fois, donné un sens géographique à la communauté musulmane d'Afrique de l'Ouest; après eux, elle a des frontières plus nettes. L'ébranlement, au sud du Sahara, dû à la conquête almoravide, a certainement été considérable; il se conjugue du reste avec la

80. S. Berthier, 1983. Voir aussi *Annales de l'Institut mauritanien d'études scientifiques*, 2e année.
81. C'est ce que permettent aujourd'hui de penser les datations obtenues par carbone 14 pour les périodes les plus anciennes de l'organisation de la ville et de sa mosquée.
82. Voir J. Devisse, 1970.
83. Ibn Sammak, 1381, dans J. M. Cuoq, 1975, p. 364.
84. Voir le chapitre 3 ci-dessus.
85. Fait référence au cas, en cours d'examen, d'Awdāghust. Voir aussi le chapitre 12 ci-dessus.
86. Voir le chapitre 3 ci-dessus.



13.4. *Les pays du Sénégal à l'époque almoravide.*

contre-offensive générale du sunnisme qui caractérise le V[e]/XI[e] siècle, après les triomphes chiites du siècle précédent. C'est sur ce tableau de fond qu'il faudrait pouvoir apprécier les relations avec Ghana.

Conquise ou convertie au sunnisme-malikisme, Ghana passe officiellement à l'islam à la fin du V[e]/XI[e] siècle; elle a peut-être contribué à assurer aussi le passage au sunnisme de Tādmekka[87]. L'archéologie n'apporte encore

87. J. M. Cuoq, 1975, p. 120 (texte d'al-Zuhrī): « Dans le voisinage de Ghana, à quinze jours de marche, il y a deux villes: la première est Silla, la seconde Tādmekka. Entre ces deux villes, il y a neuf jours. La population de ces deux villes est devenue musulmane après celle de Ghana, sept ans plus tard, après des guerres entre elles et de nombreuses révoltes. Les gens de Ghana demandèrent, pour triompher d'eux, l'assistance des Murābiṭūn. » T. Lewicki (1979, p. 166) cite ce texte en introduisant une autre transcription du premier toponyme: *N-s-la*. Voir aussi D. C. Conrad et H. J. Fisher, 1982-1983.

que des indications vagues: certes, en profondeur — à près de cinq mètres au-dessous de la surface actuelle —, on retrouve des traces de destruction probable; certes, la mosquée a changé de dimensions après la fin du Ve/XIe siècle; certes, la grande ville commerçante située au lieu-dit Kumbi Saleh prend son essor le plus remarquable aux VIIe/XIIIe et VIIIe/XIVe siècles[88]; ces indicateurs vont assez dans le sens d'une destruction par les Almoravides, qui n'avaient aucune raison de ménager en ce lieu davantage leurs adversaires zanāta qu'à Awdāghust[89]. Mais des preuves décisives manquent encore; et, en tout cas, comme pour Awdāghust, le raid éventuel n'a pas abouti à la disparition de la cité marchande; bien au contraire. Des questions essentielles sont encore posées à l'archéologie; elles n'ont, pour l'instant, pas l'air d'intéresser grand monde.

S'il y a eu choc, quel a été le sort de la capitale royale[90]? Faut-il penser qu'elle s'est repliée plus au sud, ou qu'elle a, elle aussi, adopté l'Islam? Quelles ont été les relations ultérieures avec les Soso voisins, au sud, dont les textes des VIIIe/XIVe et IXe/XVe siècles nous disent qu'ils ont vaincu le Ghana affaibli[91]? C'est donc, pour le moment, tout le sort du « système ghanéen », en relation avec le delta intérieur[92], qui nous échappe en grande partie. Et c'est bien dommage.

R. M. A. Bedaux n'hésite pas à voir dans les mouvements guerriers dont le Sahel serait alors affecté la cause de la réoccupation ou de l'occupation de sites importants du delta intérieur du Niger[93] et aussi celle de l'installation des Tellem dans les anciens sites tolloy de la falaise de Bandiagara[94]. Certains auteurs pensent même que l'ébranlement a atteint, de proche en proche, les territoires du Tchad[95].

Les princes de Gao étaient musulmans dès le IVe/Xe siècle[96]. A la fin du Ve/XIe siècle apparaissent des traces, difficiles à interpréter elles aussi, de relations avec l'Espagne almoravide. Des stèles funéraires royales[97] ont été retrouvées dans la nécropole de Gao-Sané, au nord de Gao. Les deux plus anciennes de ces stèles auraient été gravées dans un marbre provenant d'Espagne[98]: elles correspondent à des souverains incontestablement

88. S. Berthier, 1983.
89. J. Devisse, 1970.
90. Voir les arguments contre la conquête présupposée de Ghana par les Almoravides dans D. C. Conrad et H. J. Fischer, 1982.
91. J. M. Cuoq, 1975, p. 343 (Ibn Khaldūn), p. 388 (al-Maḳrīzī): les traductions mériteraient une révision très sérieuse. Les textes étant difficiles, elles sont susceptibles de lectures très différentes de celles de l'auteur.
92. Voir le chapitre 14 ci-après.
93. R. M. A. Bedaux, T. S. Constandse-Westermann, L. Hacquebord, A. G. Lange et J. D. Van der Waals, 1978.
94. R. M. A. Bedaux et R. Bolland, 1980.
95. H. T. Norris, 1972. Cette interprétation n'a pas fait l'unanimité des chercheurs. Sur ce point encore, il reste beaucoup à travailler.
96. Al-Muhallabī (mort en 380/990) dans J. M. Cuoq, 1975, p. 77: « Le roi du pays se déclare musulman devant ses sujets, beaucoup d'entre eux se déclarent également musulmans. » Sur le rôle qu'a pu jouer Tāhert dans ce domaine, voir T. Lewicki, 1962.
97. J. M. Cuoq, 1975, p. 111 et suiv.
98. J. Sauvaget, 1949, p. 123-141. Voir aussi M. M. Viré, 1958p. 368-376.

musulmans et vraisemblablement sunnites. On n'en sait pas encore beaucoup plus[99].

On ne connaît même pas le sort exact rencontré par Abū Bakr dans ses efforts pour convertir le Sahel. La date et le lieu de sa mort varient considérablement selon les sources[100]. Les sources orales, en Mauritanie, sont aussi imprécises[101].

On le voit, le dernier mot est loin d'être dit et l'histoire des Almoravides[102] réserve encore de grandes surprises, même dans son aspect religieux: pour la première fois, une domination sunnite cohérente présente un front d'ensemble et une limite du *Dār al-islām*, en face d'un monde noir avec des systèmes religieux différents; vis-à-vis de ces sociétés que l'Islam considère comme « païennes », la tolérance ou l'indifférence ne sont plus de mise. Cette nouveauté est lourde de développements importants pour les siècles suivants.

De l'Èbre au Sénégal, organisation d'un espace: l'échec des Almoravides

Les économies du nord de l'ensemble almoravide étaient déjà fortement organisées avant la conquête Ṣanhādja. Elles bénéficient désormais de l'afflux d'or d'Afrique occidentale. On a trop longtemps écrit que les conquêtes almoravides avaient ravagé la façade occidentale de l'Afrique. Les recherches poursuivies ces dernières années prouvent qu'au contraire l'intégration économique des régions sahéliennes aux économies septentrionales a été alors très forte. La création ou le renforcement de nouveaux relais d'étape sur les routes de liaison entre Sénégal et Maroc montre que les pistes étaient très fréquentées[103]. L'opinion prévaut parfois chez quelques historiens que l'ensemble almoravide avait été partagé, au plein sens du mot, à l'amiable entre Abū Bakr et Yūsuf ibn Tāshfīn: le maintien de la frappe des monnaies au nom d'Abū Bakr dans l'atelier de Sidjilmāsa jusqu'à la disparition de ce dernier apporte

99. M. de Moraes Farias, de l'Université de Birmingham, qui a déjà apporté de notables contributions à l'histoire des Almoravides, prépare une étude d'ensemble des stèles épigraphiées de la zone sahélienne, en collaboration avec des chercheurs maliens, mauritaniens et français; nous devrions, grâce à lui, en savoir beaucoup plus d'ici quelques années. Voir également J. O. Hunwick, 1980.

100. La première mention, non datée, de la mort d'Abū Bakr se trouve dans un texte de la fin du VII^e/XIII^e siècle (J. M. Cuoq, 1975, p. 176). Au VII^e/XIII^e siècle, Ibn al-Athīr (*ibid.*, p. 194) situe cette mort en 462/1069-1070. Au VIII^e/XIV^e siècle, on hésite entre 469/1076-1077 et 480/1087-1088. Un flottement considérable s'observe également pour la date de la mort de ^cAbd Allāh ibn Yāsīn: entre 450/1058 et 452/1060.

101. A. Ould el-Bah, 1982.

102. Deux thèses importantes sont attendues, de la part des historiens français V. Lagardère et A. Nègre, qui ont déjà publié d'intéressantes études préparatoires.

103. Voir le chapitre 14 ci-après. Azuḳī, en Mauritanie actuelle, Tabalbala au Maroc oriental, Zagōra et Tāmdūlt dans le sud du Maroc, sont au nombre des cités de plus ou moins grande importance qu'ont vraisemblablement construites les Almoravides. Voir sur Azuḳī: B. Saison, 1981; sur Tabalbala: F. D. Champault, 1969; sur Zagōra: J. Meunié et C. Allain, 1956; sur Tāmdūlt: B. Rosenberger, 1970*b*.

un premier démenti; la découverte, en Mauritanie, de dinars frappés au VI^e^/XII^e^ siècle en Andalousie en apporte un deuxième[104]. On circulait, du Nord au Sud, dans l'immense empire. Comment du reste aurait-il pu en être autrement, puisque le Nord avait grand besoin de l'or du Sud[105]. Il faut donc considérer comme un ensemble, du point de vue économique, la longue façade atlantique qui joignait des pays d'économies complémentaires. La demande des produits « du Sud » a donc grandi, selon toute vraisemblance, jusqu'au milieu du VI^e^/XII^e^ siècle. Bien entendu, le maintien de cette unité économique n'a pas empêché qu'existent deux administrations, l'une à Marrakech, l'autre dans le Sahel; deux armées, l'une au sud, fidèle au dromadaire, l'autre exclusivement montée à cheval dès la fin du V^e^/XI^e^ siècle[106]; peut-être deux vies politiques divergentes[107]. Mais l'unité économique est solidement attestée par les sources. Le sud du Maroc a largement profité de cet essor. Al-Idrīsī donne une évocation éloquente de cet enrichissement pour Aghmāt-Warīka, à faible distance de la région de Tīnʿmāl où naît le mouvement almohade: « Les habitants d'Aghmāt sont des Hawwāra, arabes berbérisés par voisinage. Ce sont de riches marchands qui vivent dans l'aisance. Ils pénètrent dans le pays noir avec des caravanes de chameaux qui transportent des quintaux de marchandises: cuivre rouge, cuivre teint, couvertures, vêtements de laine, turbans, manteaux, verroterie, nacre, pierres précieuses, épices de toutes sortes, parfums, objets en fer forgé… Sous le règne des Mulaththamūn [Almoravides], personne n'était plus riche et plus aisé que les gens d'Aghmāt. A la porte de leurs demeures, ils plaçaient des signes qui indiquaient la mesure de leur fortune. » Aghmāt n'était pas seule à bénéficier de l'essor économique. Toute la partie montagneuse du Maroc a fourni, plus qu'auparavant, cuivre, fer et argent pour l'exportation, et de véritables batailles pour le contrôle des mines ont opposé, au VI^e^/XII^e^ siècle, les partisans des Almohades et ceux des Almoravides[108]. Les fouilles conduites dans la région de Chichāwa[109], à l'ouest de Marrakech, ont révélé la richesse de l'habitat à l'époque almoravide; les décors de stuc[110] et les décors peints[111] méritent d'être comparés à d'autres, retrouvés au nord et au sud.

Tout naturellement, la prospérité économique, qui n'atteint évidemment que quelques milieux urbains et les proches du pouvoir, a permis le développement d'un luxe, parfois ostentatoire, et que devaient condamner fortement les Almohades. Nombre de mosquées, somptueusement décorées, datent de ce moment (voir fig. 13.1); mais aussi de beaux monuments civils

104. G. S. Colin, A. O. Babacar, N. Ghali et J. Devisse, 1983.
105. Voir le chapitre 14 ci-après, en particulier la figure 14.4 des ateliers de frappe almoravides.
106. Détails empruntés à V. Lagardère, 1983.
107. Voir ci-dessus, p. 574-575.
108. Excellente traduction du texte d'al-Idrīsī, très précise, dans M. Hadj-Sadok, 1983, p. 73-74.
109. B. Rosenberger, 1970*b*; P. Berthier, 1962.
110. P. Berthier, 1962, à comparer avec d'autres, en Espagne, de même époque. Voir C. Ewert, 1971. (Compte rendu B. Rosenberger, dans *HT*, 12, 1972, p. 219-221.)
111. Les décors géométriques peints en rouge sur fond blanc de Chichāwa ont évidemment un rapport avec ceux, de même époque, retrouvés à Marrakech. Il faudra bien se demander quelque peu s'ils peuvent en avoir avec les décors de Walāta.

13.5. *a. Coin monétaire almoravide et instruments de frappe de monnaie, retrouvés en Algérie.*
[*Source*: Ministère de la culture et du tourisme d'Algérie.]

13.5. *b. Pièces de monnaie almoravides en or.*
[Source : ©Bernard Nantet.]

dont quelques-uns, comme la fontaine de Marrakech, ont traversé les temps jusqu'à nous. Nulle ville n'a livré davantage de vestiges importants que la création urbaine la plus originale des Almoravides, Marrakech : al-Idrīsī nous fournit une image intéressante de la ville au moment de sa création : « [Elle] est en terrain plat et n'a, autour d'elle, qu'une petite colline appelée Idjalliz d'où a été extraite la pierre qui a servi à la construction du palais de " l'émir des musulmans ", ʿAlī ibn Yūsuf ibn Tāshfīn, palais connu sous le nom de Dār al-ḥadjar [la maison de pierre]. Sur place, il n'y a point de pierre, en-dehors de cette colline. Aussi la ville a-t-elle été construite en argile, en brique cuite et en pisé de terre[112]. » L'archéologie a permis de retrouver le palais en question, « merveille d'architecture » dans cette région pour l'époque considérée[113] ; elle a de même permis de restituer une partie du plan de la mosquée almoravide et de dégager totalement une fontaine superbement décorée, donnée aux habitants pour les ablutions[114]. La pointe la plus septentrionale de la luxuriante décoration almoravide se trouvait en Espagne, sur l'Èbre, dans l'Aljaferia de Saragosse ; il n'en reste plus que des éléments d'arcs.

Marrakech est aussi devenue, à en croire G. Wiet et E. Lévi-Provençal[115], un centre de littérature brillant où les poètes de cour venus d'Espagne ont poursuivi la carrière qu'ils avaient entamée auprès de *reyes de taifas*[116] et que la conquête almoravide d'al-Andalus et le rigorisme qui l'a au début accompagnée avaient ruinée. Le rigorisme initial, qui a suscité, par exemple, les profondes réserves d'al-Bakrī envers les Almoravides, s'est à la longue atténué, dans les faits et dans les comportements. La culture musulmane de l'époque a été, pour la première fois à un tel degré, transplantée au Maroc. Avec elle le luxe et le goût de la vie fastueuse : les adversaires des Almoravides vont leur en faire reproche. Cependant, le rigorisme juridique des *fuḳahāʾ*, alliés de la dynastie, qui contraste souvent avec les facilités de la vie brillante de Marrakech, n'a pas disparu ; il a imposé un malikisme parfois ombrageux — et ce fait est d'une grande importance pour l'histoire de l'Islam occidental, y compris en Afrique — mais il a aussi suscité, par ses excès, beaucoup de réactions hostiles[117].

Les études de V. Lagardère ont mis en relief, tout récemment, la profondeur du ressentiment suscité en Espagne et au Maroc, et peut-être plus largement encore, par la politique d'hostilité imposée à la dynastie par les *fuḳahāʾ* malikites. Ceux-ci s'en sont pris tout particulièrement aux œuvres d'al-Ghazālī, introduites à ce moment en Occident et dont le ton mystique déconcertait les *fuḳahāʾ* partisans des Almoravides. Une lettre de novembre

112. M. Hadj-Sadok, 1983, p. 75.
113. J. Meunié et H. Terrasse, 1952, p. 11-19 et 20-21 : décors peints comparables à ceux de Chichāwa.
114. H. Terrasse, J. Meunié et G. Deverdun, 1957.
115. G. Wiet, 1966, p. 230-231 ; E. Lévi-Provençal, 1948, surtout p. 239–318.
116. Après l'ouvrage célèbre de H. Pérès (1953), on peut consulter : S. Khalis, 1966.
117. V. Lagardère (1981) a bien montré que les Almoravides, un moment tentés par l'ouverture au chafisme et au soufisme, étaient revenus, avec ʿAlī b. Yusuf b. Tāshfīn, à un rigorisme sans concession.

1143, adressée par le souverain almoravide, Abū Marwān ʿAbd al-Malik b. ʿAbd al-ʿAzīz, à un futur *ḳāḍī* de Valence, montre bien l'orientation, à ce moment, du pouvoir dominant et ses craintes: « Quand vous rencontrerez un livre hérétique ou le fauteur de quelque hérésie, gardez-vous d'eux et spécialement des ouvrages d'Abū Ḥāmid al-Ghazālī. Suivez-les à la trace, afin que sa mémoire soit totalement détruite, au moyen d'un "autodafé" [nous ajoutons les guillemets, le mot ne nous paraissant pas tout à fait convenir] incessant; faites des perquisitions et exigez des serments de ceux que vous soupçonnez d'en cacher. » Le climat des dernières décennies du pouvoir almoravide a été empoisonné par la répression des juristes malikites, soutenus par les princes; cette répression a donné vraisemblance aux reproches adressés, en particulier par le mouvement almohade naissant, à la dynastie régnante. Même la légitimité de celle-ci semblait mise en cause par l'exégèse d'un texte d'al-Ghazālī, très populaire, d'après V. Lagardère: « L'époque antérieure à l'Islam n'est qu'erreur et aveuglement. Puis, grâce à la prophétie, c'est le tour de la vérité et de la bonne voie. La prophétie est suivie par le khalifat et le khalifat par la monarchie; celle-ci tourne ensuite à la tyrannie, à l'orgueil et à la vanité. Or, puisqu'on constate la tendance divine à faire revenir les choses à leur point de départ, il s'ensuit que la vérité et la prophétie seront nécessairement revivifiées par la sainteté… »

C'était dire assez clairement que le pouvoir en place, tyrannique, orgueilleux et vaniteux, n'avait, malgré l'appui formaliste des juristes malikites, ni justification dynastique ni valeur religieuse profonde[118]. L'opposition « légitimiste » à l'égard des Abbasides, unitariste et proche des aspirations ghazaliennes d'Ibn Tūmart, prend beaucoup plus de relief dans un tel contexte[119].

V. Lagardère étudie, article après article, la faiblesse de l'administration almoravide[120]. Celle-ci n'existe guère au niveau local: le pouvoir est exercé grâce aux parents et aux clients. Dans plus d'un cas, les défauts condamnés chez les souverains d'al-Andalus, aux temps vertueux des commencements, sont vite réapparus, en particulier dans le domaine fiscal. La raideur affichée dans le domaine juridique et dans les procédures inquisitoriales[121] cache mal un certain flottement doctrinal, et les révoltes ne sont pas rares. Celle qui va emporter la dynastie se développe, dans l'Atlas, sans que le pouvoir almoravide puisse faire autre chose que la contenir le plus longtemps possible. L'arme utilisée contre les *reyes de taifas* par Yūsuf ibn Tāshfīn, à la fin du V^e/XI^e siècle, va se retourner contre les Almoravides, accusés à leur tour d'oppression, d'injustice, de corruption et de débauche; de faible rigueur religieuse aussi. La richesse — incontestable — de l'appareil d'État almoravide

118. Les textes cités sont empruntés à V. Lagardère, 1983.

119. V. Lagardère (1981, p. 53) insiste sur le fait qu'Ibn Tūmart est un disciple d'Abū Mūṣā ʿIṣā b. Sulaymān al-Rafrāshī, originaire de la province de Tādila, nourri d'enseignement contemplatif oriental; même si les Almohades ne se sont pas réclamés de ses textes, le rapprochement est intéressant.

120. V. Lagardère, 1978, 1979, 1983. D'autres travaux sont annoncés.

121. La condamnation qui a frappé les œuvres d'al-Ghazālī, détruites par le feu sur l'ordre des Almoravides, laisse une ombre fâcheuse sur leur souverain (V. Lagardère, 1983).

ne va pas lui permettre de supporter l'assaut, flamboyant et certainement bien organisé dans leurs bases montagneuses, des Almohades.

L'histoire a été, trop longtemps, très dure pour les Almoravides, chargés de toutes les fautes possibles et suspects d'être intervenus comme des « barbares » dans un monde hispanique où s'établissaient des compromis à base de capitulation entre musulmans et chrétiens. Ils ont dérangé trop d'intérêts pour qu'on leur ait facilement pardonné leur irruption ; ils ont introduit trop de personnages nouveaux, dont des Noirs, pour ne pas susciter méfiance et hostilité. Il sera très intéressant, dans les années à venir, d'observer le processus déjà engagé de réhabilitation de cette dynastie et de recherche d'une appréciation mieux équilibrée de son rôle historique. Il est dès maintenant passionnant de chercher à mesurer la trace laissée dans les mémoires collectives par les Almoravides. L'expérience déjà réalisée, dans ce domaine, par un jeune chercheur mauritanien, montre quel intérêt auraient de telles enquêtes si elles étaient systématiquement conduites[122].

122. Voir A. Ould el-Bah, 1982.

CHAPITRE 14

Commerce et routes du trafic en Afrique occidentale

Jean Devisse

Depuis vingt ans, la recherche a considérablement modifié les bases d'information dont on dispose pour l'étude de ce sujet. Il s'agit d'abord des nombreuses découvertes dues à l'archéologie, particulièrement au sud du Sahara, et des progrès considérables d'une numismatique totalement rénovée par les recherches de laboratoire, spécialement pour notre époque, sur les monnaies musulmanes en cause. Il s'agit aussi de la relecture critique des sources écrites ou de l'application des méthodes de l'histoire économique à ces périodes lointaines. Presque tous les travaux récents contribuent à la fois à remettre fortement en cause les résultats que l'on pensait acquis il y a deux décennies, à modifier profondément l'esprit même de la recherche, et à ouvrir de nouvelles et très vastes perspectives à des enquêtes neuves.

Dès l'abord, il convient de prendre deux précautions. L'une de méthode : le simple énoncé de découvertes archéologiques n'est pas du tout suffisant pour relier quelques séries d'indices mis à jour. Les exigences de l'histoire économique, avec ses méthodes statistiques ou au moins sérielles, ses efforts de globalisation nécessaire et son besoin de raisonner sur des espaces larges l'emportent désormais sur les micro-analyses et les minicertitudes.

Deuxième précaution liminaire, sans laquelle bien des éléments du raisonnement qui va suivre demeureraient obscurs : il convient de prendre quelques élémentaires précautions de vocabulaire. L'existence d'une économie d'échanges locaux, fondée sur le troc d'objets consommables ou de produits de fabrication locale, est incontestable en Afrique comme ailleurs, très tôt et en tout cas pour notre époque. Elle ne concerne pas directement le sujet étudié ici. Une économie d'échanges lointains, qui mobilise des

commerçants, est fondée sur l'existence de « marchés d'appel » — ou de consommation — de certains produits rares et coûteux et qui ne peuvent venir que « d'ailleurs » : le sel, la cola, l'or, le blé, les tissus, le cuivre peuvent être de tels produits ; autour d'eux — et de bien d'autres — se nouent les fils d'un commerce d'échanges qui ne devient transsaharien que dans la mesure où il y a complémentarité irremplaçable entre les appels du Nord et ceux du Sud ; il conviendra de ne jamais oublier cela. On peut, à partir de circuits existants, créer des besoins nouveaux pour des produits nouveaux chez des partenaires lointains ; on ne crée pas des échanges dangereux à très longue distance s'ils ne traduisent pas des besoins impérieux.

Mais surtout, on ne comprendrait rien à l'étude qui va être faite des développements du commerce transsaharien de l'or si l'on oubliait deux notions essentielles : celle des demandes et celle des offres de monnaie[1]. La demande de signes d'échange existe dès qu'apparaît le désir d'un médiat qui préserve temporairement la liberté de la partie qui vient d'échanger le produit de sa vente contre un signe qui n'est pas nécessairement le produit qu'offre l'acheteur. L'archéologie et les textes nous ont suffisamment démontré, dans toute l'Afrique, pour la période dont nous nous occupons ici, l'existence de tels signes (croisettes de cuivre, objets de fer, tissus) pour qu'il ne soit pas nécessaire d'ouvrir le débat ; l'Afrique connaît le besoin de signes monétaires. Elle connaît aussi la valeur de l'or et sait constituer des réserves orfévrées, véritables épargnes cohérentes pour les moments difficiles.

Ainsi le commerce transsaharien n'est pas une évidence intemporelle. Il a, sous sa forme de traversée annuelle, par caravanes de dromadaires, à la recherche de l'or du Sud, des origines, un développement, qu'il faut reconnaître et étudier. Il connaît aussi des transformations importantes qu'il convient d'accompagner le mieux possible.

Le Sahara, espace de séparation dont l'ampleur s'est accrue depuis le Néolithique

Les possibilités de traversée du désert

La période qui va du VII^e au XI^e siècle est, du point de vue des relations transsahariennes, d'importance capitale : elle voit apparaître, variables dans leurs tracés à travers le temps, les axes de liaisons régulières entre les économies circumméditerranéennes, demandeuses d'or en particulier, et

1. Sur la notion de besoin et d'offre de monnaie, voir C. Cipolla, 1961 ; G. P. Hennequin, 1972, 1974. Les besoins peuvent être appréciés à l'aide de sources de toute nature qui les décrivent, des trouvailles monétaires ou des vestiges en or ou en argent que découvrent les archéologues. Les offres sont liées directement aux témoins, de tous ordres, des monnayages passés ; elles sont étudiées aujourd'hui par une méthode rénovée de la vieille numismatique et par la toute récente méganumismatique, qui raisonne sur les séries statistiques ; les résultats des enquêtes ont été profondément modifiés, depuis quelques années, par des travaux de laboratoire.

celles du Sahel saharien méridional et des savanes qui le relient à la forêt, consommatrices de sel qu'elles produisent peu. Cependant, le débat est resté longtemps très ouvert sur l'ancienneté éventuelle de ces traversées.

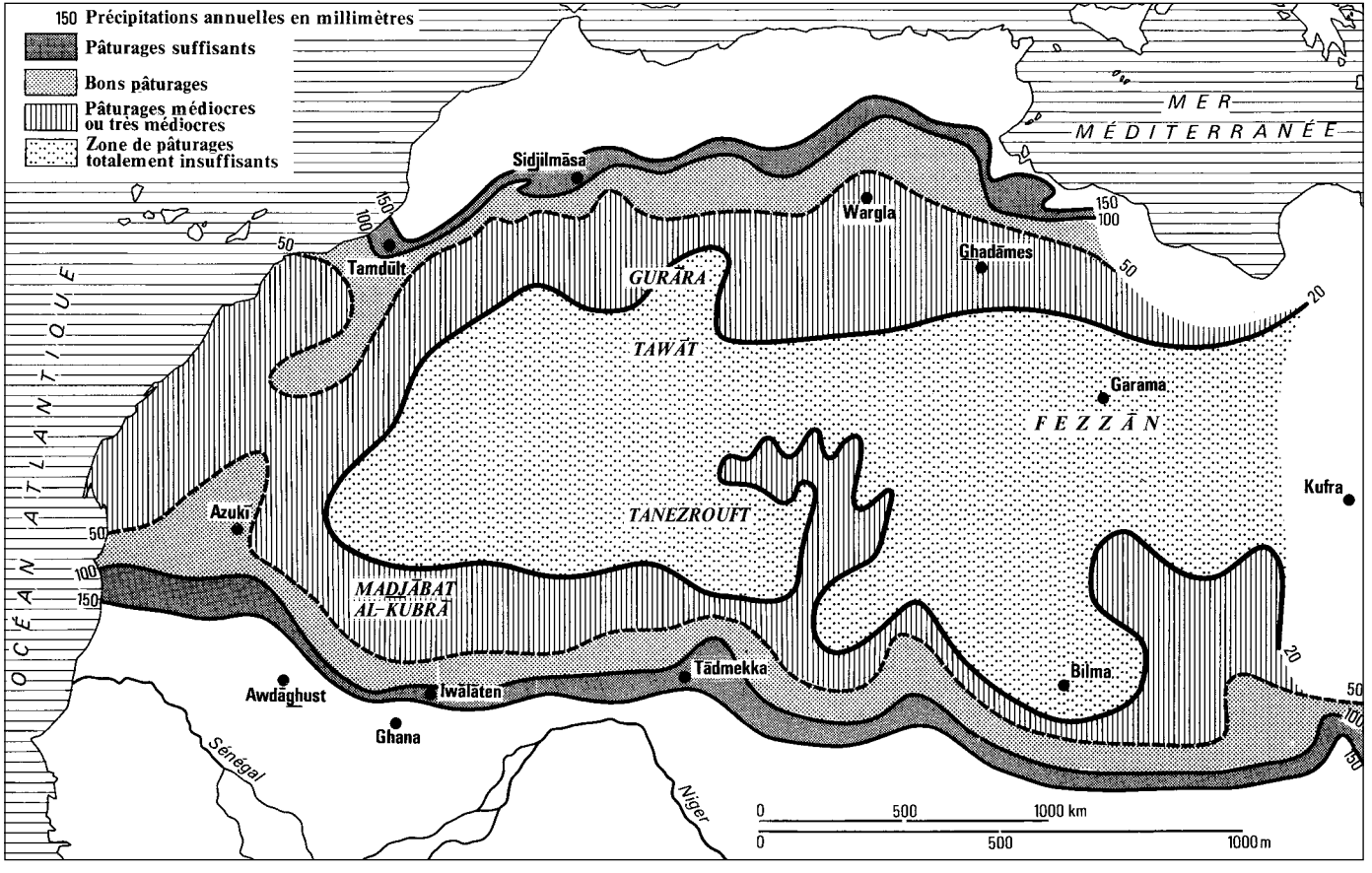
L'unité culturelle du Sahara des chasseurs et de ses franges méridionales a été, tout récemment encore, s'agissant de périodes très anciennes, magistralement démontrée[2], mais cette unité concerne, justement, les zones du Nil, du Sahara central, du Hoggar au Tibesti, et de l'Atlas saharien; elle laisse totalement hors du débat tout le sud-ouest de l'Algérie, la Mauritanie et le Mali actuels[3]. Sur ces dernières régions, H. Hugot montre bien que, avant le IIIe millénaire avant l'ère chrétienne, où l'aggravation de la désertification a ruiné les efforts antérieurs, le Sahara a vécu une néolithisation active: les vestiges de céramique, découverts en quantité, en portent témoignage[4]. Le Sahara se ferme à la vie facile de relation lorsque les isohyètes vitales s'écartent de plus en plus vers le nord et vers le sud.

A lire la carte actuelle des isohyètes (fig. 14.1), on s'aperçoit de l'ampleur de la zone de pâturages tout à fait insuffisants ou très médiocres qui sépare, sur près de 1 000 kilomètres, les zones de meilleure herbe du nord et du sud. Cette situation n'est probablement pas très fondamentalement différente, dans ses grandes lignes, de ce qu'elle était il y a 1 500 ou 1 600 ans[5] encore que d'innombrables péjorations locales aient, ici et là, aggravé la situation[6] et que de très récentes crises aient posé en termes renouvelés la question des progrès de la désertification au Sahel méridional du Sahara.

Sauf en quelques rares points où se rapprochent les isohyètes 50 millimètres nord et sud, la traversée du Sahara réclame qu'on puisse soit trouver des puits sûrs et des oasis soit voyager avec des montures économes en eau[7] et en transportant une part importante de l'eau nécessaire à la survie des hommes[8]. Cette traversée est dangereuse et on ne la tente point sans de fortes raisons.

Ce constat, sur lequel tous les chercheurs s'accordent aujourd'hui, rend quelque peu académiques les débats anciens sur les grandes traversées de

2. J. Leclant et P. Huard, 1980; voir surtout les conclusions, p. 517-528.
3. *Ibid*., carte p. 80.
4. H. J. Hugot, 1979, surtout p. 213 et suiv. et p. 673 et suiv.; J. P. Roset, 1983; R. Kuper (dir. publ.), 1978; *Colloque de Nouakchott*, 1976; C. Toupet, 1977.
5. La littérature sur l'évolution climatique du Sahara est parvenue aujourd'hui à un bon niveau de synthèse; voir par exemple, sur les conséquences humaines: R. Kuper (dir. publ.), 1978; H. J. Hugot, 1979; J. Leclant et P. Huard, 1980; et sur les transformations des conditions de vie, pages saisissantes dans T. Monod (1958) à propos de la Madjābat al-Kubrā. On consultera aussi S. E. Nicholson, 1979, p. 31-50; résumé de S. E. Nicholson, 1976, une thèse importante. D'une manière générale, les progrès de la recherche sur l'histoire de l'évolution de l'environnement en Afrique occidentale sont régulièrement publiés dans le *Bulletin de l'ASEQUA* (Dakar).
6. J. Devisse, D. Robert-Chaleix *et al.* (1983) contient une étude précise de l'évolution historique de la nappe aquifère à Awdāghust et des causes probables de son effondrement.
7. Sur le dromadaire et sa place historique: R. Mauny, 1961, p. 287 et suiv.; C. de Lespinay, 1981.
8. T. Monod (1973*a*, p. 31) montre bien que le Sahara est le plus difficile de tous les déserts, 60 % de son territoire étant frappés d'aridité, dont 15 % totalement dénués de végétation.



14.1. *La zone désertique à traverser : carte actuelle des isohyètes.* [*Source* : Hugot, 1979, et Godinho, 1956.]

l'espace saharien en des temps plus reculés[9]. Même s'il est prouvé un jour qu'elles ont existé, l'écartement inexorable des deux rives du désert[10] les a rendues difficiles ou impossibles, en trajet continu, au moment où s'achève ce qu'il est convenu d'appeler l'Antiquité[11]. Des populations, probablement berbérophones, se sont mises en place au Sahara, dans des conditions et à des dates mal connues, entre le IVe et le VIIe siècle de l'ère chrétienne, qui vont jouer un rôle important dans les relations de traversée[12]. Le rôle économique de ces groupes sahariens est, avant le VIIIe siècle, très mal connu de nous. Ce n'est pas une raison pour nier l'existence de relations segmentaires, par leur intermédiaire, entre l'Afrique septentrionale et des points plus ou moins enfoncés dans le désert[13] ou même vers le sud et la zone sahélienne. Les confédérations « berbères » des Ve et VIe siècles[14] ont eu, les premières, l'occasion de tenter la traversée grâce à la diffusion rapide, depuis quelques siècles, du dromadaire[15]. En effet, seul cet animal pouvait permettre des longs raids d'un à deux mille kilomètres entre les deux rives du Sahara. Ni les chars, à l'activité économique desquels on ne croit plus beaucoup[16] ni les chevaux, alors récemment introduits au Sahara[17] ni les ânes, vieux et sobres, habitués de ces régions, ni les lents bœufs porteurs, dont les rupestres attestent l'existence[18] ne correspondaient aux exigences d'un difficile commerce pondéreux à longue distance ; ce qui va caractériser les caravanes, à partir du Xe siècle au moins, c'est le nombre des porteurs pour des charges imposantes destinées à l'échange du principal produit recherché au sud du Sahara : l'or.

Reste à savoir par où passer pour limiter les risques. Le soin mis par les auteurs arabes des Xe, XIe et XIIe siècles à décrire par le menu les itinéraires du trafic transsaharien indique assez que toute improvisation risquait d'être fatale. Il existe des zones de passage privilégiées que les conditions physiques

9. Par exemple, O. du Puygaudeau, 1966.
10. Sur les conséquences, au sud, de cet écartement, voir les études très suggestives de S. Daveau et C. Toupet (1963) et de C. Toupet (1977). Elles apportent des illustrations qui correspondent à la période étudiée ici.
11. Les travaux les plus récents concluent par la négative en matière de relations commerciales transsahariennes régulières après la fin du Néolithique ; voir Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. II, ch. 20 ; J. Desanges, 1976, p. 213, 374 ; G. Camps, 1980, p. 65 et suiv.
12. Voir H. T. Norris, 1972 ; T. Lewicki, 1978 ; G. Camps, 1980, et chapitre 11 ci-dessus.
13. Voir Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. II, p. 514-515.
14. Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. II, p. 508 ; G. Camps, 1980. On s'est interrogé aussi sur la présence éventuelle de berbérophones de religion juive dans ces régions.
15. Une mise au point récente (C. de Lespinay, 1981 ; H. J. Hugot, 1979, p. 145) fait remarquer qu'on ne trouve aucune trace d'ossements de dromadaires dans les foyers néolithiques, convenablement datés, du Sahara et que leurs représentations par peintures ou sculptures sont tardives.
16. G. Camps, 1980, p. 65 ; H. J. Hugot, 1979, p. 566 et suiv.
17. H. J. Hugot, 1979, p. 111 et suiv.
18. H. J. Hugot, 1979, p. 675, 574-575 ; Hugot croit à l'importance historique des chars à bœufs ; mais ils sont inadaptés à un réel commerce transsaharien, nous semble-t-il, alors que — Hugot le montre bien p. 573 — ils ont pu jouer un rôle pour le transport, sur de plus courtes distances, de matières telles que le bois, l'argile, les roseaux, en particulier dans les savanes méridionales du Sahel.

conseillent et que l'habitude va consacrer. On parle parfois — al-Bakrī y fait allusion au XI^e siècle mais sans lui attribuer une réelle importance[19] — d'un itinéraire côtier; la recherche récente en a révélé les difficultés, donc les dangers: entre les 26^e et 24^e degrés de latitude, la côte, tout à fait inhospitalière, est vide de toute trace humaine même pour l'époque néolithique[20].

Plus à l'est, le rapprochement des isohyètes 50 millimètres nord et sud crée, sur le territoire de l'actuelle Mauritanie, une zone relativement propice aux relations; là s'installera Azuḳī. Encore plus à l'est existent au nord la vallée de la Saura, le Gurāra et le Tūwāt, qui ont vite attiré l'attention des caravaniers[21]; l'exceptionnelle importance de cet axe va en faire, à partir du X^e siècle, un des points de passage les plus fréquentés par les caravanes. Plus à l'est encore, il faut aller jusqu'au Mzāb, à Wargla, et glisser vers le sud jusqu'à l'Adrār des Ifoghas et la vallée du Tilemsi[22] pour retrouver un axe aussi commode que le précédent; mais Wargla n'apparaît dans l'histoire qu'au VIII^e siècle[23]; peut-être est-elle alors une étape sur la route qui va de Tāhert vers Gao[24]; près d'elle s'est créée Isedraten (Sadrāta), la ville du refuge pour les ibadites chassés de Tāhert par le triomphe fatimide au début du X^e siècle; Isedraten n'a pas vécu longtemps dans un environnement difficile[25]. Mais le Mzāb, où les villes se développent au XI^e siècle[26] et Wargla, prospère depuis le X^e siècle, constituent un pôle de développement des relations transsahariennes comparables au Tūwāt.

Au dernier quart du VIII^e siècle, on considérait, à Tāhert, que « les routes menant au Soudan s'ouvrent au négoce et au trafic »[27]. On peut donc dater de la deuxième moitié du VIII^e siècle la première impulsion vers des relations avec le *Bilād al-Sūdān*; mais ces relations ne sont durablement établies et attestées qu'au X^e siècle. Si les berbérophones ont été les premiers expérimentateurs des trajets transsahariens, il faut, pour ouvrir ceux-ci au commerce régulier, des incitations économiques et une volonté humaine dont on ne fait qu'entrevoir les prodromes à Tāhert; les « conditions naturelles » ne suffisent pas à créer les itinéraires; il y faut des besoins économiques.

Plus à l'est, l'existence de relations anciennes est d'autant plus évidente qu'on va plus près du Nil. Mais les travaux actuellement publiés ne permettent pas de tracer un parcours très sûr. Le rôle des Garamantes demeure objet de controverse[28]; entre Fezzān et lac Tchad, on suppose maintenant que des échanges ont lieu; et aussi que le Kawār fournit du sel au sud[29]; cependant,

19. J. M. Cuoq, 1975, p. 95.
20. N. Petitmaire, 1978, p. 327; à compléter par J. C. Rosso et N. Petitmaire, 1978.
21. Voir J. L. Echallier (1970), qui date du X^e siècle les plus vieilles installations dans le Tūwāt et le Gurāra.
22. J. P. Blanck (1968), montre que la vallée du Tilemsi était encore probablement drainée 5 500 ans avant l'ère chrétienne et qu'elle l'était certainement il y a 10 000 ans.
23. T. Lewicki, 1976.
24. *Ibid.*, p. 12.
25. La ville a été abandonnée au cours du XI^e siècle.
26. H. Didillon, J. M. Didillon, C. Donnadieu et P. Donnadieu, 1977, p. 32; A. Ravereau, 1981.
27. T. Lewicki, 1962.
28. Voir R. C. C. Law, 1967*b*; J. Desanges. 1962. 1976; G. Camps, 1980.
29. D. Lange, 1978, p. 497-499.

rien ne permet encore d'esquisser un schéma des échanges éventuels avec les peuples qui vivent au sud du lac Tchad[30]. Peut-être un axe qui irait du Tchad à la Tripolitaine a-t-il servi à l'exportation d'esclaves depuis une date impossible à préciser; c'est ce que tend à faire penser la lecture d'al-Yaʿḳūbī, qui décrit la situation au milieu du IXe siècle[31].

Lorsqu'on approche du Nil, les réseaux sont beaucoup plus anciennement établis, sur le fleuve et sur un axe qui le double, à l'ouest, le long du chapelet d'oasis; entre celles-ci et le fleuve, des liaisons transversales existent aussi[32]; de même sont assurées les liaisons par caravanes avec la mer Rouge, depuis l'époque hellénistique au moins[33]. Rien ne change des temps anciens de l'Égypte pharaonique à l'époque dont nous nous occupons, à l'exception probablement d'un paramètre: les relations avec la Nubie. Celles-ci ont été gelées par un pacte — *baḳt* — entre les musulmans maîtres de l'Égypte et la dynastie des Makurra. Ce pacte, convenu à l'avantage des deux parties[34] et par lequel sont livrés au Nord, chaque année, plusieurs centaines d'esclaves noirs, est exécuté plus ou moins régulièrement jusqu'aux temps des Mamlūk. Le verrou nubien gêne probablement, pour les musulmans d'Égypte, l'accès direct par le Dārfūr à la cuvette tchadienne; il en est ainsi jusqu'au XIVe siècle et le fait revêt un grand intérêt économique. Ceci n'a jamais empêché les maîtres musulmans de l'Égypte d'accéder aux réserves d'or du Wādī al-ʿAllāḳī ou de la Nubie, mais leurs relations avec le *Bilād al-Sūdān* s'en trouvent compliquées. Le seul itinéraire libre passe par une vieille route, bien connue de l'Antiquité dans son premier tronçon, du Nil à l'oasis de Sīwa; aux Ve et VIe siècles, d'intelligents moines ont greffé sur cet itinéraire un commerce de reliques de saint Menas dont le monastère est situé aux environs d'Alexandrie[35]. Diverses études permettent d'admettre que la route passe par l'oasis de Kufra[36]. Ensuite, probablement, on traversait le Kawār d'est en ouest, en passant par al-Ḳaṣāba (Gezabi)[37] pour gagner Maranda (Marandet) et Gao.

De cette route, al-Yaʿḳūbī parle, vaguement mais au présent au IXe siècle[38]; Ibn Ḥawḳal la considère comme abandonnée, un siècle plus tard, parce que trop dangereuse[39]. Ce dernier marque, par ses descriptions, une rupture importante. Lorsque l'on dresse (fig. 14.2) un graphique d'ensemble des itinéraires

30. J. P. Lebeuf, A. M. D. Lebeuf, F. Treinen-Claustre et J. Courtin, 1980; J. P. Lebeuf, 1981. Dans ce dernier travail de synthèse, l'auteur envisage la pénétration au sud, au IXe siècle, de chasseurs à sagaie venus du nord du lac Tchad.
31. J. M. Cuoq, 1975, p. 49. Voir D. Lange et S. Berthoud (1977, p. 34-35) dont les hypothèses semblent tout à fait raisonnables.
32. Sur le système des routes, voir Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. II, chap. 20.
33. Sur le développement de ces relations avec la mer Rouge à l'époque fatimide, voir J. C. Garcin, 1976, p. 71 et suiv.
34. Sur le *baḳt*, voir L. Török, 1978. Pour la période fatimide, voir I. B. Beshir, 1975. Voir aussi le chapitre 8 ci-dessus.
35. J. Devisse, 1979*a*, p. 38 et suiv.
36. T. Lewicki, 1965*c*.
37. D. Lange et S. Berthoud, 1977, p. 33. Sur cet itinéraire, voir chapitre 11 ci-dessus.
38. J. M. Cuoq, 1975, p. 49.
39. Ibn Ḥawḳal, 1964, p. 58, 153.

décrits par lui, on constate qu'il frappe de décadence l'itinéraire « égyptien », mais aussi qu'il « ignore » les relations entre les régions où vivent les ibadites et le Soudan[40] pour ne consacrer son attention qu'à la route « fatimide », de Sidjlmāsa à Ghana ; il dit du reste explicitement que c'est la route la plus fréquentée « de son temps »[41]. Dès qu'on dépasse Ghana au sud, l'inexactitude des renseignements fournis est flagrante : localisations fantaisistes, distances tout à fait floues ; du reste, sur la carte qu'il joint à son propre texte, Ibn Ḥawḳal se garde bien de placer les noms qu'il cite (Sāma, Kūgha, Ghiyārū, Kuzam) et que reprendront ses successeurs ; il se contente de mentionner qu'il s'agit dans cette région des « cantons du domaine des Noirs[42] ».

Nous voici prévenus : tout ce qui touche à la description des itinéraires revêt un caractère politique et procède des choix de l'auteur. C'est spécialement flagrant s'agissant de la vieille route d'Égypte, dont une source iranienne, le *Ḥudūd al-ʿĀlam*, rappelle, en 982-983, qu'il faut quatre-vingts jours pour effectuer ce trajet en ne trouvant qu'un seul endroit où il y a de l'eau et du fourrage et que les marchands égyptiens l'empruntent pour porter au *Bilād al-Sūdān* « du sel, du verre et du plomb »[43].

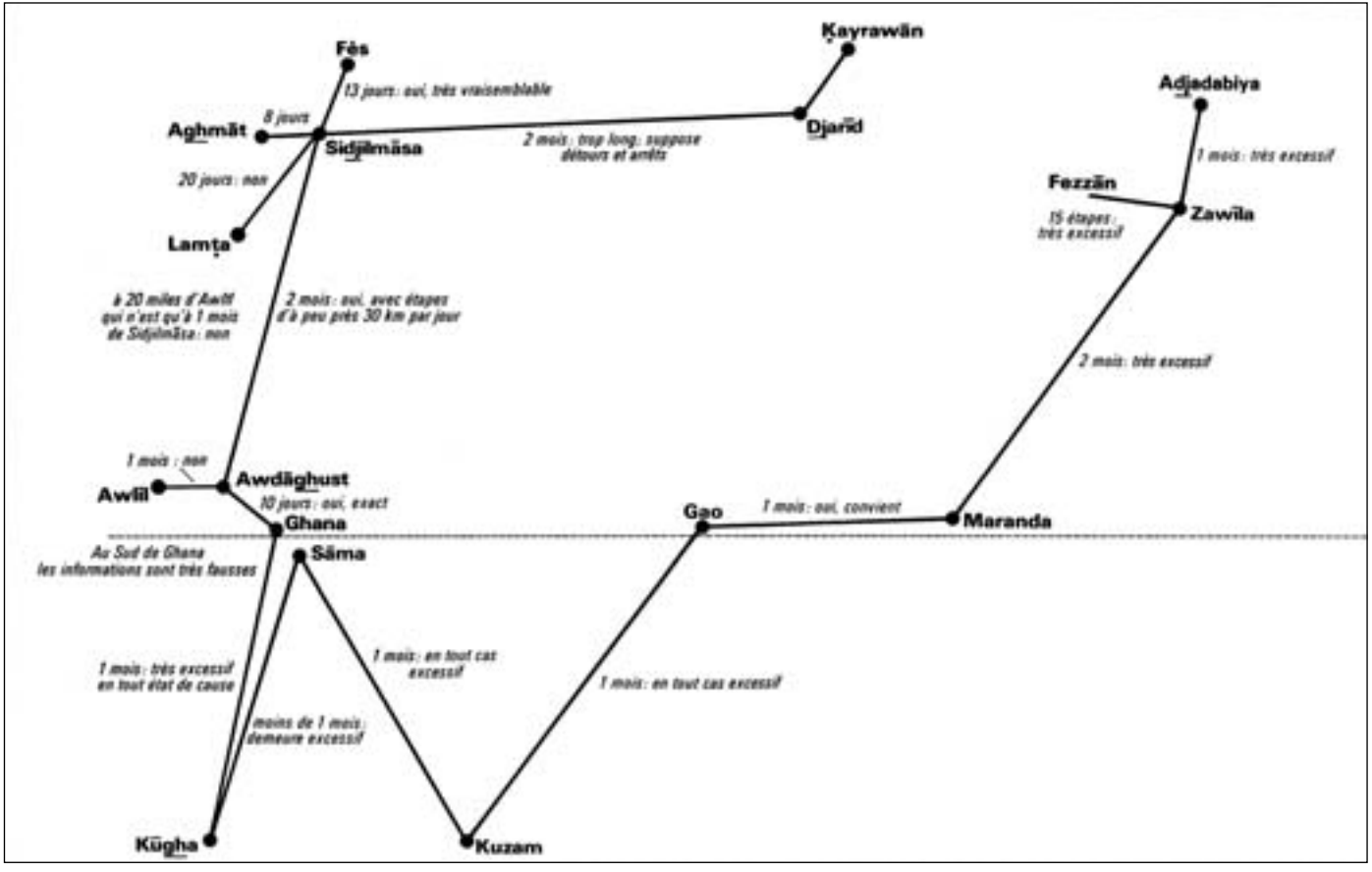
L'ostracisme lancé par Ibn Ḥawḳal sur la route égyptienne n'a probablement pas que des causes idéologiques et politiques ; il correspond probablement à des changements économiques profonds, survenus entre le IX^e et le X^e siècle : ni al-Bakrī ni al-Idrīsī, ces deux grands descripteurs d'itinéraires transsahariens, ne feront, plus mention de la route d'Égypte ; il s'est bien passé quelque chose entre le IX^e et le X^e siècle qui a conduit à son abandon.

En fait, l'essentiel va se jouer aux IX^e, X^e et XI^e siècles, entre Tripolitaine, Tchad et Atlantique, l'autre espace, autour du Nil, ayant un sort très différent.

La vie en zone sahélienne telle que la découvre aujourd'hui la recherche archéologique[44]

Les recherches récentes sur le fer et sur le cuivre[45] en Afrique occidentale remettent à elles seules en cause, pour des périodes antérieures à l'ère chrétienne, la plupart des idées reçues. Pour l'époque antérieure aux grandes traversées commerciales sahariennes, ces deux produits essentiels étaient, au sud du désert, commercialisables à longue distance sans interventions septentrionales[46]. A consulter la carte des sites[47] sur lesquels l'archéologie vient de nous renseigner et qui sont datés, on fait de surprenantes constatations quant

40. *Ibid.*, 1964, p. 68. Ibadites et nukkarites sont traités par lui de « gens impies et hypocrites » et « schismatiques ».
41. *Ibid.*, p. 58.
42. *Ibid.*, p. 61.
43. J. M. Cuoq, 1975, p. 69.
44. Voir J. Devisse (1982), qui fournit la bibliographie récente et une carte des sites, et S. K. McIntosh et R. J. McIntosh (1981).
45. En dehors de S. Bernus et P. Gouletquer (1974, 1976), voir D. Calvocoressi et N. David (1979), et D. Grebenart (1983).
46. Voir en particulier R. J. McIntosh et S. K. McIntosh, 1981 ; S. K. McIntosh et R. J. McIntosh, 1980*b*. Je reprends la plupart de leurs conclusions.
47. Voir R. J. McIntosh et S. K. McIntosh. 1981 ; J. Devisse, 1982.



14.2. *Itinéraires décrits par Ibn Ḥawḳal.* [*Source*: J. Devisse.]

à l'importance de la vallée moyenne du Niger et du territoire du Sénégal dans ces découvertes récentes.

Avant le V^e siècle, les sites de la région de Bandiagara-Tolloy (du V^e au II^e siècle avant l'ère chrétienne), de Jenné-Jeno (phase I de –200 à + 50 et phase II de + 50 à + 400) et de Begho ont livré des preuves de l'intensité de la vie dans les trois régions considérées.

Pour les V^e, VI^e et VII^e siècles de l'ère chrétienne, sans qu'il soit besoin de penser à des influences transsahariennes, la vie est active, les fouilles le prouvent, aussi bien dans la vallée du Sénégal[48] que dans la moitié sud de ce pays; elle est éveillée aussi, remarquablement, de Niani à Tondidaru, le long des vallées du Niger et jusqu'aux environs de l'actuelle Niamey. Marandet, Ife et des sites de Côte d'Ivoire montrent également une vie très active. La vie collective organisée, avec travail des métaux, division du travail, échanges, est organisée, au Sahel, avant toute apparition d'un puissant commerce saharien. On peut, sans crainte d'être démenti par les recherches futures, dire aujourd'hui que toute l'infrastructure du peuplement et de la vie économique dans les vallées du Sénégal et du Niger, et sans doute plus au sud, est en place durant ces « siècles obscurs »[49].

Si l'on passe aux VIII^e et IX^e siècles, on s'aperçoit qu'en-dehors du développement qui se poursuit d'ailleurs encore aux X^e et XI^e siècles, les seules nouveautés consistent dans l'émergence des cités marchandes du Nord: Tegdaoust, Kumbi Saleh; les mêmes tendances caractérisent les X^e et XI^e siècles, avec l'émergence d'Azuḳī puis de Walāta et le renforcement, à nouveau, de la vie des zones du Sénégal et du Niger.

L'examen détaillé des résultats obtenus sur les chantiers renforce la conviction que d'importantes cultures sahéliennes sont en cours de résurrection par la recherche, cultures avec lesquelles allaient entrer en contact les commerçants venus du Nord. Pour les périodes antérieures au VII^e siècle, Tondidarou[50], Jenné-Jeno[51], Bandiagara[52], ont fourni une ample moisson; les remarques de S. K. McIntosh et R. J. McIntosh sont particulièrement importantes s'agissant du commerce du cuivre et du fer dans le delta intérieur du Niger[53]. Pour les diverses régions du Sénégal, les informations sont

48. De très récentes recherches encore inédites sur la rive mauritanienne du fleuve Sénégal apportent une moisson surprenante de faits nouveaux. Il convient de suivre attentivement les prochaines publications de l'Institut mauritanien de la recherche scientifique.

49. Bien entendu, ce bond en arrière dans nos connaissances ne saurait nous convaincre que, entre le V^e et le VII^e siècle, nous nous trouvons aux origines de la vie organisée, des échanges et du développement culturel en Afrique sahélienne. Les récentes découvertes relatives au fer et au cuivre suffiraient, à elles seules, à mettre en garde contre cette nouvelle erreur d'appréciation. Ces découvertes mettent en cause les orientations données par J. Anquandah (1976) à sa description de l'évolution économique du Sahel.

50. J. F. Saliège, Y. Person, I. Barry et P. Fontes, 1980. Datation au carbone 14, rectifiées, très précises: 1330 BP –40, 1245 BP + 40, soit entre + 620 et + 655.

51. S. K. McIntosh et R. J. McIntosh, 1980*b*: le site, selon ces auteurs, avait une vie urbaine dès le II^e siècle; vers 900-1000 de l'ère chrétienne, ils estiment la superficie de la ville à 40 hectares.

52. R. M. A. Bedaux, 1972.

53. Il existe, en particulier, dès les périodes II et III (50 à 400 et 400 à 900), quelques rares importations de cuivre qui ne peuvent évidemment provenir du commerce transsaharien; S. K. McIntosh et R. J. McIntosh, 1980*b*, p. 76. Les auteurs tiennent, p. 444-445, le même raisonnement

moins détaillées[54] mais l'importance même des zones prospectées a donné lieu à des évaluations discutables mais non négligeables sur la densité du peuplement entre le fleuve et la Gambie durant le Ier millénaire[55]. Le site de Sintiu-Bara, encore incomplètement publié, a livré un matériel en bronze de grand intérêt[56]. La découverte, dans les sites du fleuve, de nombreux disques à fabriquer des cordes, pour cette période, est trop récente encore pour être interprétée avec sûreté; elle implique, elle aussi, un bon développement des techniques[57]. Tegdaoust a livré, pour les VIIIe et IXe siècles, peut-être même pour une date plus ancienne, les traces, abondantes et cohérentes, d'une métallurgie des alliages de cuivre, dont l'une des matières premières provenait probablement d'Akdjudjt[58]; des preuves archéologiques d'utilisation de moules à la cire perdue y ont été retrouvées pour les mêmes périodes anciennes[59]; cette métallurgie locale, qui paraît assurer la continuité de celle sur laquelle N. Lambert a fait porter ses études[60], a certainement joué, très tôt, un rôle économique interrégional.

Si, enfin, on totalise les informations, si rares encore, apportées en matière de rapport à l'environnement, d'élevage, d'agriculture et d'alimentation, on note, toujours pour cette époque antérieure aux VIIIe et IXe siècles, quelques résultats récents et importants, toujours empruntés aux recherches archéologiques. A Jenné-Jeno, deux espèces de bovidés et des poissons sont consommés dès la première période; le riz (*Oryza glaberrima*) est peut-être aussi déjà consommé[61]; il est attesté après + 400 et avant + 900 (phase III) au même titre qu'un mil[62]. Cependant l'espérance de vie paraît encore mince, à en juger par l'âge des squelettes découverts; six n'ont probablement pas vécu au-delà de vingt-cinq ans, un au-delà de trente ans, trois entre trente et trente-cinq ans, un entre quarante-cinq et cinquante-cinq ans[63]. A Tegdaoust, dès l'origine — VIIIe siècle ou plus tôt — le bœuf est abondant; les volatiles — pintades — et les animaux domestiques ou d'élevage constituent des éléments importants de l'alimentation[64]. A Niani, le sorgho est attesté aux VIIIe et IXe siècles et, probablement, les lentilles aux IXe et Xe siècles[65].

concernant le fer, non produit localement et probablement échangé avec des régions productrices situées en amont.

54. Voir G. Thilmans, C. Descamps et B. Khayat, 1980.
55. V. Martin et C. Becker, 1974*b*. Se reporter à l'*Atlas national du Sénégal* (1977, feuille 8, p. 51) pour les sites préhistoriques de la Sénégambie.
56. A. Ravisé et G. Thilmans, 1978, 1983.
57. G. Thilmans (1979) fait état d'une liste des découvertes effectuées sur quarante-deux sites, dont dix ont fourni plus de dix exemplaires. Un disque à corder a été, semble-t-il, découvert aussi à Tegdaoust (D. Robert, 1980).
58. Voir C. Vanacker, 1979, p. 136 et suiv.; J. Devisse, D. Robert-Chaleix *et al.*, 1983; J. Polet, 1985; D. Robert-Chaleix, à paraître; B. Saison, à paraître.
59. D. Robert-Chaleix, à paraître.
60. Voir N. Lambert, 1971.
61. S. K. McIntosh et R. J. McIntosh, 1980*b*, p. 188.
62. *Ibid.*, p. 190.
63. *Ibid.*, p. 177 et suiv.
64. J. Devisse, D. Robert-Chaleix *et al.*, 1983.
65. W. Filipowiak, 1979, p. 107 et 113.

Tout, aujourd'hui, permet donc de montrer que les sociétés avec lesquelles les hommes du Nord allaient entrer en contact par le Sahara étaient cohérentes, bien organisées, pourvues de villes, capables d'échanges parfois lointains; il faudrait ajouter à tout ce qui vient d'être dit, de ce dernier point de vue, la probable existence de réseaux d'échange du sel dès ce moment[66]; il faut ici se souvenir du témoignage du *Ḥudūd al-ʿĀlam* cité plus haut et aussi de celui d'al-Muhallabī qui montre qu'au X^e siècle la principale richesse des princes de Gao consistait en leurs réserves de sel[67].

La situation au nord du Sahara

Il nous suffira ici de retenir les éléments de la situation au nord du Sahara qui seront éventuellement importants pour l'histoire économique[68] et celle des relations transsahariennes.

Dans l'actuel Maroc, cinq zones nous concernent. L'une, dans les plaines atlantiques et une bonne partie du Rīf, est aux mains de peuples qui vont demeurer longtemps indépendants; les plus représentatifs, les Barghawāṭa, restent rétifs à toute domination au moins jusqu'à l'époque almoravide; ils n'en jouent pas moins un certain rôle, mal connu aujourd'hui, par leurs relations économiques avec l'Espagne musulmane en particulier; en apparence, leurs relations avec le Sahel sont demeurées nulles. Les Idrisides, divisés en nombreuses branches régnantes, dominent le Nord, autour de Fès, leur capitale et leur création, et de Meknès, mais aussi le Moyen-Atlas. A en juger par les travaux publiés jusqu'à présent, ils n'ont pas entretenu de relations avec le monde noir[69]. Au nord, une série de ports, de Ceuta à Honayn, assurent une liaison constante par cabotage avec l'Espagne voisine; ces ports sont plus ou moins directement et en permanence dépendants de l'économie andalouse[70]. Le Sūs, entre Atlas et Anti-Atlas, jouit, très tôt, auprès des auteurs arabes, de la réputation économique de terre d'abondance[71]; là apparaît une première tête de ligne des routes vers le Sud: Tāmdūlt[72]; elles se multiplient, de part et d'autre de l'Atlas et dans la vallée du Darʿa jusqu'au X^e siècle. Enfin, au revers saharien du Moyen-Atlas, Sidjilmāsa, sur la fondation de laquelle al-Bakrī rapporte plusieurs versions contradictoires, commence, en tout cas

66. J. Devisse, 1970; entre la côte atlantique et le Niger; le Tāgant mauritanien et Awdāghust constituent des relais importants; il faut probablement penser à des échanges comparables entre le Kawār et le Tchad (D. Lange et S. Berthoud, 1977), entre l'Aïr et les régions voisines, etc. C'est aussi l'avis de S. K. McIntosh et R. J. McIntosh (1980*b*, p. 446), qui pensent, sans étudier le dossier plus avant, que le commerce du sel était très actif, au sud du Sahara, dès le V^e siècle.
67. J. M. Cuoq, 1975, p. 78.
68. Sur les relations économiques entre régions du nord du continent, voir C. Vanacker, 1973.
69. D. Eustache, 1970-1971. Il n'existe, d'après le catalogue minutieusement dressé par cet auteur, pas une seule trace de monnayage or pour les Idrisides. L'argument est fort, mais il n'est pas décisif lorsqu'il s'agit des relations avec le Sud.
70. A en croire Ibn Ḥawḳal au X^e siècle, l'influence espagnole s'étend jusqu'au Sebou, sur la côte atlantique; voir Ibn Ḥawḳal, 1964, p. 77.
71. Ibn Ḥawḳal, 1964, p. 89.
72. B. Rosenberger, 1970*b*, p. 106; la ville existe au X^e siècle: al-Yaʿḳūbī en parle.

dans la deuxième moitié du VIIIe siècle, à jouer un rôle de port caravanier pour les relations avec le Sud[73].

Au sud, s'ouvre — tous les auteurs le disent — le domaine des grands chameliers, maîtres du désert, qui ne connaissent ni le pain ni l'agriculture et vivent en symbiose profonde avec le chameau. Parmi eux, au Xe siècle, Ibn Ḥawḳal nomme déjà les Banū Massūfa, excellents connaisseurs des routes, voilés, qui traversent le désert en hiver[74]; un peu plus tôt, Ibn al-Faḳīh a nommé les Lamṭa qui, déjà, fabriquent des boucliers célèbres « qu'ils font tremper une année entière dans le lait aigre. Le sabre rebondit sur ces boucliers[75] »; on a reconnu les « adargues » dont a longuement parlé R. Mauny[76]. L'islamisation de ces groupes a été étudiée par T. Lewicki[77]; sans doute reste-t-il encore beaucoup à découvrir sur ce thème difficile.

Le pôle ifrikiyen a, la pacification des Berbères achevée, et particulièrement à l'époque aghlabide, une plus considérable importance. Ce qui nous intéresse sans doute le plus ici, s'agissant des relations transsahariennes, c'est l'existence d'une frappe de dinars[78].

Nous disposons d'une enquête de S. Ehrenkreutz[79] sur 45 dinars aghlabides, tous d'excellent aloi[80] (en moyenne à 98,99 %); la répartition chronologique montre que les frappes les moins riches en or datent du début du IXe siècle et que ces frappes sont, après 817, de très bonne qualité; les pièces à 100 % d'or apparaissent entre 841 et 863[81]. Les Aghlabides, donc, se sont procuré de l'or pour leur frappe. Cet or vient-il pour une part importante de la conquête de la Sicile[82]? Est-il, au contraire, au IXe siècle, apporté du *Bilād al-Sūdān*[83]? Les historiens en discutent encore beaucoup[84]. D'une part, nous ne possédons pas, pour l'époque aghlabide, les importantes recherches de

73. Al-Yaʿḳūbī (voir J. M. Cuoq, 1975, p. 48) dit qu'on joint cette ville au pays des Noirs en cinquante jours environ. Pour Ibn Ḥawḳal déjà, au Xe siècle, le commerce de Sidjilmāsa avec le Sud est « ininterrompu ».
74. Ibn Ḥawḳal, 1964, p. 100.
75. J. M. Cuoq, 1975, p. 54; le texte date de 903.
76. R. Mauny, 1961.
77. T. Lewicki, 1970.
78. Ceci est insuffisamment approfondi dans J. Devisse, 1970, p. 140.
79. A. S. Ehrenkreutz, 1963.
80. *Ibid*., p. 251; un seul contient seulement 83 % d'or; pour les autres six contiennent entre 95 et 97 % d'or; vingt-deux en contiennent 99 %, et trois en contiennent 100 %.
81. *Ibid*., 1963, p. 252.
82. C'est une hypothèse de M. Talbi, 1966, p. 250-251.
83. *Ibid*., p. 458; l'auteur fait remarquer l'importance de la participation des Noirs à la garde émirale; ceux-ci peuvent, il est vrai, provenir de la région tchadienne et de l'axe d'exportation d'esclaves dont il a été question plus haut. Quoi qu'il en soit, la venue de Noirs en Ifrīḳiya est indirectement soulignée par une étude récente du temporel de l'abbaye de Monreale après la reconquête normande du XIe siècle. Des Noirs, venus d'Ifrīḳiya, figurent dans la main-d'œuvre musulmane dont dispose l'abbaye; voir M. Bercher, A. Courteaux et J. Mouton, 1979.
84. H. Djait, M. Talbi, F. Dachraoui, A. Bouib et M. A. M'Rabet ([s. d.], p. 57) pensent que les relations avec le monde noir demeurent du domaine de l'hypothèse; M. Talbi (1966, p. 173) considère que l'activité si vive de l'Ifrīḳiya aux Xe et XIe siècles dont parlent les lettres des marchands juifs étudiées par S. Goitein implique que la même activité existait déjà au IXe siècle. Ce qui postule l'importation d'or africain.

laboratoire conduites par R. Messier pour les dinars des époques suivantes[85]. D'autre part, la documentation est mince et difficile à interpréter. T. Lewicki a, dans les très nombreux travaux qu'il a consacrés aux ibadites[86] souligné que ceux-ci opposaient une barrière politique et idéologique à la pénétration des Aghlabides vers le sud; il n'a jamais dit ni démontré que, même s'ils avaient le monopole de la circulation sur les pistes sahariennes, ils n'avaient pas vendu d'or aux gouverneurs de Ḳayrāwan. Al-Bakrī, au IX^e siècle, attribue le creusement de puits, sur la route qui va de Tāmdūlt à Awdāghust, à ʿAbd al-Raḥmān ibn Abī ʿUbayda al-Fihrī; celui-ci s'est emparé du gouvernement de l'Ifrīḳiya en 747[87]; il a été assassiné en 755. Une source récemment publiée dit qu'en 135/752-753, il a pillé Tlemcen et subjugué tout le Maghreb[88]. Au même homme, nettement plus tôt (vers 734), est attribuée une expédition vers les pays de l'or qui lui aurait été confiée par le gouverneur de l'Ifrīḳiya[89]. Même si le raid est historique, même s'il a donné lieu au creusement des puits en question, le plus méridional se trouvant au plus sur le 23^e parallèle, on est très loin du compte, s'agissant de l'organisation d'une route vers Awdāghust (sur le 17^e parallèle) et le pays de l'or[90]. Il apparaît curieux qu'un Ifrikiyen ait voulu faire explorer une route aussi occidentale et non point celle, plus évidemment accessible, qui passait par le Mzāb. Il n'est pas, actuellement, possible de connaître dans le détail ce qu'ont pu être les relations économiques, aux VIII^e et IX^e siècles, entre l'Ifrīḳiya et l'Afrique occidentale ni même de savoir s'il a existé une politique cohérente des Aghlabides dans ce domaine. Tout au plus peut-on tenir pour à peu près assuré que les ibadites, maîtres des régions qui s'étendent de la Tripolitaine méridionale — Djabal Nafūsa — à l'Algérie occidentale actuelle, ont, eux, dès ce moment, tenté d'organiser une relation régulière transsaharienne. La présence de l'or en Ifrīḳiya incite à le penser; la certitude que des relations ont existé entre Tāhert et Gao conduit à attacher plus de crédit encore à cette hypothèse. Tāhert devient ainsi l'une des clés principales des premières relations transsahariennes régulières que nous connaissions. Ces relations concernaient Gao, non point Ghana, et il n'est pas interdit de se demander si les commerçants de Tāhert n'ont pas cherché à fournir à Gao le sel que les princes de ce lieu stockaient et revendaient. Il faut, enfin, se souvenir que l'imam de Tāhert a cherché dans une alliance matrimoniale avec les Midrarites de Sidjilmāsa à obtenir une éventuelle participation au commerce naissant de la route occidentale.

Ainsi, pour les VIII^e et IX^e siècles, en attendant qu'une meilleure documentation soit, éventuellement, mise à la disposition des chercheurs, en particulier par la fouille de Sidjilmāsa et de Tāhert, en est-on, pour le moment, réduit aux hypothèses, s'agissant de la mise en place des futurs grands ports septentrionaux du commerce transsaharien: Tāmdult, Sidjilmāsa, Tāhert,

85. Voir ci-après, p. 415, note 127.
86. Bibliographie, pour l'essentiel, dans J. Devisse, 1970, p. 124.
87. Voir E. Lévi-Provençal, 1960*a*.
88. H. R. Idris, 1971, p. 124.
89. Ibn ʿAbd al-Ḥakam, 1922, p. 217.
90. Voir S. Daveau, 1970, p. 33-35.

Wargla, les villes du Djarīd ; et aussi de la première organisation des caravanes transsahariennes.

Ici encore, comme dans le cas de la route d'Égypte, il faut tout de suite observer que tous les paramètres du problème changent avec les descriptions d'Ibn Ḥawḳal, qui fait référence à une situation du milieu du Xe siècle, et aussi avec celle d'al-Bakrī, qui, à travers les nombreux emprunts qu'il a fait à al-Warrāḳ, auteur du Xe siècle, parle parfois, lui aussi, de la situation du Xe siècle. Tout nous conduit à constater que ce siècle — ou la période qui va de 850 à 950 — est celui où se sont produits les événements décisifs qui ont abouti à un commerce transsaharien régulier.

Quel commerce, à la recherche de quels biens ?

Si l'on se place au VIIIe siècle, les deux derniers millénaires viennent, entre les deux zones dont il vient d'être question, d'élargir les difficultés géographiques de la communication ; mais aussi, depuis quelques siècles, un moyen précieux de traversée du désert — le dromadaire — est en place.

Il manque cependant un maillon essentiel : que peut-on aller chercher de l'autre côté du désert ? Pour le Sud, la réponse est probablement très mince, les besoins d'une alimentation très différente, dans ses produits et ses équilibres, de celle de la Méditerranée sont certainement mieux satisfaits par le Sud adjacent que par le Nord transsaharien ; sans doute le sel, sans être abondant, est-il en suffisance relative grâce à la multitude des procédés et des points de cueillette ou de fabrication. Il ne faut probablement pas se laisser abuser par les sources arabes postérieures à Ibn Ḥawḳal ; celles-ci créent, pour nous, l'impression que l'Afrique sahélienne, qui manquerait totalement de sel, serait à la merci des marchands venus du Nord et de leur offre de ce produit.

En réalité, et sans nier l'immense disparité des prix du sel importé du Nord[91] avec ceux que l'on pratiquait en Méditerranée, on peut nuancer le raisonnement. Awlīl — Ibn Ḥawḳal, al-Bakrī et al-Idrīsī le signalent — n'a cessé ni de produire ni d'exporter du sel ; pour le premier c'est la principale mine au sud du Sahara[92] ; le deuxième insiste sur la vie de la région productrice où l'on consomme des tortues de mer[93], dans un secteur de la côte qui fournit aussi de l'ambre gris[94] ; le troisième montre que la mine joue encore un rôle régional important et que sa production, transportée par bateaux sur « le Nil », gagne l'ensemble du « Pays des Noirs »[95]. Tout le raisonnement d'Ibn Ḥawḳal et des auteurs suivants consiste à montrer que les commerçants venus du Nord, d'abord clients d'Awlīl, et obligés, à partir de cette mine, de passer par Awdāghust, remarquablement située sur un bon point d'eau entre la côte et la vallée du Niger, ont progressivement découvert le moyen de raccourcir un tel itinéraire par l'exploitation de réserves de sel placées

91. J. Devisse, 1970, p. 111 et suiv., avec les nuances que nous introduisons maintenant.
92. Ibn Ḥawḳal, 1964, p. 91 ; il semble, en fait, n'en point connaître d'autre.
93. R. Mauny, 1961, p. 260.
94. *Ibid.*, p. 155.
95. *Ibid.*, p. 407.

sur le trajet nord-sud en plein Sahara. Ils ont donc acquis les moyens d'une pression accrue sur le marché du sel au sud et amplifié, à travers les exemples de Ghana et d'Awdāghust, l'impression d'un besoin sans satisfaction, alors qu'il s'agit d'une pression de plus en plus forte à l'écoulement d'un produit monopolisé dans son extraction et son transport. Mais l'histoire de la production et de la consommation du sel en savane et en forêt reste à écrire et cette production échappe probablement à la pression du Nord. Le Sud n'a pas davantage besoin de cuivre, contrairement à ce que l'on pensait il y a vingt ans, ni de fer, produit déjà de manière dispersée mais suffisante. Si demande il y a, elle vient davantage du Nord que du Sud.

On a probablement beaucoup exagéré, s'agissant de l'Afrique occidentale et de notre période, la demande d'esclaves. Claude Cahen faisait remarquer, dès 1964, que l'intérêt du commerce à longue distance, d'après des sources arabes des IX^e et X^e siècles[96], était très lucidement estimé en fonction des marges bénéficiaires réelles, compte tenu de la gravité des risques à courir; il faisait aussi remarquer que le commerce des esclaves n'apparaît pas, en général, comme source de grands bénéfices[97]. Cependant, l'importation, dit encore Claude Cahen, était indispensable car « l'essor économique général […] exigeait et permettait l'emploi d'une croissante main-d'œuvre que l'esclavage était le moyen le plus facile de se procurer »[98]. Flux certain donc, mais pas moteur économique principal probablement, le trafic d'esclaves n'explique pas le commerce transsaharien. La demande annuelle est probablement limitée[99] et mieux organisée dans le quart nord-est du continent que dans le quart nord-ouest.

Le Nord n'a pas, c'est l'évidence, de besoins alimentaires; la distance, la disparité des bases nutritionnelles conduisent à ne pas penser qu'on a traversé le Sahara pour chercher du mil, de la kola — qui n'apparaît au Nord qu'après le XIII^e siècle —, du poivre — que les marchands arabes vont chercher en Asie, les « poivres » africains n'étant destinés à une modeste commercialisation que beaucoup plus tard. De même rien ne permet de penser à la recherche, au Sud, des tissus teints à l'indigo; rien ne prouve du reste que leur production a été importante avant le XI^e siècle[100].

On est donc irrésistiblement renvoyé au produit dont tous les auteurs arabes parlent et auquel tous les historiens ont prêté attention: l'or. La

96. C. Cahen, 1977, p. 339. Sources étudiées: *Tabassur al-Tidjāra* (Iraq, IX^e siècle) et *Maḥāsin al-Tidjāra*, du sujet fatimide Abū l-Faḍl al-Dimashḳī.
97. *Ibid.*, p. 341: les très hauts prix sont l'exception; en général, les prix de vente se situent entre 30 et 60 dinars.
98. *Ibid.*
99. L'exemple du *baḳt* entre la Nubie et l'Égypte permet de réfléchir en général: cinq cents esclaves, au maximum, sont remis chaque année, à Assouan, en échange des marchandises dont la cour nubienne a besoin.
100. Tout ce qui précède est très vraisemblable, s'agissant des rapports de l'Afrique du Nord et du *Bilād al-Sūdān*. Il faudrait probablement nuancer les choses, déjà, pour la Tripolitaine; le fait qu'Ibn Ḥawḳal parle de la production et de l'exportation des tissus de laine à Adjadābīya (Ibn Ḥawḳal, 1964, p. 63) conduit à se poser la question du rôle possible de l'alun du Kawār dans des termes proches de ceux qu'ont opportunément évoqués D. Lange et S. Berthoud (1977).

bibliographie sur ce sujet est énorme ; on y trouve le meilleur et le pire. Notre préoccupation, ici, n'est pas d'ordre archéologique ou ethnologique, mais avant tout économique ; dans quelles conditions, à quel moment, pour quelles fins la demande d'or, au Nord, a-t-elle conduit à l'organisation d'échanges réguliers avec le Sahel ?

Le monde musulman, gros consommateur d'or depuis les réformes de la fin du VII^e^ siècle, agit par rapport à ses périphéries, car il est lui-même assez faiblement producteur d'or, comme une vaste zone de demande. L'or vient d'Asie, de Nubie, de la récupération de trésors pharaoniques, beaucoup plus probablement, à cette époque, que de l'Afrique occidentale ou de l'actuel Zimbabwe[101]. L'occident musulman, à l'exception, déjà rencontrée, de l'Ifrīḳiya aghlabide, ne frappe pas l'or avant le X^e^ siècle[102] ; à partir de ce moment, au contraire, il devient un gros consommateur d'or à monnayer. C'est aussi à partir de ce moment, la correspondance n'est évidemment pas fortuite, que les informations, émanant pour la première fois d'auteurs occidentaux du reste, sur la production africaine de l'or deviennent moins mythiques et géographiquement plus précises, au moins relativement.

Il convient d'ouvrir ici une longue parenthèse. Tous les théoriciens musulmans de la monnaie établissent une différence fondamentale entre l'or et l'argent bruts non raffinés et ces métaux une fois frappés. A La Mecque, à la veille de l'hégire, l'or brut s'appelle *tibr*, le monnayé, *ʿayn*[103]. R. Brunschwig établit la même distinction dans un article assez récent[104] entre *tibr* ou *sābika* et dinar. Ce simple constat doit rendre prudent lorsqu'on traduit le mot *tibr* par « poudre d'or ». Le relevé des occurences *tibr* et *dh̲ahab* dans les sources traduites par J. M. Cuoq[105] se révèle important à commenter.

Pour les premiers auteurs, al-Fazārī et Ibn al-Faḳīh[106], *dh̲ahab* désigne l'or, y compris celui « qui pousse comme des carottes »[107]. La grande importance que l'on attache en général au texte d'al-Bakrī sur ce point nous a conduit à demander à un jeune chercheur tunisien, arabisant et très bon linguiste, une traduction aussi précise que possible[108]. La voici : « S'il est trouvé dans toutes les mines de son pays une portion[109] d'or, le roi en trie[110]

101. Bibliographie immense et fastidieuse sur ces questions. On verra avec profit récemment : C. Cahen, 1979, 1980. Il faut rappeler ici que R. Summers (1969) estime que l'exploitation de l'or méridional a commencé au VI^e^ siècle, qu'elle était déjà développée au VIII^e^ siècle et qu'elle alimente une forte exportation annuelle dès le X^e^ siècle ; personne n'a, pour le moment, repris, à partir de ces données, une étude économique d'ensemble de la commercialisation de l'or du Sud comparable à celle que, nombreux, nous avons entreprise pour l'or ouest-africain.
102. En dernier lieu, C. Cahen, 1979.
103. G. P. Hennequin, 1972, p. 7-8, note 5.
104. R. Brunschwig, 1967.
105. J. M. Cuoq, 1975.
106. *Ibid*., p. 42, 54.
107. Plus tard, au XIV^e^ siècle, al-ʿUmarī dit que les racines du *nad̲j̄l* sont du *tibr* (J. M. Cuoq, 1975, p. 273) ; quitte à parler un peu plus loin de l'extraction du *dh̲ahab* (*ibid*., p. 280).
108. Il s'agit de M. Nouredine Ghali, qui prépare un doctorat d'histoire.
109. Le mot arabe *naḍra* implique la rareté : Ghali insiste sur l'idée qu'il s'agit d'une portion d'or pur qui se trouve mêlée au minerai.
110. Le mot arabe *astasfā* implique l'idée d'« écrémer », de « prendre le meilleur ».

le meilleur ; mais il en laisse aux gens les déchets d'or natif[111]. Sans cela l'or[112] pur entre les mains des gens deviendrait trop abondant jusqu'à baisser de valeur. La parcelle va d'une *ūkiya* à un *raṭl*. On rapporte qu'il en a une chez lui, "semblable à une énorme pierre"[113]. »

Cette traduction apporte une solution nouvelle de l'interprétation à donner du couple *tibr-dhahab*. Dans tous les ouvrages qu'il a consultés, M. Ghali a retrouvé le sens de *tibr* indiqué ci-dessus : or natif, non frappé, non travaillé, en paillettes ou en poudre éventuellement ; en tous les cas, il s'agit de l'or à l'état brut, par opposition à l'or travaillé : *dhahab*[114]. Au contraire, et dans tous les cas, *dhahab* implique un travail d'affinage : c'est la recherche du plus pur métal, pour l'or ou pour l'argent[115]. Ainsi, l'opposition entre un or non travaillé et le « cœur du métal pur » dégagé de sa gangue nous apparaît-elle comme tout à fait adéquate à la compréhension du texte d'al-Bakrī. Un peu plus loin, dans son texte, al-Bakrī écrit que les Naghmārata font commerce du *tibr*[116]. Il n'existe qu'une explication possible de cette contradiction : le *tibr*, abandonné aux particuliers, serait commercialisé par des marchands spécialistes, les Naghmārata (ancêtres des Wangara ?), qui agiraient en dehors du contrôle du souverain. Mais que devient alors l'explication du même al-Bakrī[117] selon laquelle le souverain règlemente la circulation de l'or en retenant les pépites, afin que le métal ne se déprécie pas par excès d'abondance ? L'incohérence serait-elle de règle, en matière économique, au Ghana ? Nous n'en croyons rien. L'opposition faite classiquement entre pépites et poudre ne tient pas. L'opposition porte sur autre chose : l'or « pur », celui que se réserve le pouvoir par définition, et qui est destiné à la frappe, c'est le *dhahab* ; comment un Andalou du XI^e siècle nourri de culture arabe pouvait-il s'exprimer autrement ? *Tibr* c'est l'or « naturel », de très bonne qualité lui aussi, qui se trouve commercialisé par d'autres voies que celles du pouvoir.

Un siècle plus tard, al-Idrīsī, fort bien informé, contrairement à ce qu'on a souvent écrit, apporte de nouveaux détails[118] : les marchands du Nord emportent de l'or (*tibr*) de Takrūr[119] et les Wangara fournissent de l'or (*tibr*) qui est

111. En arabe : *al-tibra daḳīka* ; *al-Mundjid fi 'l-lughat wa 'l-adad wa 'l-ulūm* (Beyrouth, 1975, p. 58 *c*) fournit pour *tibra* : or non frappé et non travaillé dans sa gangue.
112. Il s'agit cette fois en arabe de *al-dhahab*, ainsi clairement distingué de la nomination précédente.
113. Ce passage est traduit par V. Monteil (1968, p. 73) : « Si l'on découvre dans n'importe quelle mine du royaume de l'or natif, le roi met la main dessus : il ne laisse à ses sujets que la poudre d'or… » ; et par J. M. Cuoq (1975, p. 101) : « Si l'on découvre dans les mines du pays de l'or en pépites, le roi se le réserve ; il abandonne alors à ses sujets la poudre d'or… ».
114. R. Blachère, M. Chouémi et C. Denizeau (1967) donnent une citation qui est empruntée probablement à Ibn 'Abd al-Haḳam : « Il échangea avec Zurāra de l'or natif [*tibr*] contre de l'or fin [*dhahab*]. »
115. M. Ghali me fournit une citation (sans référence d'auteur) empruntée à *al-Mundjid fi 'l-lughat wa 'l-adab wa 'l-ulum*, p. 239 *c*, 240 *a* : « il a trouvé le *dhahab* dans son minerai ; il fut ébahi comme s'il allait devenir fou ».
116. J. M. Cuoq, 1975, p. 102.
117. *Ibid*., p. 101.
118. Voir T. Lewicki, 1966, une étude très documentée.
119. J. M. Cuoq, 1975, p. 129.

frappé ensuite à Wargla[120]; son texte ne laisse pas de doute: les Wangara ne peuvent agir sans le contrôle du souverain du Ghana.

Il nous semble qu'à opposer géométriquement pépites, pour la traduction de *dhahab*, à poudre d'or, pour celle de *tibr*, on a beaucoup appauvri le débat que laisse plus ouverte la distinction entre or non traité et or monnayé. Sans aucun doute le débat ne pourra-t-il être conduit à des conclusions claires que par fichage et traduction systématique de tous les emplois des deux mots. Nous aimerions, en attendant, suggérer que d'autres hypothèses pourraient aider à résoudre ce problème.

Finalement, le mot *dhahab* est peu employé s'agissant des sources arabes relatives à l'Afrique occidentale; présent aux VIII^e^ et X^e^ siècles, il n'est guère rencontré, après al-Bakrī, que dans deux sources du XIV^e^ siècle[121]. Au contraire, la continuité de l'emploi de *tibr* est remarquable[122]; peut-être Ibn Khaldūn[123] puis Ibn Ḥadjar al-ʿAsḳalānī[124] donnent-ils un élément de la réponse, le dernier surtout, qui rappelle que *tibr* signifie l'or non traité.

Dès lors, nous n'hésitons pas, quant à nous, à remplacer le couple « poudre-pépite » par celui, beaucoup plus important pour l'histoire économique, « or non traité — or raffiné et travaillé ».

Un pas de plus, à partir de là, permet peut-être de comprendre l'abandon progressif de *dhahab* au profit de *tibr*, s'agissant du *Bilād al-Sūdān*. *Tibr* a probablement, à la longue, désigné, quelle qu'en soit la provenance socio-économique, l'or d'Afrique occidentale, sous quelque forme qu'on l'ait reçu (paillettes, poudre, pépites ou lingots) en tant que qualité spécifique d'un or assez pur, même sans affinage, pour être utilisé directement pour la frappe, sans « épuration » parce qu'il contient peu d'impuretés et sans alliage. De fait, les travaux de laboratoire[125] ont montré que cet or contient de l'argent à un faible pourcentage de cuivre[126]; c'est même par ce faible pourcentage de cuivre que R. A. K. Messier propose d'identifier, pour les dinars qu'il a étudiés, ceux qui sont produits à l'aide d'or du Soudan[127]. Les analyses de laboratoire que nous effectuons aujourd'hui sur l'or de la Falémé et sur certains dinars almoravides[128] confirment les résultats de Messier, en les précisant un

120. *Ibid*., p. 164.

121. Al-ʿUmarī (J. M. Cuoq, 1975, p. 264-265) n'est, finalement, pas beaucoup plus clair qu'al-Bakrī: le sultan, dit-il, a dans sa dépendance le pays du « refuge de l'or » (*tibr*), mais s'il faisait la conquête d'une des villes de l'or (*dhahab*) [p. 265], la production cesserait; l'opposition se clarifie si l'on admet que *dhahab* se rattache bien à l'or « du pouvoir ».

122. Al-Masʿūdī (J. M. Cuoq, 1975, p. 62), Ibn Ḥawḳal (J. M. Cuoq, 1975, p. 75), al-Bakrī (J. M. Cuoq, 1975, p. 84, 101–102), al-Idrīsī (J. M. Cuoq, 1975, p. 129-164), Abū Ḥāmid al-Gharnāṭī (J. M. Cuoq, 1975, p. 169) et ainsi de suite jusqu'à la fin du XV^e^ siècle.

123. J. M. Cuoq, 1975, p. 347 et suiv.

124. *Ibid*., p. 394.

125. R. A. K. Messier, 1974.

126. Nous avons retrouvé, lors des fouilles de Tegdaoust, dans une strate archéologique qui correspond au IX^e^ siècle, un fragment de creuset dans lequel se trouve une petite boule d'or incluse; cette boule est cernée de cuivre oxydé.

127. R. A. K. Messier, 1974, p. 37; le cuivre n'est présent qu'à moins de 1.5 % dans cet or, ce qui, pour l'auteur, exclut qu'on l'ait ajouté par alliage.

128. Ces travaux seront publiés prochainement par l'Institut mauritanien de la recherche scientifique.

peu ; nous retrouvons des pourcentages d'argent comparables à ceux qu'il a publiés ; il faut ajouter du platine, en traces faibles mais caractéristiques, dont il ne parle pas[129].

On le voit, ce problème de sémantique à portée économique n'est pas simple ; il faudra bien, un jour, le tirer définitivement au clair.

Si, comme nous le pensons, *tibr* désigne bien, au moins à partir du XI^e siècle, la qualité de l'or ouest-africain utilisable sans affinage et alliage pour la frappe des monnaies, on comprend mieux pourquoi al-Bakrī dit que cet or est le meilleur du monde et l'acharnement à se le procurer. Une enquête récente dans les archives de Gênes confirme qu'après le XIV^e siècle les Génois tendent eux aussi à utiliser *tibr* pour désigner une qualité d'or[130].

L'or existait — les sources arabes l'attestent — sous forme orfèvrée en Afrique de l'Ouest ; mais, à ce qu'il semble, musulmans ou non, les responsables des pouvoirs au sud du Sahara n'ont, même après 1050, jamais transformé cet or en pièces de monnaie ; on n'a jusqu'à ce jour retrouvé aucune trace d'un coin monétaire ou d'un atelier de frappe au sud du désert. Le constat conduit à se poser des questions essentielles en matière d'histoire économique. La production de cet or, dispersée en milliers de puits, rendrait-elle réaliste une utilisation monétaire directe de l'or au Sud ? Cet or, même frappé en pièces de 4 grammes, n'aurait-il pas eu un pouvoir libératoire beaucoup trop fort pour le type d'échanges locaux, comme c'était du reste le cas aussi au même moment pour les transactions locales des sociétés méditerranéennes[131] ?

L'utilisation d'or orfèvré ou en lingots est cependant, pour les juristes musulmans, légale pour toutes sortes de transactions, au Sud comme au Nord. Les théoriciens musulmans établissent qu'il ne doit pas exister de différence de valeur, au change, entre dinars de frappes différentes — sauf s'il est évident que l'aloi de certains est tout à fait insuffisant — et entre dinars et or en lingots[132]. L'or orfèvré entre évidemment, s'il est de bonne qualité, dans ce jeu réglementé des échanges.

Au Nord, surtout à partir du X^e siècle, la frappe des monnaies par le pouvoir devient la règle[133] ; ceci résulte en partie des prétentions croissantes à

129. Je dois ces renseignements à l'obligeance de M. S. Robert, attaché de recherche à l'Institut mauritanien de la recherche scientifique.

130. J. A. Cancellieri, 1982. L'auteur écrit, page 14, que ni la plus vieille dénomination *de paliola* ni, après 1400, celle de *tibar* ne désignent spécifiquement l'or en poudre ; page 16, il conclut qu'il s'agit d'or non raffiné, à 21 carats, et page 20, il écrit, à propos de *tibr*, qu'il s'agit « d'or brut, n'ayant subi aucune correction d'aloi ».

131. Voir P. Grierson, 1961, p. 709.

132. G. P. Hennequin, 1972, p. 9, note 4 : « Les métaux précieux ont continué, presque toujours, leur carrière "paramonétaire" de marchandises universellement acceptées, concurremment avec la monnaie frappée ». Hennequin écrit encore, p. 10 : « C'est la frappe du métal qui en fait un signe monétaire, en y incorporant une sorte de plus-value. Cette plus-value existe toujours au moins à l'état qualitatif. »

133. *Ibid.* L'auteur n'hésite pas à écrire : « L'acte de naissance de la monnaie, au sens où nous l'entendons, c'est l'intervention de l'autorité publique » et, page 9, en note 2 : « Le fait qu'un signe monétaire quelconque ait pouvoir libératoire illimité vis-à-vis de la puissance publique suffit à garantir son acceptation dans les règlements privés, même si elle ne provoque pas forcément l'élimination immédiate d'instruments concurrents et donc le monopole du signe privilégié. »

l'hégémonie territoriale des pouvoirs musulmans d'Occident, des progrès de leur administration, mais aussi de la situation économique globale de l'Occident tout entier. Le commerce apparaît, annuel par obligation de monétarisation, à l'incitation des dynasties qui frappent l'or, en Afrique septentrionale puis en Espagne: les gouverneurs aghlabides d'Ifrīḳiya au IXe siècle, les Fatimides d'Ifrīḳiya au Xe siècle, les Umayyades d'Espagne au Xe siècle, les Fatimides d'Égypte après 970, les Zirides d'Ifrīḳiya puis les Almoravides. C'est bien entendu surtout lorsque les dynasties fatimide, umayyade, puis almoravide prennent en charge le monnayage, dont l'Occident musulman ne fournit pas de précédent quantitativement, que le caractère vital du commerce transsaharien devient évident.

Entre la production dispersée du *tibr* au sud et ses consommateurs de plus en plus organisés au nord, quels sont les intermédiaires? Les sources arabes nous présentent les choses comme allant de soi: le Ghana s'en charge. Mais rien ne nous est dit des cheminements historiques qui ont conduit à cela; rien ne nous est dit de l'existence éventuelle d'intermédiaires — marchands dont la mention n'apparaît qu'au Xe siècle probablement — entre les mineurs et le roi, entre les mineurs et d'autres marchands?

On a récemment cherché à évaluer la capacité de frappe annuelle en Espagne umayyade; bien entendu, il convient d'apprécier avec prudence de telles approximations. Il reste que l'année hégirienne qui correspond à 1009-1010, cette frappe représentait 40 000 dinars pour une année de fort monnayage[134] soit un poids d'or d'environ 160 kilos; un tel chiffre est sans commune mesure avec le nombre dérisoire des exemplaires aujourd'hui conservés dans les cabinets des musées[135]; le même auteur estime que la frappe annuelle, en Égypte tulunide, entre 879-880 et 904-905, ne devait pas dépasser 100 000 dinars[136] soit environ 400 kilos. Les besoins du monnayage annuel au nord ne sauraient être estimés exactement à partir de ces deux ordres de grandeur. On peut penser qu'ils oscillent, au plus, autour d'une tonne, même en tenant compte des rivalités et concurrences, puisque celles-ci ont toujours joué, par exclusion des rivaux, au profit d'un seul bénéficiaire: les Aghlabides, puis les Fatimides, puis les Umayyades, puis les Zanāta, puis les Almoravides; le cas des Zirides étant beaucoup plus difficile à analyser.

En tout état de cause et même en tenant compte des besoins de l'orfèvrerie, de la constitution d'épargnes et des pertes annuelles de monnaies, il est difficile d'imaginer que le tonnage importé annuellement puisse dépasser beaucoup les deux tonnes, trois au maximum. Ce sont là des chiffres qui rendent peut-être un peu excessifs ceux auxquels pensait Mauny en 1961[137].

134. A. S. Ehrenkreutz, 1977, p. 270.
135. Les causes de disparition sont innombrables; voir p. Grierson, 1975.
136. Voir J. Devisse, 1970.
137. Estimation de la production exportable annuelle: Buré: 4 tonnes; Galam: 500 kilos; Poura Lobi: 200 kilos; Gold Coast et Côte-d'Ivoire: 4 tonnes; Kpelle, Sierra Leone: 300 kilos (R. Mauny, 1961, p. 310-322). Il est vrai que ces estimations reposaient sur des chiffres de production actuels. Un travail récent de M. Kiethega estime que la production de la région de Poura, au Burkina Faso, entre le XVIe et le XIXe siècle, n'a probablement jamais excédé 50 kilos par an, en moyenne (J. B. Kiethega, 1983).

En fixant, arbitrairement et certainement en excès, à trois tonnes par an les besoins moyens en or du Nord à partir du X^e siècle, on mesure que la tâche n'était pas hors de portée ; cela représentait la charge de 30 à 40 dromadaires. Le foisonnement apparent des voyageurs, les informations tirées des sources arabes laissent l'impression que ce sont là des chiffres beaucoup trop modestes et que les caravanes étaient plus importantes en nombre de dromadaires, au moins à l'aller, et nombreuses chaque année. Ici apparaissent pleinement les difficultés de l'histoire quantitative pour ces périodes anciennes[138]. En tout cas se trouve posé le problème sérieux du déséquilibre matériel évident entre la lourdeur des matières à faire venir du Nord à travers le désert, donc du nombre de dromadaires à l'aller, et le poids beaucoup plus faible au retour. Que devenaient les dromadaires inutiles ? Étaient-ils consommés comme nourriture ou vendus au Sahel où, dès lors, leur troupeau a dû rapidement proliférer ? Encore une enquête qui n'est pas faite.

Que l'on retienne le chiffre « plancher » que nous proposons — environ trois tonnes — ou les chiffres de R. Mauny, ces poids, dérisoires pour l'économie moderne, appellent des commentaires. Leur faiblesse explique à la fois l'âpreté de la rivalité pour le contrôle des routes et à quel point la surveillance de celles-ci ou le pillage des caravanes étaient nécessaires ou rentables ; mais aussi à quel point chacun des terminus septentrionaux de la circulation de cet or avait besoin, pour que son monnayage demeure crédible, et en l'absence, pour l'Occident musulman, de toute autre zone importante où se ravitailler en or, de la régularité annuelle des caravanes sahariennes. Comme il devient explicable que l'apport au Caire, beaucoup plus tard, d'environ une tonne d'or par le *mansa* Kankū Mūsā ait pu bouleverser le cours de l'or. Il serait puéril d'imaginer qu'un flot d'or est sorti chaque année de l'Afrique de l'Ouest.

On peut encore, très approximativement, estimer le travail que représente cette production exportable annuelle, éventuellement doublée de la quantité d'or qui reste sur place, si l'on se souvient qu'un puits fournit entre 2,5 et 5 grammes d'or. En puits creusés, il faut donc de 240 000 à 480 000 puits par an, ce qui représente une mobilisation considérable de travail. Même si l'on ajoute la production de l'orpaillage, il reste que cette activité, saisonnière au demeurant, a dû mobiliser chaque année, en Afrique de l'Ouest, des centaines de milliers de personnes, à partir du moment où la demande a été forte et régulière.

Quand a commencé le trafic annuel régulier des caravanes pourvoyeuses d'or pour les ateliers monétaires musulmans ?

On peut écarter la première moitié du VIII^e siècle, époque de troubles au Nord, de tâtonnements dans la traversée du désert, de raids spectaculaires peut-être mais sans lendemain. Le problème se pose par contre sérieusement pour la deuxième moitié du VIII^e siècle et le IX^e siècle, période de création ou de développement de Sidjilmāsa, d'essor de Tāhert, de développement

138. Remarquons d'ailleurs que, même en gardant un chiffre proche de celui de R. Mauny, soit environ 6 à 7 tonnes par an, on n'atteindrait encore qu'un petit nombre de montures en retour vers le Nord.

du trafic ibadite. Rien encore ne permet de répondre vraiment, mais il nous semble qu'à cette époque pourraient bien correspondre les échanges encore hasardeux et peu confiants auxquels font penser les textes d'al-Yaʿḳūbī ou même d'Ibn Ḥawḳal. On peut rappeler ici ce qu'écrit ce dernier pour une époque sensiblement plus récente probablement, lorsqu'il rapporte ce que lui a conté un témoin : « J'ai entendu, disait-il, Tanbarūtān ibn Isfishār, qui était alors le prince de tous les Ṣanhādja, préciser qu'il gouvernait ce peuple depuis vingt ans et qu'il recevait chaque année la visite de groupes qu'il ne connaissait pas… ». Les fouilles de Tegdaoust, lieu à peu près sûr de l'ancienne Awdāghust, nous ont apporté de précieuses informations, justement sur cette époque encore si mal connue des VIIIe et IXe siècles[139]. La métallurgie du cuivre a déjà été signalée plus haut : des vestiges sont très abondants : creusets, moules à la cire perdue, scories, petits lingots ; elle n'implique pas de relations transsahariennes mais elle nécessite des échanges[140] et la vente de produits. La production d'or est certaine[141] : il vient nécessairement du Sud. La présence des fusaïoles[142] implique la filature et probablement le coton, sans que, pour le moment, on en puisse dire davantage, ces objets étant rares pour cette période. Une production, très caractéristique des VIIIe et IXe siècles, de céramiques locales à décors peints blancs[143] pose, elle aussi, des problèmes intéressants : elle n'est pas sans rappeler des productions comparables d'époque chrétienne en Nubie (fig. 14.3)[144].

Les objets importés du Nord présentent encore plus d'intérêt : ils ne sont pas encore très abondants mais ils témoignent de l'existence des traversées du désert. Pierres précieuses ou semi-précieuses — il en sera plus largement question par la suite — et céramiques vernissées sont déjà présentes. La recherche de provenance, très attentive, n'a pas encore permis d'aboutir à des conclusions totalement stables, sauf dans un cas : quelques fragments de céramiques, présents dans les strates inférieures du site, proviennent d'Ifrīḳiya[145]. Des verres aussi, dès ce moment, ont traversé le Sahara[146].

139. Sur la chronologie du site, voir J. Devisse, D. Robert-Chaleix *et al.*, 1983, et J. Polet, 1985 ; D. Robert-Chaleix, à paraître ; B. Saison, à paraître.
140. L'abondance des coquillages importés du littoral atlantique (D. Robert, 1980, p. 209 et B. Saison, 1979) implique des liaisons régulières avec la côte. On sait ce qui a été dit plus haut de l'utilisation éventuelle du cuivre d'Akdjudjt.
141. D. Robert, 1980, p. 209 : fragments de creuset à goutelettes d'or ; B. Saison, 1979, p. 688 : plateau d'une balance de petites dimensions à peser l'or ? J. Devisse (rapport non publié) : fragment de creuset à inclusion d'or cerclé de cuivre.
142. D. Robert, 1980, p. 209 ; B. Saison, 1979 ; J. Devisse, D. Robert-Chaleix *et al.*, 1983. H. Hugot, dans sa thèse sur le Néolithique saharien (1979), dit que les fusaïoles sont présents au Néolithique, au Sahara.
143. Voir B. Saison, 1979, p. 548-549 par exemple. Elle est présente dans les comptes rendus de fouilles et sa fabrication a continué au Xe siècle. Ces poteries ne ressemblent pas à celles qui ont été retrouvées à Jenné-Jeno (S. K. McIntosh et R. J. McIntosh, 1980*b*, p. 453) ou à Kūgha (cité par *ibid.*).
144. Voir S. Wenig, 1978, vol 1, p. 132, ill. 98 et 99 ; p. 133, ill. 100 ; vol. 2, p. 321, ill. 285 ; p. 322, ill. 288.
145. B. Saison, 1979, p. 688 ; J. Devisse, D. Robert-Chaleix *et al.*, 1983 ; C. Vanacker, 1979.
146. J. Polet, 1980, p. 92 ; C. Vanacker, 1979.

14.3. *Un exemple de céramique modelée sur place par imitation de poteries importées du Maghreb et tournées* (*date probable : X^e-XII^e siècles*).
[*Source* : J. Devisse.]

Pas totalement identifiées quant aux provenances mais assurément venues du Nord, ces précieuses « marchandises » retrouvées à Tegdaoust proviennent d'un achat ou plus probablement d'un échange. La date des strates où elles ont été retrouvées est sans aucun doute antérieure à 900. Sans doute sont-ce là les premières preuves aussi précises de l'existence des relations transsahariennes pour les VIII^e et IX^e siècles.

Tous les fils du raisonnement ayant été rassemblés, il convient maintenant de montrer comment les choses ont évolué vraisemblablement entre 900 et 1100 à peu près.

L'évolution du commerce transsaharien de 900 à 1100

La croissance des besoins monétaires : les Fatimides en Ifrīḳiya, la concurrence umayyade, les Almoravides

Les souverains umayyades d'Orient ont voulu, à la fin du VII^e siècle, donner à la communauté dont ils étaient les califes des monnaies conformes à la religion nouvelle et économiquement puissantes. Le monde musulman a vécu, deux siècles durant, sur la notion théorique d'une unité idéologique

de la monnaie frappée au nom du seul calife reconnu et régnant à Damas puis à Bagdad. La monnaie est donc, pour un musulman, comme en atteste au XIII^e siècle un texte d'al-Maḳrīzī, un phénomène économique évident, mais aussi l'indice d'une certaine perception du pouvoir[147].

La frappe des monnaies est, dans le monde musulman comme dans la tradition romaine, un droit régalien[148] que les souverains font plus ou moins durement respecter. Ce monopole de la frappe[149] n'a rien à voir avec le cours légal des monnaies frappées[150], les signes reçus pour les transactions demeurant du domaine de l'accord entre échangeurs; il est évidemment plus commode d'avoir recours à des pièces qui inspirent confiance en raison de l'honnêteté du monnayage. Celui-ci, droit régalien et pourvoyeur des signes des relations fiscales entre le pouvoir et ses dépendants, peut donc aussi, dans les meilleurs des cas, être admis comme un bon arbitre des transactions économiques; il proclame, dans ce cas, la gloire et l'honnêteté de qui l'a ordonné et a proclamé, sur les flancs des pièces, la gloire de Dieu, de son prophète et de la dynastie régnante.

La carte (fig. 14.4) des ateliers de frappe de l'or au moment où les Fatimides vont s'emparer du pouvoir est éloquente. Un atelier à Ḳayrawān aux mains des Aghlabides et un à Miṣr-Fusṭāṭ entre celles des Ikhshidides; l'essentiel de l'or est frappé soit en Syrie-Palestine sous le contrôle des Ikhshidides, soit dans le domaine des Abbasides. Ni l'Espagne ni le nord du continent africain ne frappent beaucoup l'or à ce moment. Au contraire, utilisant les ressources locales, les Umayyades d'Espagne[151] et les Idrisides, au Maroc actuel, frappent des dirhams d'argent[152]. Pour la frappe de l'argent,

147. Les auteurs musulmans, surtout à partir du X^e siècle, ont construit des théories de l'emploi de la monnaie. Selon R. Brunschwig (1967, p. 114), qui a étudié cette question de très près, Ibn Miskawayh, l'un des premiers, vers 980, montre que la vie en société et la division du travail ont fait naître le besoin d'objets rémunérateurs qui servent ensuite à payer d'autres travaux et objets et sont acceptés sans contestation; une certaine rareté est indispensable pour ces objets; l'inaltérabilité de l'or et sa fusion facile lui ont valu l'attention. Plus tard (R. Brunschwig, 1967), Ibn Khaldūn a exposé que la fonction de la monnaie est de conserver les richesses et qu'elle doit circuler comme mesure des valeurs et non être conservée comme bien propre. Le Coran donne d'ailleurs l'impulsion, lorsqu'il dit (sourate IX, 34): « Ceux qui amassent l'or et l'argent et ne le dépensent pas dans la voie d'Allah affronteront de durs châtiments. »

148. Certains historiens (G. P. Hennequin, 1972, p. 9) ont tendance à considérer que la monnaie n'existe que par l'intervention de l'autorité publique.

149. Sur ces points, voir P. Grierson, 1975, p. 130 et suiv.

150. Les historiens discutent beaucoup la question de savoir si la frappe apporte une plus-value réelle ou simplement morale (par la confiance qu'inspirent les pièces) au métal utilisé. En tout cas, tout pouvoir, en Occident, à Byzance ou dans le monde musulman, cherche à faire respecter son droit à la frappe d'un métal qu'il a choisi de frapper. Il existe de ce point de vue une rivalité, voire des conflits, entre pouvoirs, qui ont peu à voir directement avec les valeurs réelles des monnayages en présence. Voir G. P. Hennequin, 1972, p. 10.

151. Sur les conditions, les règles et les formes de la frappe, étude très précise dans P. Grierson, 1975.

152. M. Barcelo, 1979, p. 313; pas de frappe de l'or, en Espagne, entre 127/744-745 et 316/928, soit pendant cent quatre-vingt-neuf ans. La frappe des dinars reprend en 316/928 (voir J. Devisse, 1970, p. 148). Fait plus significatif encore, les quelques pièces frappées entre 93/711-712 et 127/744-745 en Espagne l'ont été sur le modèle ifrikiyen; elles n'assurent donc aucune indépendance politique ou économique à al-Andalus.

un autre atelier a pris quelque importance (fig. 14.5) : Sidjilmāsa — dont nous avons vu le rôle économique croissant —, qui reçoit certainement de l'or du Sud, mais ne le frappe pas. Les Fatimides ont, par leur politique de l'or[153], bouleversé cette situation : le X^e siècle a vu ouvrir des ateliers de frappe de l'or dans des régions du monde musulman où il n'y en avait pas encore eu, sous l'étroite surveillance des deux dynasties rivales, les Fatimides d'Ifrīḳiya et les Umayyades d'Espagne[154] (fig. 14.6). Rivaux des Abbasides d'Orient, proclamant la déchéance califale de ceux-ci et également leur intention de réunifier le monde musulman que les Abbasides laissent tomber en décadence[155], les Fatimides se doivent, idéologiquement, de frapper l'or. Les premiers dans l'Islam, ils ont osé frapper des pièces califales d'or contre le pouvoir jusque-là reconnu ; les pièces manifestent la puissance et la gloire du nouveau pouvoir[156]. La partie n'est pas simple à jouer. Si le monnayage abbaside est très affaibli, si son aloi est devenu assez médiocre, le monnayage de ceux qui gouvernent l'Égypte au nom des Abbasides demeure d'un fort titrage en or[157] : il faut donc, pour imposer une monnaie d'or fatimide, qu'elle inspire une confiance au moins égale à celle des Égyptiens[158]. On le voit, le besoin d'or des Fatimides est triplement motivé par l'idéologie, le réalisme politique et le réalisme économique[159]. Leur monnayage revêt donc, pour l'histoire des relations économiques africaines, une importance sans précédent. Il inaugure aussi, en Occident musulman, une guerre idéologique par la monnaie qui ne va plus cesser après eux[160].

L'étude du monnayage fatimide montre que, dès qu'ils ont surmonté les graves difficultés du milieu du X^e siècle, les califes ont eu le souci de frapper des monnaies d'excellent aloi et de constituer ainsi à la fois une réserve de métal précieux et un capital international de crédibilité : il y a là une politique d'ensemble qui n'a pas encore été étudiée aussi soigneusement qu'elle

153. Voir la figure 14.4. Sources : D. Eustache, 1970-1971 ; B. Rosenberger, 1970*a*. Des datations ont été obtenues pour les mines d'argent marocaines : BASEQUA, 1978, n^os 52-54, p. 19. Djebal Awam : une datation : + 1020 ± 90 = entre 840 et 1020. Zgunder dans le Tizi Ntest : + 1250 ± 90 = entre 610 et 790.

154. J. Devisse, 1970, 1979*b*. Voir la figure 14.6 ; voir également C. Vanacker, 1973, carte n° 7.

155. Voir E. Lévi-Provençal, 1950-1953, vol. 2 et 3 et J. Devisse, 1970.

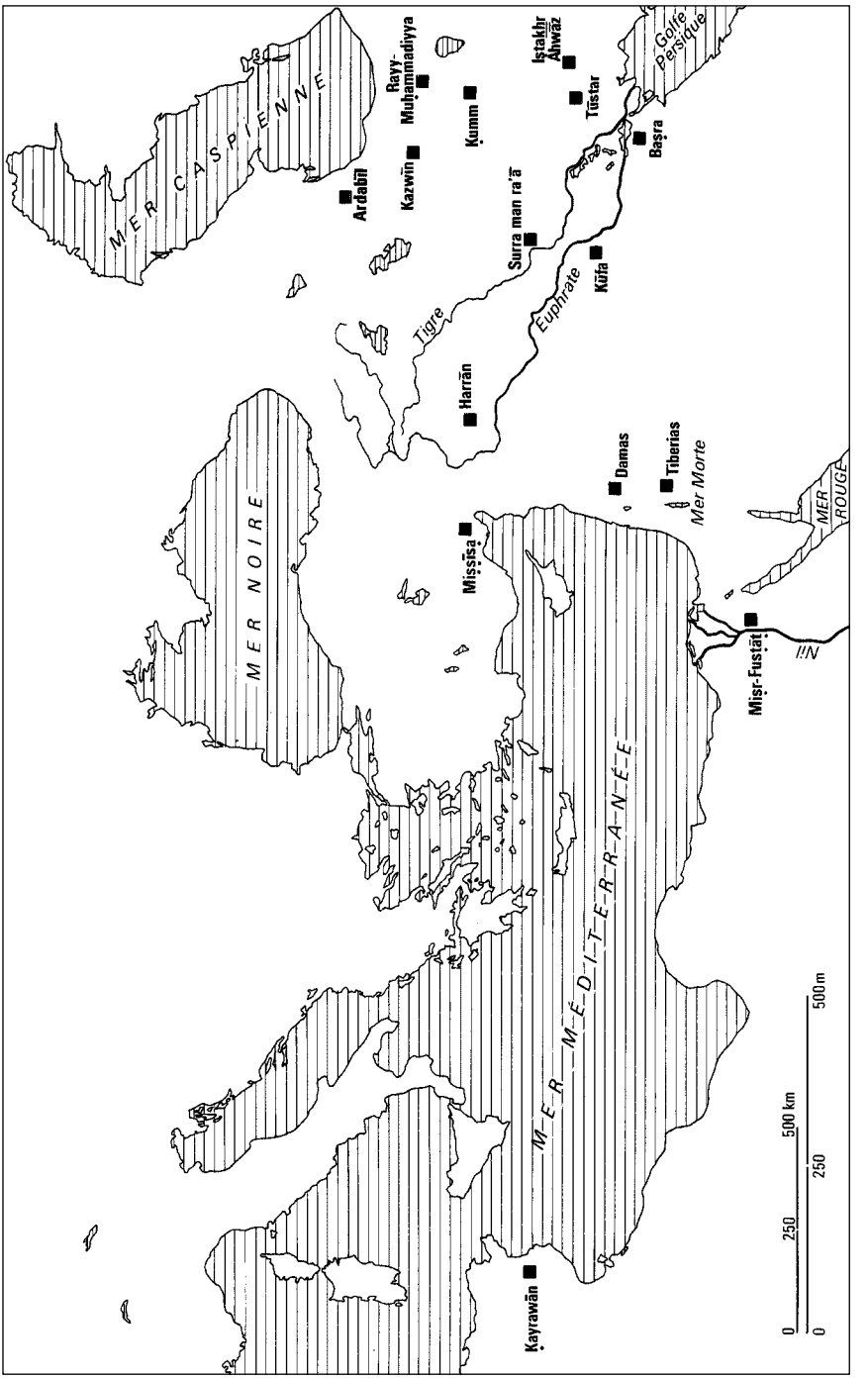
156. M. Canard, 1942-1947.

157. Sur ces points, récemment et très sérieusement étudiés : C. Cahen, 1965 ; A. S. Ehrenkreutz, 1963 (valeur des dinars aghlabides, p. 250 ; valeur des dinars ikhshidides, p. 257-258 ; et importante comparaison globale des alois de pièces orientales et occidentales, p. 264) ; A. S. Ehrenkreutz, 1959, avait déjà montré (p. 139 et suiv.) la relative faiblesse du monnayage abbaside : après le milieu du IX^e siècle, les titrages baissent parfois jusqu'à 76 % et il existe peu de pièces entre 95 et 99 % ; au contraire, les dinars ikhshidides étudiés (p. 153) sont excellents : deux possèdent 96 % d'or, quatre en possèdent 97 %, douze 98 % et dix 99 %.

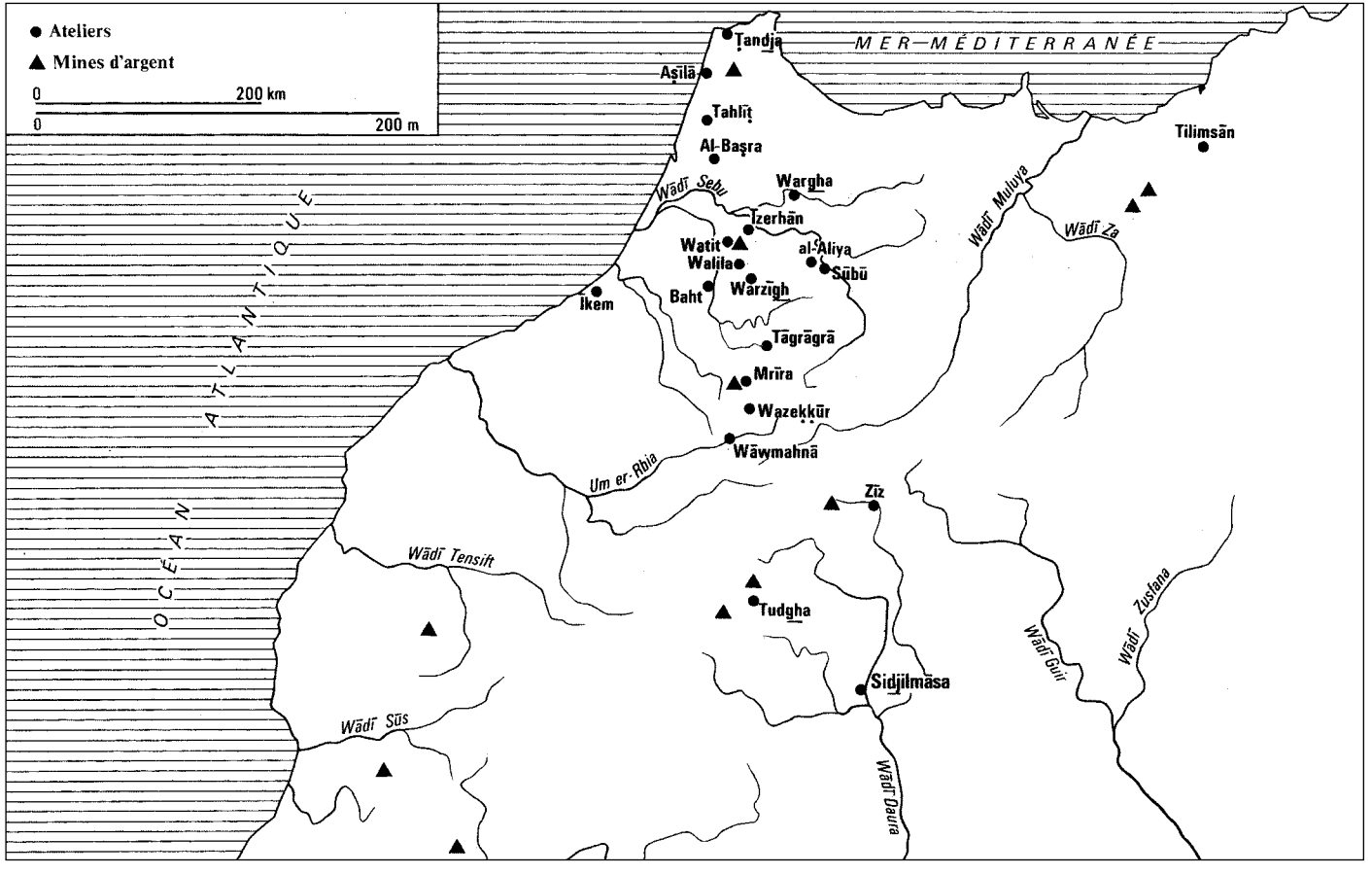
158. L'Égypte est, il ne faut pas l'oublier, la cible politique et stratégique constante des Fatimides jusqu'en 969.

159. Importatrice de blé de Sicile (M. Brett, 1969, p. 348) et de produits orientaux coûteux venus d'Égypte, l'Ifrīḳiya, malgré ses exportations, connaît un déficit de la balance des échanges qui rend nécessaire l'exportation de métaux frappés (voir S. D. Goitein, 1973).

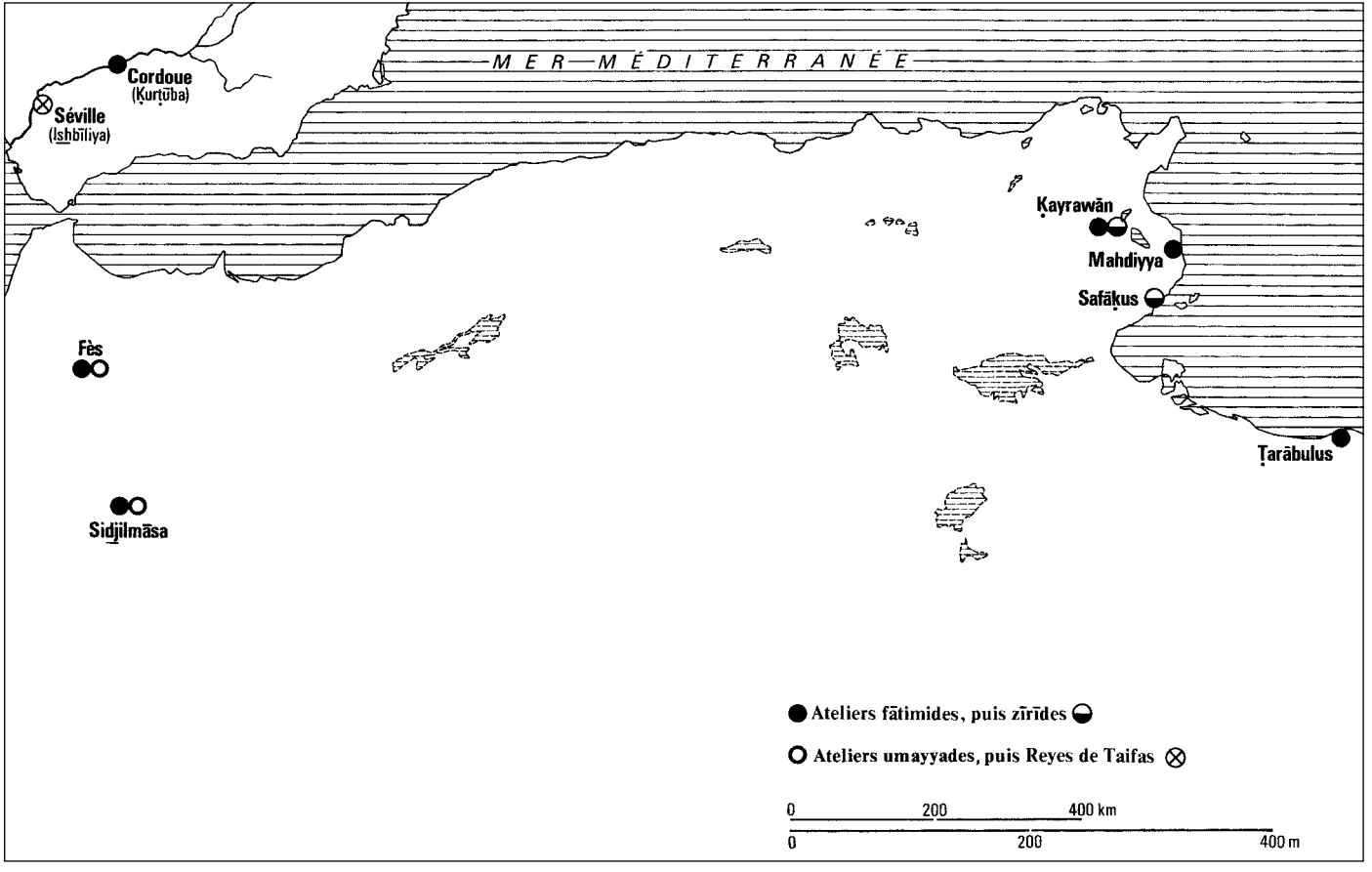
160. Voir A. Launois, 1964, pour l'époque qui va jusqu'aux Almoravides, inclusivement ; puis K. Ben Romdhane, 1978, pour l'époque almohade.



14.4. *Ateliers monétaires de frappe de l'or à la veille de la prise du pouvoir par les Fatimides.* [*Source*: J. Devisse.]



14.5. *Frappe de dirhams dans le Maghreb occidental pendant la période idriside.* [*Source*: J. Devisse.]



14.6. *Frappe de l'or dam le monde musulman occidental après 910.* [*Source*: J. Devisse.]

devrait l'être[161]. Après 953 et surtout 975, les dinars frappés au nom des Fatimides, soit à Sidjilmāsa, soit à Mahdiyya, sont demandés par les commerçants jusqu'en Orient à cause de leur exceptionnelle qualité[162].

Il n'y a plus lieu aujourd'hui où tant d'informations convergent de s'étonner que les Fatimides aient cherché à assurer une forte offre de monnaies d'or face à une demande qu'ils ont du reste contribué pour une bonne part à créer et qui n'est probablement pas d'abord économique[163]. Il n'y a pas davantage à s'étonner du soin apporté par les Fatimides à organiser le commerce transsaharien annuel de l'or sur des bases incomparables à tout ce qui a précédé. J'étais déjà persuadé qu'il en était ainsi en 1970[164]; les résultats des recherches effectuées à Tegdaoust ont plus que confirmé mes conclusions d'alors. Des poids de verre, tous fatimides (fig. 14.7), ont été découverts, dont un certain nombre en position stratigraphique telle qu'ils contribuent à la datation du site[165]; leur venue coïncide avec les moments de plus grande activité importatrice de l'agglomération, avec son développement urbain le plus spectaculaire. Rien d'étonnant pour nous, aujourd'hui, à lire ce qu'écrivait al-Muhallabī dans le dernier quart du X^e siècle, c'est-à-dire à un moment où la suprématie fatimide n'était pas encore visiblement mise en cause: les habitants d'Awdāghust sont devenus musulmans au temps du mahdi ʿUbayd Allāh[166]. Nous n'avons aucune hésitation aujourd'hui à affirmer que, même s'ils ont eu en permanence quelque peine à se frayer un chemin par Wargla et Tādmekka, voie ibadite vers les Sūdān, les Fatimides ont fait de l'axe Sidjilmāsa-Ghana la principale voie d'accès à l'or du Soudan pour au moins deux siècles et l'artère d'irrigation de leur monnayage or et de la constitution de leur trésor de guerre[167]. Et tant qu'ils sont demeurés en Ifrīḳiya, après l'échec d'Abū Yazīd, ils ont frappé des pièces qui ont inspiré confiance aux marchands[168].

161. A. S. Ehrenkreutz (1963) montre la valeur des dinars frappés, surtout après 953 (p. 256-257). Le tableau que donne cet auteur pour les dinars frappés en Égypte après 969 est aussi très éclairant: beaucoup de pièces contiennent entre 97 et 100 % d'or (p. 259); la comparaison avec le monnayage aghlabide (p. 257) montre le souci de faire au moins aussi bien que les prédécesseurs. Voir aussi J. Devisse, 1970. Quelques pages trop brèves ont été consacrées au monnayage pur; voir F. Dachraoui, 1981.

162. S. D. Goitein, 1967, p. 234; 1973, p. 30. Voir aussi J. Devisse, 1970, p. 144.

163. Il faut penser à leur « diplomatie de l'or », ostentatoire comme dans le « voyage » d'Égypte en 969 ou à destination de leurs agents et clients, à la proclamation de la gloire de la dynastie à laquelle ils sont si sensibles qu'ils ont leurs propagandistes attitrés, au moins autant qu'au sens naturel de l'économie. Mais, à son tour, leur politique monétaire a probablement renforcé beaucoup l'activité économique en Ifrīḳiya dans la deuxième moitié du X^e siècle et au début du XI^e. Voir là-dessus S. D. Goiten, 1967, 1973; M. Brett, 1969.

164. J. Devisse, 1970, p. 141 et suiv.

165. Sur ces jetons de verre, voir le chapitre de Launois et Devisse, dans J. Devisse, D. Robert-Chaleix *et al.*, 1983. Il existe, sur ces poids de verre, une grande controverse, qui ne concerne pas ceux de notre période, mais ceux qui ont été fabriqués par les Fatimides d'Égypte; voir P. Balog, 1981 et M. L. Bates, 1981.

166. J. M. Cuoq, 1975, p. 76.

167. C'est à partir d'eux que l'axe qui va de Sidjilmāsa ou de Tāmdūlt au « pays des Noirs », par différents itinéraires, devient de très loin le mieux décrit par Ibn Ḥawḳal et al-Bakrī. On aura l'occasion d'y revenir plus loin.

168. S. D. Goitein (1967, p. 237 et suiv.) donne des exemples très précis de ce succès.

14.7. *Tegdaoust/Awdāghust : poids de verre fatimide, Xe siècle.*
[*Source*: IMRS, Nouakchott.]

Mais la lutte acharnée que mène le troisième califat depuis Cordoue contre l'hégémonie fatimide, les succès remportés, après le départ des Fatimides en Égypte, par des agents cordouans, le détournement de l'or vers l'Espagne ou au moins le Maghreb occidental, le passage de l'atelier de Sidjilmāsa aux Umayyades, montrent que dans la dernière décennie du Xe siècle au plus tard, sans que rien ne change à la demande annuelle de l'or, les bénéficiaires de cet afflux ont cessé d'être les Fatimides. Ici encore, il faut être attentif aux informations venues des fouilles et du laboratoire[169]. Les derniers poids fatimides découverts jusqu'à présent à Tegdaoust sont au

169. Il faut rappeler ici que moins du cinquième de la superficie construite de manière homogène (12 hectares) a été fouillé et certainement moins des deux tiers de l'ensemble des ruines de forte signification historique qui existent autour de Noudacke.

maximum un peu postérieurs à l'an 1000; il n'est pas impossible qu'ils soient antérieurs à cette date. R. Messier indique que les dinars fatimides frappés en Ifrīḳiya lui paraissent bien contenir de « l'or du Soudan », mais qu'il n'en est plus de même s'agissant des dinars de ces mêmes Fatimides frappés en Égypte[170]; l'auteur fixe l'époque du changement en 1047, au moment de la rupture entre Zirides et Fatimides; pour lui, 47 % des dinars antérieurement frappés contiennent de l'or occidental, contre 24 % seulement pour l'époque suivante[171]: nous pensons que les résultats seraient probablement encore plus significatifs, même pour les Zirides, si la barre chronologique se situait aux environs de 1000. Tout, en effet, nous conduit à penser que l'irrigation de l'Ifrīḳiya par l'or occidental a cessé après 990 et que cette transformation profonde des circuits de l'or a eu des conséquences sur l'Ifrīḳiya dont on perçoit l'écho dans toutes les publications de S. D. Goitein[172].

Les dix dernières années du X^e siècle marquent un profond changement du monnayage or musulman d'Occident, avec l'essor du monnayage espagnol[173] et le début d'un éveil sans précédent des régions de l'Afrique occidentale les plus proches de l'Atlantique à la circulation internationale.

Lorsqu'après avoir relevé le titre califal, l'Espagne umayyade a aussi décidé de frapper l'or, après 929, le monnayage n'a guère été brillant; il ne le devient réellement qu'après 987-988; en 988-989 apparaissent des dinars frappés pour le compte des Umayyades à Sidjilmāsa[174]. La frappe demeure cependant pour l'essentiel concentrée dans les ateliers cordouans, sous les yeux du pouvoir.

Il convient, pour apprécier l'importance « mondiale » de ces phénomènes, de faire un bref détour dans l'Europe chrétienne. Si l'on n'a pas, jusqu'à présent, retrouvé un grand nombre de pièces d'or venues du monde musulman en Occident, les études permettent aujourd'hui d'apprécier un peu mieux le rapport qu'a eu cet Occident au monnayage or d'Islam. C. Cahen a montré quelle importance a eue, dans tout l'Occident, la pièce gravée et sans effigie à laquelle les Occidentaux ont donné, à partir d'une racine arabe *naḳasha* dont le participe passé est *manḳūsh* [gravé], le nom de *mancus*[175]

On pensait naguère que l'Espagne chrétienne s'était intéressée aux dinars assez tard, aux XI^e et XII^e siècles[176], mais on notait déjà alors que la Galice souhaitait disposer de pièces d'or dès le début du IX^e siècle et les

170. R. A. K. Messier, 1974, p. 38-39; en Égypte, ils contiennent davantage de cuivre qu'il ne conviendrait, s'agissant « d'or du Soudan ».
171. *Ibid.*, 1974, p. 39.
172. S. D. Goitein, 1962, p. 570; l'exportation de l'or et de l'argent est forte vers l'Égypte; des lettres de marchands juifs installés en Tunisie parlent du déclin du commerce entre 1030 et 1040, alors que les lettres du début du siècle parlaient encore de prospérité. Vers 1040, une lettre dit que l'« Occident tout entier ne vaut désormais plus rien » (S. D. Goitein, 1966, p. 308-328). Sur ces points, nous ne pouvons être d'accord avec M. Brett, qui continue d'accorder à l'invasion « Malienne » une importance « catastrophique » pour la vie économique de la Tunisie (M. Brett, 1969, p. 348). Contre cette opinion également, R. A. K. Messier, 1974, p. 35.
173. J. Devisse, 1970, p. 146 et suiv.
174. *Ibid.*, p. 148.
175. C. Cahen, 1965, p. 417-419; 1980.
176. J. Gautier-Dalché, 1962.

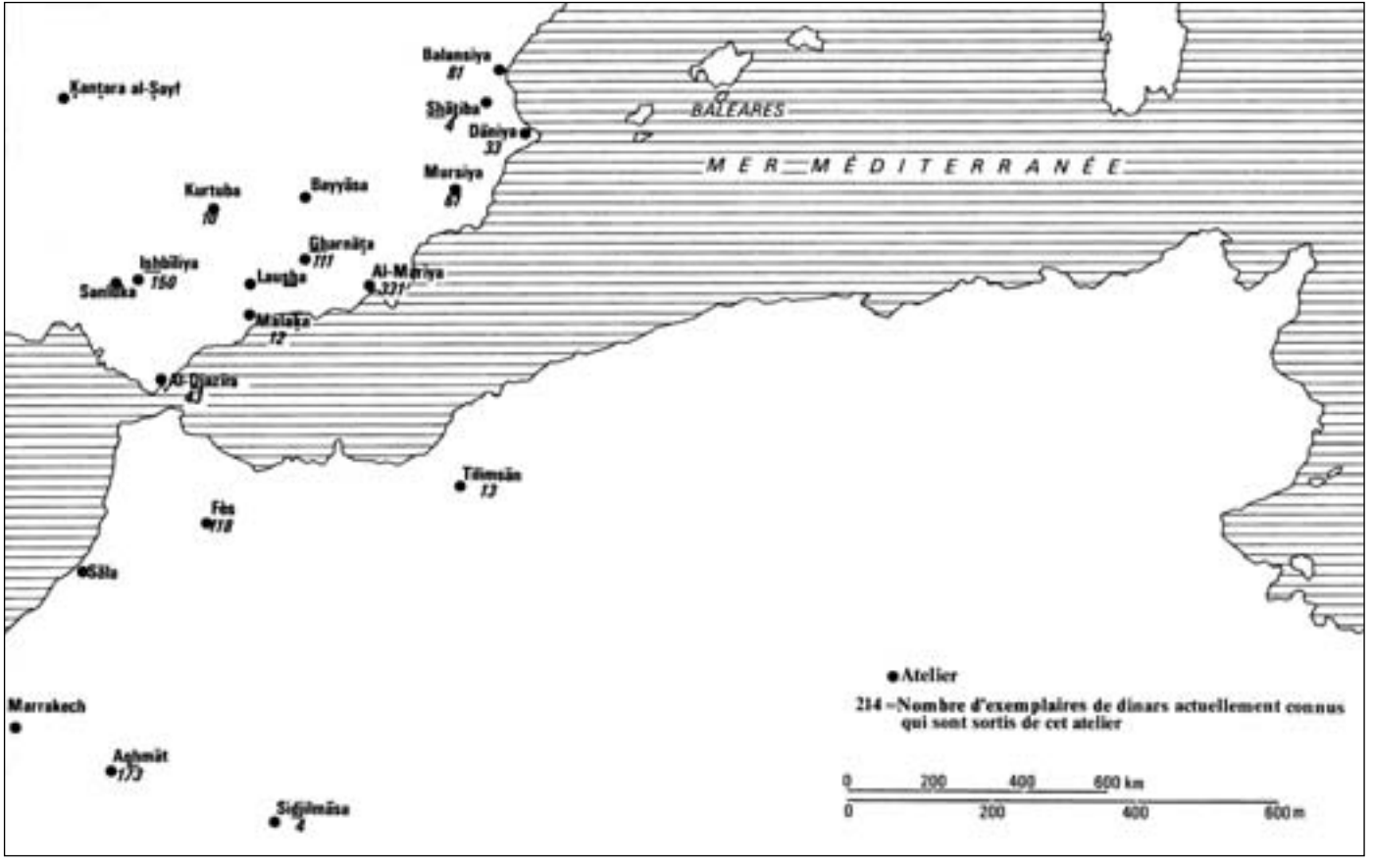
Asturies dans le dernier quart du même siècle ; il s'agissait, pour les chrétiens, de se procurer des monnaies leur permettant d'acheter au Sud musulman, seul fournisseur possible, des marchandises de luxe. Le très beau travail récent de P. Bonnassie[177] nous a permis d'aller bien plus loin. La Catalogne connaît les pièces d'or du Sud dès 972 ; après 996, les mentions vont en quantité croissante et, entre 1010 et 1020, il s'agit d'un véritable afflux de métal ; entre 1011 et 1020, 53 % des transactions foncières sont soldées à l'aide de monnaie d'or, contre 1 % entre 971 et 980[178] ; les mentions de *mancus* relevées par Bonnassie se répartissent comme suit : 981-990 : 78 ; 991-1000 : 1 071 ; 1001-1010 : 1 220 ; 1011-1020 : 3 153. L'auteur note que la brutalité du phénomène a surpris les contemporains[179]. Bonnassie conclut pour la période finale des Umayyades à la circulation de pièces d'or réelles dans la Catalogne chrétienne[180] et pense, lui aussi, à une forte venue d'or du Soudan pour alimenter ce monnayage. En 1018, les Catalans sont, grâce à cet afflux d'or, en mesure de frapper leurs pièces d'or pour la première fois depuis le IXe siècle. Après 1020, la décrue est rapide[181].

Il suffit de confronter ces résultats avec ceux que nous proposions en 1970 pour constater une coïncidence chronologique très claire. Ceci conduit l'historien de l'économie à deux conclusions importantes. La première est que, aussi faible qu'elles aient été, les quantités d'or importées étaient immédiatement absorbées par le monnayage et que cette monnaie circulait très vite[182] : il y a donc quelques raisons de penser qu'une partie de l'or africain a pu passer, au XIIe siècle au moins, dans des monnaies d'or occidentales. La deuxième conclusion est que les « frontières » sont alors d'une déconcertante perméabilité, tant est grand le besoin d'or. Tout cela éclaire encore mieux les raisons de l'âpre concurrence entre pays musulmans d'Occident pour obtenir l'or africain.

L'épisode umayyade a été encore plus bref que le fatimide, mais il a évidemment maintenu la pression d'une forte demande sur la production de l'or africain et sur la circulation transsaharienne. Les *reyes de taifas* ont aussi frappé, mal et difficilement, un peu d'or. Mais la vraie relève apparaît plus tard avec les Almoravides. Il nous suffit évidemment ici de retenir ce qui concerne le monnayage et l'économie almoravides pour montrer que cette dernière étape de notre période est probablement la plus brillante et la plus importante pour l'histoire des relations transsahariennes ; mais par bien des côtés encore la plus mal connue.

L'examen de la carte des lieux de frappe de l'or (fig. 14.8) par les Almoravides montre immédiatement de grandes nouveautés. La moitié orientale du Maghreb est totalement démunie ; Tlemcen elle-même n'est qu'un atelier marginal. Au contraire, le territoire de l'actuel Maroc, à l'exception

177. P. Bonnassie, 1975, p. 372 et suiv.
178. *Ibid.*, p. 373.
179. *Ibid.*, p. 374. Il fournit un grand luxe de détails. On parle de *mancus* d'or ; dès 1010 on s'est procuré un contrepoids (*pensum*) hispanique pour les peser (p. 376). On sait identifier les frappes successives des maîtres de Cordoue (p. 378) et distinguer leurs valeurs respectives.
180. *Ibid.*, p. 378 et suiv.
181. *Ibid.*, p. 388.
182. P. Bonnassie (1975) n'exclut pas que cet or, dont il montre par quels procédés les Catalans se le procuraient, soit pour une part retourné vers le Sud pour payer leurs achats.



14.8. *Monnayage or des Almoravides. Ateliers de frappe.* [*Source*: J. Devisse.]

des plaines atlantiques au sud du Sebū, est largement doté. Les terminus du commerce transsaharien (Sidjilmāsa, Aghmāt, Nūl Lamṭa) frappent l'or, mais aussi Fès et Marrakech, les capitales, et Salā, ville stratégique (fig. 14.8). Sept ateliers maghrébins occidentaux, quatorze espagnols[183] : nous sommes loin de la concentration et de la surveillance des époques antérieures, à moins qu'il faille admettre que l'autorité, mieux obéie, peut laisser disperser les ateliers.

La valeur de la frappe est incontestable, tous les auteurs qui l'ont étudiée le disent. Le dernier, R. Messier[184] note que de 451/1059 à 488/1095, les frappes ont eu lieu en Afrique avant la conquête d'al-Andalus, les plus anciens dinars étant frappés à Sidjilmāsa, en 448/1056-1057. Il convient d'ajouter aux séries publiées par cet auteur six dinars découverts en Mauritanie[185]. Au total, la frappe est surtout importante après 1100.

Si l'on passe du quantitatif au qualitatif, toujours avec R. Messier[186], on voit d'abord que la qualité du titrage en or est moins bonne qu'à l'époque fatimide, les pièces contenant une certaine quantité d'argent (parfois plus de 10 %) et de cuivre. Les variations sont assez fortes d'une frappe à l'autre, mais la rencontre or-argent-cuivre conduit Messier à penser qu'il s'agit d'or du Soudan, en particulier pour les frappes réalisées à Sidjilmāsa[187] et dans les autres ateliers maghrébins, les dinars espagnols étant, dans 51 % des cas, de composition différente.

L'abondance et la régularité des frappes pratiquement sans rivales jusqu'à l'Égypte fatimide, laquelle est alors assurément privée d'or du Soudan, font des dinars almoravides, et pour la première fois dans l'Islam occidental, une monnaie de grande valeur économique, même si elle n'atteint plus les titrages prestigieux des pièces fatimides[188]. L'Occident a demandé les *marabotins* avec insistance[189] ; le monde fatimide lui-même, après 1070, souhaite recevoir les dinars almoravides[190].

Reste, pour en finir avec ces problèmes de monnayage, à se poser de très difficiles questions, pour lesquelles il n'existe actuellement aucune réponse sûre.

183. R. A. K. Messier, 1980 : sur 1 503 dinars étudiés, 663 proviennent des ateliers maghrébins, 214 de Sidjilmāsa, 173 d'Aghmāt, 118 de Fès, 78 de Nūl, 67 de Marrakech, 13 de Tlemcen ; 840 proviennent des ateliers espagnols. Il s'agit, bien entendu, des exemplaires actuellement trouvés et conservés et en aucun cas du nombre total des exemplaires frappés à l'époque.

184. *Ibid.*,

185. G. S. Colin, A. O. Babakar, N. Ghali et J. Devisse, 1983. Il faut aussi ajouter un dinar en *naskhī* (écriture cursive), publié dans A. Launois, 1967.

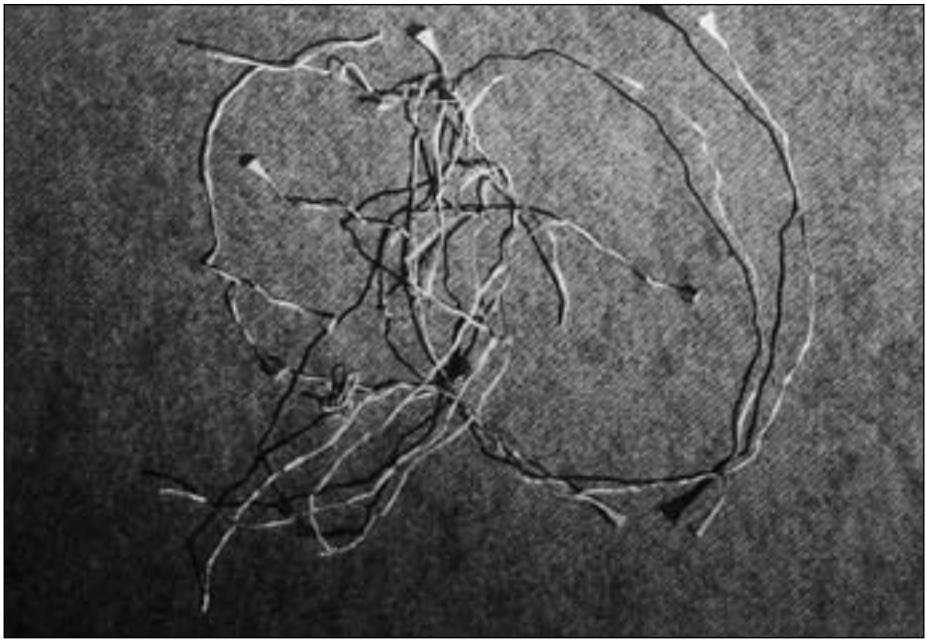
186. R. A. K. Messier, 1974.

187. Non sans quelques problèmes : voir A. Huici-Miranda, 1959*a*, sur une crise en 469-1076/1077.

188. Les dinars d'Égypte, dans des conditions qu'il n'est pas question d'évoquer ici, demeurent d'excellente qualité jusqu'à la fin du XI^e^ siècle (A. S. Ehrenkreutz, 1963, p. 259). A partir de ce moment, ils perdent de leur valeur, contribuant probablement ainsi à valoriser les frappes almoravides.

189. J. Devisse, 1972.

190. S. D. Goitein, 1967. Une lettre écrite en 1100 de Mahdiyya fait état de grandes difficultés pour obtenir de l'or et parle de l'envoi de 100 dinars frappés à Aghmāt en 1088 (p. 235). Les banquiers juifs de Fusṭāṭ calculent plus volontiers en dinars almoravides qu'en dinars fatimides (p. 236). Voir aussi d'autres témoignages intéressants dans S. D. Goitein, 1973.



14.9. *Tegdaoust/Awdāghust : fils d'or étirés sur une pierre à fileter.*
[*Source*: IMRS, Nouakchott.]

14.10. *Tegdaoustl Awdāghust : demi-lingots d'or trouvés en fouille.*
[*Source*: © Bernard Nantet.]

L'or de l'Afrique occidentale était-il traité avant son exportation vers le Nord ? Al-Bakrī parle de raffinage de l'or mais il lie cette particularité à l'exportation de fils pour le filigrane[191]. Nous inclinons, on l'a vu plus haut, à penser que le *tibr* ne subissait aucun raffinage — ce qui éclairerait les analyses de R. Messier — et qu'il était utilisé tel quel dans les ateliers monétaires. Tout au plus peut-être était-il fondu au Sud pour être transporté plus aisément. Nous avons trouvé, à Tegdaoust, de l'or préparé en fils, étirés sur des pierres à fileter qui ont aussi été retrouvées (fig. 14.9) ; ils étaient visiblement préparés pour le filigranage[192], ce qui paraît confirmer l'information d'al-Bakrī. Si l'or était fondu au sud du Sahara, sous quelle forme était-il finalement exporté ? Sous celle de petits lingots que l'on divisait à leur arrivée pour en faire des flans destinés à la frappe[193], ou bien ces flans pouvaient-ils être découpés avant l'exportation vers le Nord ? L'idée de l'exportation de lingots, voire de flans préparés pour la frappe, est d'autant plus tentante qu'il ne se pose guère de problème de raffinage et que l'or peut être employé sans raffinage ni alliage, sans trop de préoccupation quant à son titrage en or. Nous avons découvert à Tegdaoust cinq demi-lingots d'or, avec d'autres éléments en or et en argent (fig. 14.10 et 14.11)[194]. Les cinq demi-lingots coupés au ciseau à peu près en leur milieu ont été coulés soit dans une rigole aménagée dans le sable, soit dans une lingotière. L'un d'eux comporte une petite inclusion cuivreuse. Ces objets étaient-ils destinés à l'orfèvrerie sur place[195], ou fragmentés en flans à la frappe[196] ? Il faut enfin ajouter à ces découvertes le cas, curieux, d'un disque d'or de 1,75 gramme à la surface martelée et irrégulière[197].

Ces questions demeurent aujourd'hui sans réponse. D'autres trouvailles, les travaux de laboratoire et la réflexion historique future, nous n'en doutons pas, régleront cette question après tant d'autres.

Routes de commerce, routes de l'or, contacts commerciaux au sud du désert

En dehors des informations archéologiques, nous disposons au Nord, pour travailler sur les traversées sahariennes, de sources écrites en arabe, en particulier

191. J. Devisse, 1970, p. 118.
192. Non publié. Sera publié ultérieurement. Références TEG 66 MIV 43 et 44. L'un de ces fils a 15,5 cm de longueur.
193. Sur les techniques de la frappe, voir P. Grierson (1975, p. 139 et suiv.), qui nous permet justement de poser ces questions. G. P. Hennequin (1972, p. 13) décrit ainsi l'opération de frappe : « On taillait seulement un nombre donné de pièces dans un poids de métal donné. »
194. TEG 66 MIV 26, 27, 28, 47 et 48.
195. Deux bagues, une boucle d'oreille, un collier de perles d'or se trouvaient dans ce trésor.
196. Divers types de mesures (par rapport au mithkāl, par rapport aux dinars fatimides de la fin du Xe siècle, par rapport à des poids en verre trouvés à Tegdaoust) montrent que ces lingots pouvaient en moyenne donner de 21 dinars minimum à 36 dinars maximum. Bien entendu, il s'agit là d'une mesure tout à fait hypothétique. Au total, les cinq demi-lingots auraient fourni de 100 à 150 dinars, selon les cas.
197. Le poids ne correspond pas à une subdivision connue du dinar. S'agit-il d'un plateau préparé pour l'orfèvrerie ?

du X^e au XII^e siècle. On a déjà montré combien est encore sommaire la géographie du *Bilād al-Sūdān* dont disposait Ibn Ḥawḳal. Il faut maintenant réfléchir aux apports majeurs d'al-Bakrī et d'al-Idrīsī. Il ne convient *a priori* de choisir ni pour l'un ni contre l'autre, mais de comprendre en vertu de quelles préoccupations et en fonction de quelles informations ils ont écrit.

Al-Bakrī a fourni une liste de ses informateurs qui, déjà, comporte sa logique[198]. Nous avons organisé, sur la figure 14.12, sept itinéraires principaux entre le *Bilād al-Sūdān* et le monde septentrional; chacun, ou presque, correspond à un informateur différent. Pour l'itinéraire n° 1, deux sources sont citées: un des maîtres d'al-Bakrī, Aḥmad ibn ʿUmar al-ʿUdhrī[199] mort à Almé-ria en 1085, et l'écrivain Muḥammad ibn Yūsuf al-Warrāḳ (904-905/973-974), originaire d'Espagne, qui connaît l'Afrique, depuis l'Ifrīḳiya, et qui est lié aux milieux ibadites. Al-Bakrī avoue avoir emprunté au second sa première notice sur Awdāghust[200]. L'ont aussi nourri d'informations, pour Awdāghust à travers al-Warrāḳ: Abū Bakr Aḥmad ibn Khallūf al-Fāsī et Abū Rustam, ce dernier étant originaire du Djabal Nafūsa[201]. Il est dès lors évident que l'apport d'al-Bakrī sur Awdāghust est très documenté.

De fait, lorsqu'on compare les précisions relatives à l'itinéraire n° 1 à ce que dit al-Bakrī à propos de l'itinéraire n° 2, on mesure que les grandes différences sont probablement dues à de fortes inégalités dans l'information dont il a disposé. Pour l'itinéraire n° 7, les renseignements relatifs à Tīraḳḳā, situé à six jours de Rās al-Maʾ, ont été fournis par ʿAbd al-Malik ibn Nakhkhās al-Gharfa, qui a également apporté les éléments de la notice consacrée à Bughrāt sur le Niger, près de Tīraḳḳā, sur la route menant de Ghana à Tādmekka[202]. Un autre personnage, ʿAlī ʿAbd Allah al-Makkī[203], a donné l'information sur Sāma, à quatre jours de Ghana. Enfin, Mu'min ibn Yūmar al-Hawwārī fournit des informations sur la route qui va d'un point imprécis de la côte de Mauritanie où hivernent les bateaux jusqu'à Nūl; le même a parlé du trajet d'Aghmāt à Nūl[204].

La méthode de travail d'al-Bakrī apparaît bien. Il n'a eu aucun moyen de vérifier directement les informations auxquelles il se fie. Il les monte donc, les unes après les autres, sans possibilité de les recouper, en fonction de ses informateurs.

Nous négligeons ici les itinéraires plus orientaux que décrit al-Bakrī. L'un va de Djāddū ou d'Adjadābīya au Kānem[205], par Zawīla — importante plaque tournante des relations sahariennes —, en cinquante-quatre jours[206];

198. T. Lewicki, 1965*b*.
199. E. Lévi-Provençal, 1960*b*, p. 157.
200. J. Devisse, 1970, p. 110 et suiv.
201. T. Lewicki, 1965*b*, p. 11. Sur les conditions de circulation sur cet axe, voir ci-dessus, chapitre 11. La paix n'y aurait été établie par la force qu'en 306/919.
202. T. Lewicki, 1965*b*, p. 11-12.
203. *Ibid*., p. 12.
204. *Ibid*.
205. Al-Bakrī, 1913.
206. *Ibid*., p. 27 et suiv. A. Zawīla, dit al-Bakrī, commence le « pays des Noirs ».

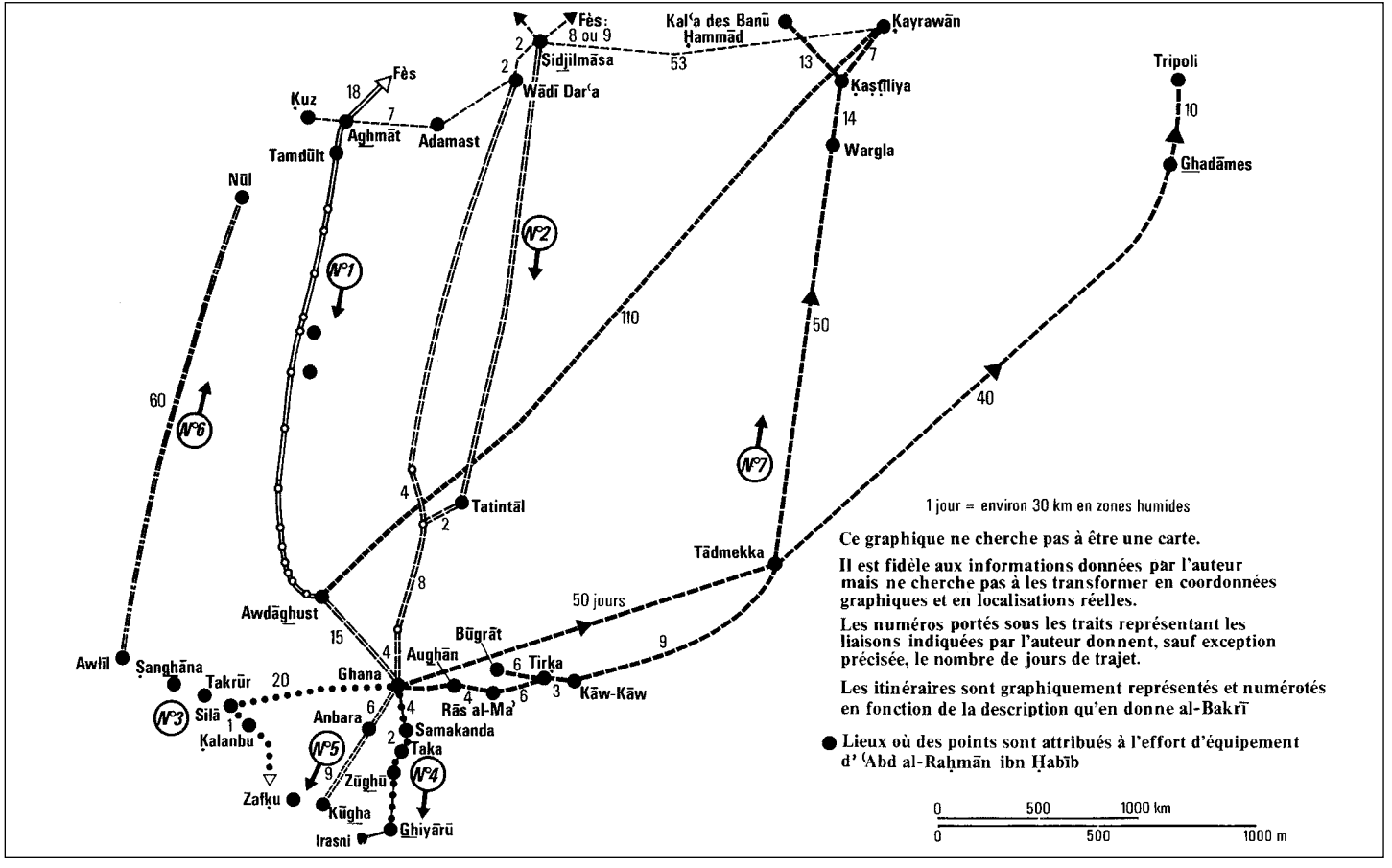
14.11. *Gourmette d'argent découverte à la fouille à Tegdaoustl Awdāghust. Cet objet a malheureusement été perdu dans un laboratoire* (*date probable : XI^e-XII^e siècle*).
[*Source*: J. Devisse.]

al-Bakrī ne lui accorde pas beaucoup d'importance, ce qui ne signifie nullement qu'il n'en a pas; cet itinéraire n'est pas « connecté » avec les autres, pas même avec celui qui va de Ghadāmes à Tripoli par le Djabal Nafūsa en dix jours[207] et qui, lui, est rattaché à Tādmekka, Gao et Ghana. Un autre conduit en vingt jours d'Awdāghust aux oasis du Nil par Sīwa; on rejoint par là un système nilotique bien décrit.

Si nous revenons à l'Occident, nous constatons, graphique à l'appui, que les descriptions d'al-Bakrī s'éclairent. L'itinéraire n° 1 concerne l'axe « royal », pour lequel les détails foisonnent, de Tāmdūlt à Awdāghust[208]. Les relations d'Awdāghust sont, finalement, peu nombreuses: quinze jours pour se rendre à Ghana[209], cent dix pour aller à Ḳayrawān[210], ce dernier détail étant probablement calqué sur l'évaluation, plus réaliste, du trajet en cent dix jours de Gao à Wargla par Tādmekka[211]. Vers le sud, Awdāghust apparaît comme un cul-de-sac. Quant aux routes qui viennent de Sidjilmāsa, et sur lesquelles al-Bakrī est beaucoup moins précisément informé (itinéraire n° 2 de notre graphique), qui passent plus à l'est, à la recherche du sel de Tatintāl[212] en particulier, elles n'aboutissent pas à Awdāghust mais à Ghana[213]. Curieusement, Awdāghust n'est reliée ni aux agglomérations du fleuve Sénégal ni à Awlīl; dans les deux cas, la chose est invraisemblable; elle a une importance particulière dans le premier, si l'on sait qu'al-Bakrī lui-même donne déjà, ailleurs, Sillā comme une concurrente de Ghana dans le commerce de l'or[214]. Quant au trajet qui va d'Awlīl à Nūl, il doit son autonomie à celle de l'informateur (itinéraire n° 6).

Le système de Ghana est beaucoup plus complexe et complet. Il implique que les relations avec cette ville sont très importantes et qu'al-Bakrī a bénéficié de beaucoup de renseignements. Mais une fois encore, la construction se moule sur les informateurs. Au sud, un itinéraire conduit à Ghiyārū. La localisation des noms cités dans notre itinéraire n° 4 oppose les historiens[215]. De même, l'itinéraire n° 5 alimente les controverses: Kūgha est situé pour les uns à l'ouest, pour d'autres beaucoup plus à l'est[216].

207. *Ibid*., p. 340 et suiv.
208. *Ibid*., p. 296 et suiv. Sur cet axe, interprétation géographique complète de S. Daveau (1970), avec carte. Il faut passer par Tāmdūlt pour gagner Sidjilmāsa depuis Awdāghust; al-Bakrī, 1913. S. D. Goitein (1967, p. 212) insiste sur le fait que, la situation étant analysée depuis Le Caire, au XI^e siècle, les caravanes qui viennent d'Afrique occidentale passent par Sidjilmāsa et Ḳayrawān; de même, S. D. Goitein (1973, p. 30, 50 et 151) fournit trois textes des XI^e et XII^e siècles qui montrent que l'on vient d'Occident en passant par Sidjilmāsa.
209. Al-Bakrī, 1913, p. 317. Et, signe fondamental, il donne cette information dans un passage qui date incontestablement du XI^e siècle et n'a pas été fourni par al-Wārraḳ.
210. *Ibid*., p. 303.
211. *Ibid*., p. 338 et suiv.
212. Al-Bakrī est seul à donner ce nom.
213. Al-Bakrī, 1913, p. 322.
214. *Ibid*., p. 324-325.
215. Sur Samakanda (*ibid*., p. 334; le peuple: les Bakam qui sont nus), voir R. Mauny, 1961, p. 126. Le pays de Gharantal, sur cet itinéraire, demeure inconnu (al-Bakrī, 1913, p. 332: ville non musulmane où les musulmans sont bien accueillis).
216. Al-Bakrī, 1913, p. 324 et suiv.; al-Bakrī montre que Kūgha importe des cauris, du sel, du cuivre.



14.12. *Itinéraires d'al-Bakrī; partie occidentale.* [*Source*: J. Devisse.]

La région du Sénégal est décrite dans l'itinéraire n° 3: mais, une fois encore, localisations et identifications de distances sont imprécises. De Ḳalanbu, dernière ville nommée, on gagne le « Sud ». Là résident les Zafḳū, dans lesquels T. Lewicki propose de reconnaître ceux que, plus tard, Yāḳūt nomme les Zāfūn et qu'il situe sur la Kolombine, à l'ouest de l'actuelle Diara, donc à l'est des villes dont parle al-Bakrī[217]. Lewicki pense même qu'au XI^e siècle, ce peuple a joué un rôle important dans le commerce de l'or en direction du nord[218]. Plus « au sud » apparaissent d'autres peuples « païens ». Dans les trois cas des itinéraires 3, 4 et 5 apparaît bien, pour notre connaissance, l'inconvénient à peu près insurmontable que représente, pour le travail critique, l'hétérogénéité des informations de base qu'a utilisées al-Bakrī. Hélas, il n'est ni le premier ni le dernier à agir ainsi et c'est déjà miracle que, sans avoir quitté l'Espagne, il nous ait laissé tant de détails à évaluer et à critiquer; encore faut-il prendre, face à ces sources, la distance critique que leur montage même rend indispensable.

Si l'on quitte Ghana par le faisceau des itinéraires n° 7, on n'évite pas, plus d'une fois encore, de rencontrer de grandes difficultés d'interprétation (on remarque, par exemple, que les villes au nord, à l'est et au sud sont toujours à quatre jours de distance de Ghana). Ce qui est intéressant ici, c'est la trop grande brièveté du trajet — morcelé — de Ghana à Gao (dix-sept jours), comme si l'auteur avait été peu et mal renseigné; il convient également de signaler l'orientation « retour vers le Nord » donnée à la description des trajets vers Wargla et le Djarīd, l'Ifrīḳiya, Ghadāmes et Tripoli. Ici, pas de nom d'informateur direct, mais les témoignages reproduits montrent qu'en effet on circulait sur ces routes[219], et pas seulement du sud au nord, au moins jusqu'à la domination almoravide du trajet occidental. Ce réseau oriental « depuis Ghana » est cohérent de son terminus méridional à la Ḳal^ca des Banū Ḥammād[220] — donc l'information date du XI^e siècle — et à son terminus oriental, à Tripoli[221]; nous avons toute chance de tenir là une information de bonne qualité pour le XI^e siècle, avant les Almoravides. Al-Bakrī fait mention d'un double de l'itinéraire entre Tādmekka et Ghadāmes pour chercher des pierres semi-précieuses, qui, nous le verrons plus loin, a toutes les chances d'être parfaitement repéré[222].

Il se passe d'ailleurs à Tādmekka, à en croire al-Bakrī, quelque chose qui mérite de retenir l'attention. Les dinars dont se servent les habitants, dit al-Bakrī, sont « d'or pur »[223]; et ils ont la particularité d'être « chauves »: ainsi de Slane traduit-il littéralement le mot arabe *ṣulā^c*. Al-Bakrī s'exprime de façon telle qu'on peut sans aucun excès penser qu'il s'agit là de flans préparés

217. T. Lewicki, 1971*a*. Les arguments de T. Lewicki, sont solides.
218. *Ibid*., p. 506.
219. T. Lewicki, 1979, p. 164-166 et J. M. Cuoq, 1975, p. 172.
220. Al-Bakrī, 1913, p. 105 et suiv.
221. Définition de l'espace ifrikiyen tout à fait concordante par al-Bakrī (1913, p. 49).
222. Rien d'étonnant à ce que le faisceau d'informations relatif aux relations vers le nord depuis Gao s'insère dans une notice autonome: voir al-Bakrî, 1913, p. 324 et suiv. Al-Bakrī nomme les spécialistes du commerce à Gao les Buzurghāniyyūn.
223. Al-Bakrī, 1913, p. 339.

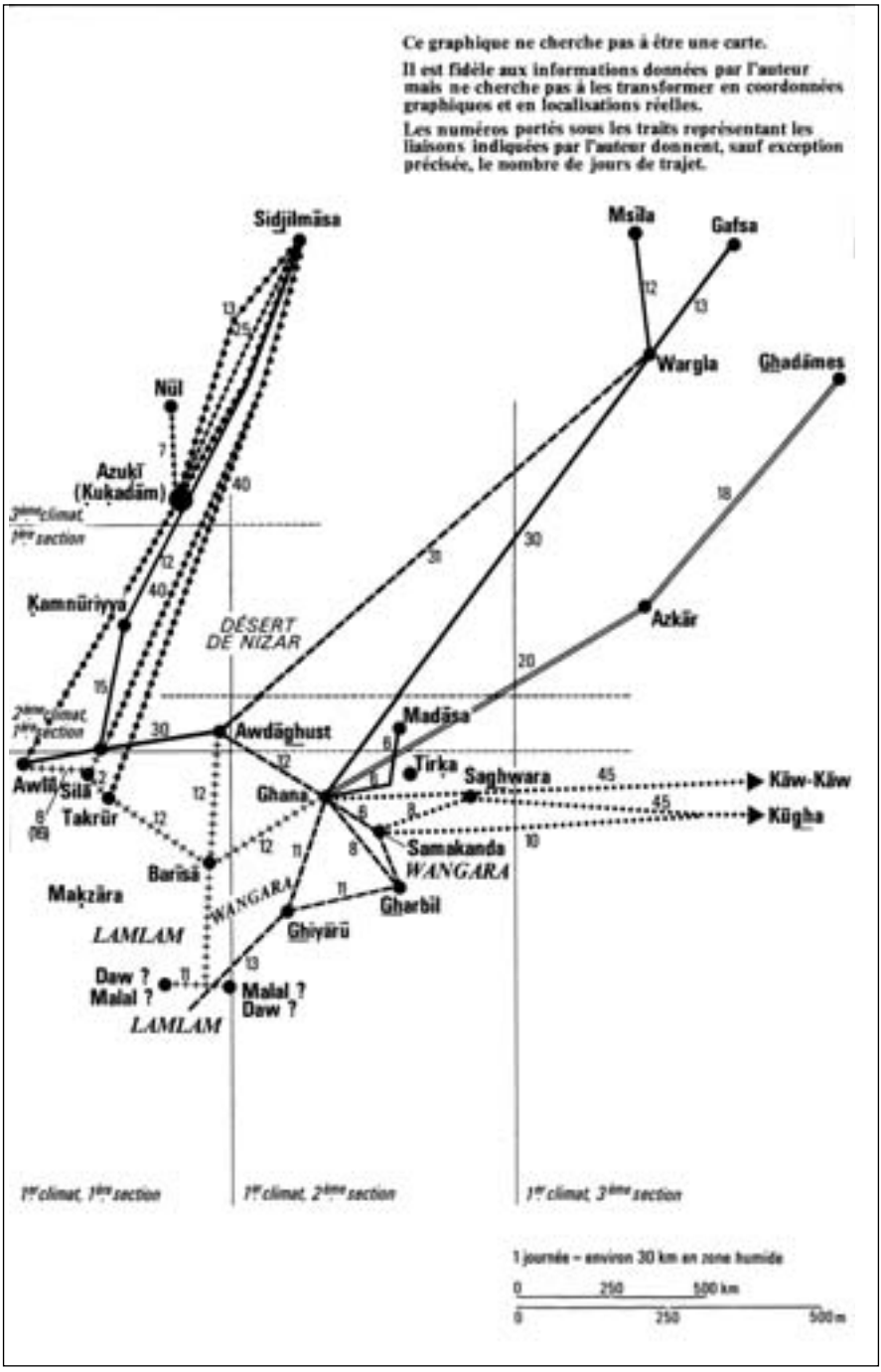
pour l'exportation vers le nord et qui n'ont pas encore reçu d'empreinte; *ṣulāᶜ*, dans ce cas, s'opposerait à *manḳūsh* que nous avons rencontré plus tôt. Il ne s'agit donc pas de frappe monétaire mais de l'étape qui la prépare: les ateliers sont au nord.

Ainsi, et sans diminuer, loin de là, l'intérêt des textes en cause, sommes-nous conduit à une attitude de critique différentielle et sélective, à une plus grande attention à la qualité sémiologique des informations fournies, bref à considérer que ces sources, comme toutes les autres, méritent d'être confrontées aux résultats obtenus par enquêtes orales ou archéologiques. Les méthodes, les motivations, les informations dans le cas d'al-Idrīsī, l'opposent fortement à son prédécesseur[224]. Al-Idrīsī ne se contente pas de décrire, assez empiriquement et en fonction de ses « fiches », un ensemble d'itinéraires non cohérents entre eux. Il a voulu donner un cadre rigide, celui des climats (*iḳlīm*) et de leurs subdivisions, à une description de l'Afrique. S'il indique, comme son prédécesseur, parfois d'après lui, parfois d'après des sources communes, la durée des trajets en journées, il traite tout autrement l'information (fig. 14.13)[225].

Comme précédemment, on peut mentionner très vite les itinéraires orientaux. Le premier et avec de grandes exagérations dans les distances, al-Idrīsī étudie, dans la troisième section du premier climat, un ensemble de liaisons terrestres, du Niger au Nil, qui traverse au passage le Kawār. Il y a là des informations neuves qui demandent une attentive étude critique. La troisième section du deuxième climat est de même consacrée à la description, toujours avec de forts excès dans les distances, de pistes du Sahara central, qui est un débouché au nord par Ghadāmes; ce système paraît beaucoup plus autonome par rapport à l'axe Tādmekka-Wargla que dans les descriptions d'al-Bakrī. La description de la quatrième section du deuxième climat, consacrée au désert nilotique et au Nil, paraît de médiocre intérêt. Ce qui nous frappe donc, c'est, au XIIᵉ siècle, l'attention prêtée aux relations Niger-Nil et Niger-Tchad et le retour à une plus grande autonomie de l'axe « libyen » qui aboutit à Ghadāmes et à la Tripolitaine. Ce seraient là de grandes nouveautés si la recherche future confirmait le bien fondé de ces remarques.

Si l'on revient à la première et à la deuxième section — exceptionnellement à la troisième — des premier, deuxième et troisième climats, les comparaisons avec al-Bakrī deviennent très intéressantes. Le grand axe méridien privilégié par al-Bakrī a disparu. Au nord, Sidjilmāsa a remplacé Tāmdūlt[226]: ce fait est peut-être explicable par le maintien de l'obstacle aux relations que représentent les Barghawāṭa. En allant vers le sud, on évite désormais Awdāghust et même Ghana. La grande nouveauté est que l'on gagne directement les villes du fleuve Sénégal, malgré de grandes difficultés dues à la traversée de la Ḳamnūriyya ou du désert de Nīsar. On gagne ces

224. Sur les méthodes, voir l'importante étude de T. Lewicki, 1966.
225. Voir la figure 14.13.
226. Les sources confirment bien la grande prédominance de Sidjilmāsa au XIᵉ siècle. Voir S. D. Goitein, 1973, p. 30-151.



14.13. *Itinéraires d'al-Idrīsī ; partie occidentale.*
[*Source* : J. Devisse.]

villes sur le fleuve, où l'on trouve de l'or, en une quarantaine de jours. De Sillā ou de Takrūr, il faut quarante jours pour atteindre Sidjilmāsa; de même d'Awlīl à Sidjilmāsa; de même du fleuve Sénégal à Sidjilmāsa, en passant par la Ḳamnūriyya et Azuḳī. Il est vrai qu'une fois — erreur de copiste ou erreur tout court — le passage par Azuḳī est plus long et qu'il nécessite, au total, cinquante-deux jours depuis le Sénégal vers le Nord: on se rapproche des évaluations anciennes d'Ibn Ḥawḳal. Tout se passe donc comme s'il existait désormais un axe allant de Sidjilmāsa au fleuve Sénégal en passant par Azuḳī.

Awdāghust est rejetée par al-Idrīsī, loin vers l'est: à un mois d'Awlīl. Ses relations sont beaucoup moins importantes qu'un siècle ou deux plus tôt. La ville — visiblement de moindre importance économique par rapport aux villes marchandes du Sénégal — garde des liaisons sur lesquelles il faut insister. Awdāghust est, dit al-Idrīsī, à douze jours de Ghana; et aussi de Barīsā, qui donne accès, elle aussi, au commerce du Sud.

Il faut un instant s'interroger sur la transcription de ce nom: Barīsā est une restitution; on peut en proposer d'autres, par exemple Bur.y.sī; et il devient intéressant de noter que graphiquement, peu de choses, en arabe, séparent cette autre transcription de l'Y.r.s.nī qui figure chez al-Bakrī. Il faut du reste noter qu'il en est exactement de même pour Gh.r.n.t.l (al-Bakrī) et pour Gh.rbīl (al-Idrīsī). Un problème se trouve simplifié pour nous, dans la mesure où il est légitime d'assimiler, les deux fois, à des nuances graphiques près, les localités citées par les deux auteurs deux par deux.

Pour al-Idrīsī, Barīsā — ou Bur.y.sī — joue, comme Y.r.s.nī pour al-Bakrī, un rôle important vers le Sud: c'est la pointe avancée du contact avec les « Lamlam » et le Malal. Mais al-Idrīsī est plus précis que son prédécesseur. Barīsā est reliée aussi, toujours en douze jours — on pressent quelque artifice[227] —, au système du fleuve Sénégal, par Takrūr. Barīsā devient ainsi un correspondant de deux systèmes plus septentrionaux, par les villes du fleuve et par Awdāghust et Ghana; al-Bakrī était moins précis s'agissant du rôle joué par Y.r.s.nī[228]. Mais aussi, à prendre les choses du sud au nord, depuis Barīsā, la domination du Takrūr sur la moyenne vallée du Sénégal et sa maîtrise du commerce de l'or prennent un relief neuf et soulignent les modifications d'équilibre survenues en un siècle dans l'organisation des réseaux d'exportation de l'or.

Le système de Ghana, entièrement rejeté dans la deuxième section du premier climat, est à la fois plus confus dans le détail — comme si des informations très contradictoires étaient venues grossir les « fichiers » de préparation — et plus réaliste dans les distances. Mais il faut noter l'inexactitude des données pour les relations vers l'est, jusqu'à Gao et même jusqu'à la

227. Le goût des cartographes arabes pour de telles constructions est connu. Cela doit mettre en situation de défiance critique ou de refus. On peut noter d'autres exemples: Ghana, Ghiyārū et Gharbīl sont en relation sur une base de onze jours, Tīraḳḳā, Samakanda et Ghana, sur une base de six jours. Il y a certainement d'autres exemples à relever et ce sont probablement là des sources d'erreur importantes.

228. Il dit tout de même (J. M. Cuoq, 1975, p. 103): « Du pays de Y.r.s.nā, des *Sūdān ʿadjam* appelés Banu Naghmarata tirent du *tibr* dont ils font commerce. »

boucle du Niger: de Ghana on gagne le Nord-Est — et l'on en vient — vers Wargla en trente jours, sans qu'il soit question de l'étape de Tādmekka, et vers Ghadāmes en trente-huit jours.

Pour al-Idrīsī, toute cette deuxième section du premier climat, y compris les Wanḳāra et les villes de la boucle jusqu'à Tīraḳḳā, se trouve sous la domination de Ghana[229]. On peut donc risquer l'hypothèse qu'il y a maintenant deux grands systèmes concurrents de recherche de l'or. L'un, axé sur les villes du Sénégal, aboutit, par Azuḳī[230], à Sidjilmāsa: il n'est pas besoin de beaucoup d'effort pour voir là le reflet direct de l'emprise almoravide et même de la politique des Almoravides alliés au Takrūr. L'autre, maître des pays du Niger, est dominé par Ghana et plus étroitement lié à Wargla que naguère[231].

Est-ce là une image réelle et durable de ce qui s'est produit depuis le X^e siècle ou la « photographie » éphémère d'un moment? Ne s'agit-il pas tout compte fait d'une géographie plus idéologique qu'économique et à laquelle il serait imprudent de se fier aveuglément[232]?

Les itinéraires d'al-Idrīsī, différents de ceux de son prédécesseur pour toute la zone saharienne et de manière certainement significative, n'apportent pas les éléments neufs et décisifs qu'on attendrait, après deux siècles de relations pour les régions au sud du Sénégal et du Niger. On peut trouver bien des explications à cela, dont la plus probable est que les Noirs laissaient peu circuler les marchands du Nord[233] et que la conversion à l'islam, réelle et ample dans la boucle du Sénégal ou à Gao à la fin du XI^e siècle, était encore vacillante plus au sud. En tout cas il ne faut pas compter sur al-Idrīsī, pas plus d'ailleurs que sur ses prédécesseurs, pour connaître en détail la vie des Noirs au sud des fleuves[234]. Une fois de plus la sémiologie a son importance et il ne faut pas accorder le même crédit aux informations neuves concernant les traversées du Sahara et aux répétitions, même enrichies, pour les régions plus méridionales.

229. Al-Idrīsī note l'opulence de la ville musulmane où vivent de riches commerçants (J. M. Cuoq, 1975, p. 133).

230. On peut s'étonner qu'Asuḳī figure, à juste titre étant donné l'importance prise par cette ville après la conquête almoravide, et que rien ne soit dit, par exemple, de Tabalbala, oasis probablement équipée à cette époque pour les relations avec le Nord (D. Champault, 1969, p. 23 et suiv.). Il est vrai aussi qu'Azuḳī est décrit par al-Idrīsī comme une ville prospère mais petite (J. M. Cuoq, 1975, p. 164).

231. Comparer cette étude des itinéraires avec J. O. Hunwick, C. Meillassoux et J. L. Triaud, 1981.

232. Un exemple incite déjà à la prudence. Il n'existe pas d'appréciation du trajet Sidjilmāsa-Ghana, mais al-Idrīsī (J. M. Cuoq, 1975, p. 129, 149) décrit longuement la Madjāba de Nīsar, que l'on traverse en quatorze jours sans trouver d'eau: c'est un pays où le vent soulève les sables. De même, lorsqu'il décrit Asuḳī, al-Idrīsī (J. M. Cuoq, 1975, p. 164) dit que c'est une étape vers Sillā, Takrūr ou Ghana.

233. Le soin qu'apporte al-Idrīsī, comme d'ailleurs al-Bakrī déjà, à noter quelles sont les villes où les marchands du Nord sont bien reçus laisse à penser que cette information était d'importance capitale.

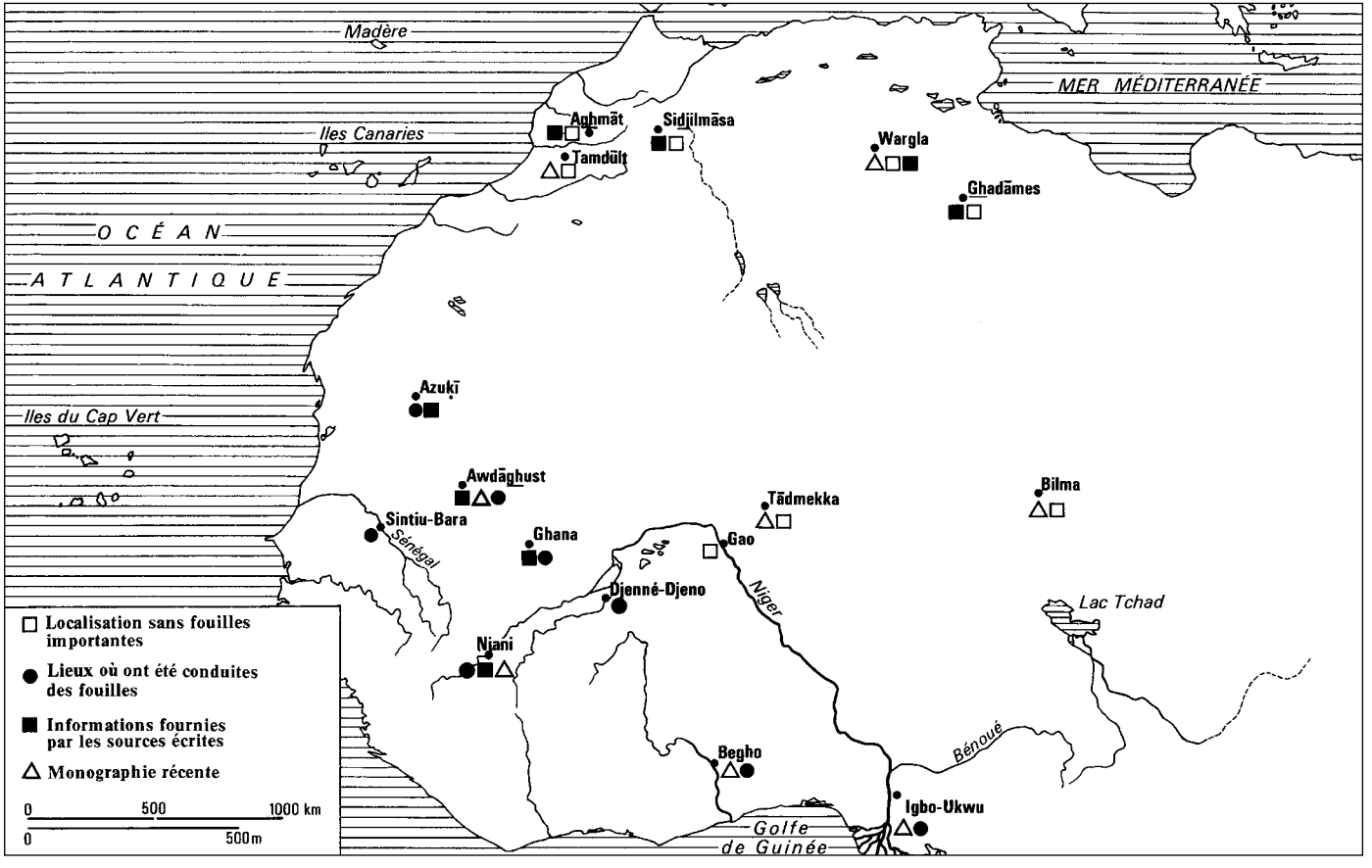
234. Cependant, on le verra plus loin, certaines informations neuves sur les États du Takrūr, par exemple, ont traversé le Sahara. Et même quelques notes nouvelles apparaissent sur les villes encore « païennes » comme Mallal.

La localisation des lieux de l'échange, nous l'avons vu dès le départ, est largement liée à la situation des isohyètes; il faut assez d'eau pour les montures et pour l'ensemble des activités de plusieurs milliers d'hommes. Malheureusement, notre connaissance de l'évolution de l'environnement en zone sahélienne est encore très embryonnaire. Pourtant, l'archéologie fait surgir les questions en masse (fig. 14.14). Nous aimerions tout connaître de Sidjilmāsa; malheureusement, dans l'état actuel des choses, il faut se contenter de sources écrites qui, sur le trafic transsaharien, n'apportent presque rien. Il n'en va pas autrement d'Aghmāt. Tāmdūlt est un peu mieux placé, grâce à B. Rosenberger[235]. T. Lewicki nous a fourni une notice très scientifique sur les relations de Wargla avec toutes les régions de l'Afrique occidentale et centrale[236]; il en ressort que nous ne connaissons pas grand chose de l'activité de la ville avant le XI^e siècle; à cette époque, la ville est en relation avec Sidjilmāsa[237], Tādmekka, Ghana et le « pays de l'or »[238]. Au nord, elle a des contacts commerciaux avec le Djarīd, avec la Ḳalʿa des Banū Ḥammād; probablement aussi Wargla a-t-elle des liens par caravanes avec le Tchad. Nous ne savons, pour le moment, rien de plus sur Ghadāmes que ce qu'en disent les textes et c'est peu de chose[239]. Hélas, le bilan de la recherche archéologique dans la partie septentrionale de l'Afrique est, en matière de relations transsahariennes, aussi peu riche pour les X^e et XI^e siècles que pour les deux siècles précédents.

Les choses ont heureusement meilleure tournure une fois le désert franchi. Pour Azuḳī, nous savons maintenant que le site comporte deux grandes occupations dans le temps: l'une entre le X^e et le XII^e siècle, l'autre entre le XV^e et le XVII^e siècle[240]; les travaux en cours permettent de penser que la capitale almoravide dont parlent les textes va livrer d'intéressantes informations.

Pour Awdāghust, les résultats obtenus mettent en relief l'importance urbaine du site pour les X^e et XI^e siècles. Les activités industrielles y ont commencé dans un cadre non urbain, dès les VIII^e et IX^e siècles. Aux IX^e et X^e siècles, plus ou moins rapidement mais sans modification culturelle fondamentale — la constance de la production de céramique locale l'atteste —, la cité a pris une allure urbaine, avec rues, places, mosquée, appropriation privée de l'espace construit et développement du luxe, au moins dans les sections où vivaient les commerçants venus du Maghreb. Tous les fouilleurs ont noté une cassure dans l'existence de la ville au milieu du XI^e siècle, mais la cité a retrouvé, sur d'autres bases, une vie propre après cette date[241]. Les datations au carbonne 14, les poids de verre retrouvés, l'analyse des objets

235. B. Rosenberger, 1970*a*, p. 79.
236. T. Lewicki, 1976.
237. *Ibid.*, p. 16.
238. *Ibid.*, p. 42-43: au X^e siècle, un ibadite du Djarīd se rend à Ghana et de là à Guyāra (on reconnaît Ghiyārū); il trouve les habitants de ce lieu nus et il meurt dans cette ville (p. 51-52: discussion sur la localisation de Ghiyārū).
239. Travaux en préparation de N. Ghali sur ce sujet à l'Université de Paris I.
240. B. Saison, 1981.
241. Les informations sont rassemblées et développées dans C. Vanacker, 1979: J. Devisse, D. Robert-Chaleix *et al.*, 1983; J. Polet, 1985; D. Robert-Chaleix, à paraître; B. Saison, à paraître.



14.14. *Les lieux du trafic transsaharien, IX^e–XI^e siècles.* [*Source*: J. Devisse.]

importés confirment les datations qui précèdent. Awdāghust a été une ville de plusieurs milliers d'habitants, très active aux Xe et XIe siècles et sans aucun doute affectée par une catastrophe au milieu de ce siècle. Les causes les plus fortes de sa décadence dépassent le cadre chronologique et le terrain actuel de discussion[242].

Les fouilles conduites à Ghana (Kumbi Saleh) ont permis de mesurer, là encore, la longue durée de vie de ce site: sur plus de 7 mètres d'épaisseur s'étagent des occupations qui vont du VIIIe au XVe siècle[243]; une très importante mosquée est peu à peu dégagée et conservée. La capitale royale dont parle al-Bakrī n'a pas encore été retrouvée. Jusqu'à présent, un très petit nombre d'objets importés du Nord a été retrouvé; mais les signes de relations avec Awdāghust sont incontestables.

Sintiu-Bara se trouve dans une zone historique d'intérêt considérable[244] où les traces d'existence ancienne des agglomérations sont découvertes en grand nombre[245]. Les travaux accomplis jusqu'à présent ne permettent pas de rattacher ce site à ceux dont parlent al-Bakrī ou al-Idrīsī. Des vestiges de métallurgie locale remontant aux Ve et VIe siècles y ont été découverts et aussi des traces nombreuses d'une production céramique de belle qualité[246]. Il convient dès lors de ne pas oublier ce que dit al-Idrīsī de Takrūr et de Barīsā où les contacts sont assurés avec les marchands du Nord: nous savons par l'expérience de Tegdaoust ce que cela veut dire, et la découverte de fragments de céramique vernissée à Sintiu-Bara montre que l'attente n'est pas vaine[247].

Niani a une vie brillante pour l'époque suivante; pour celle qui nous intéresse, on n'y note aucune trace certaine de relations avec les circuits transsahariens[248]. Pourtant, le fait que l'agglomération existe bel et bien, qu'elle échange probablement des productions avec des régions voisines, conduit à s'interroger sur son identification éventuelle avec le Mallal dont parle al-Bakrī.

L'enquête menée à Jenné-Jeno, fondée sur une stratigraphie minutieuse et des datations sûres, conduit à des résultats très neufs. Entre 400 et 900, déjà, une ville existe sur ce site proche de l'actuelle Jenné[249]; et elle se développe beaucoup pendant l'époque suivante, de 900 à 1400[250]. Malheureusement, pour le moment, les résultats obtenus, d'importance essentielle pour le commerce régional, ne concernent presque pas les relations transsahariennes.

242. Voir en particulier J. Devisse, D. Robert-Chaleix *et al.*, 1983.
243. D. Robert, S. Robert et B. Saison, 1976. Voir aussi: rapports de fouille annuels déposés à l'Institut mauritanien de la recherche scientifique, et S. Berthier, 983.
244. Voir ci-dessus la description des itinéraires et la carte des sites.
245. B. Chavane, 1980.
246. A. Ravisé et G. Thilmans, 1978, p. 57. Dates au carbone 14: 587 ± 120, 1 050 ± 120. G. Thilmans et A. Ravisé, 1980.
247. G. Thilmans, D. Robert et A. Ravisé, 1978.
248. Ce n'est pas l'avis de W. Filipowiak (1979, p. 189), qui pense à l'arrivée, au Xe siècle, de commerçants arabes introduisant à Niani des constructions en banco et la culture de certains légumes. Nous faisons quelques réserves sur ces interprétations, en particulier sur le lien établi entre l'architecture de banco et l'arrivée de commerçants arabes.
249. S. K. McIntosh et R. J. McIntosh, 1980*b*, p. 190: c'est la phase III de l'occupation du site.
250. C'est la quatrième et dernière phase de vie urbaine en ce lieu (*ibid.*, p. 191-192).

Begho n'a pas encore fourni autant d'indices et permis autant d'hypothèses. Le simple fait, cependant, que les traces les plus anciennes d'activité y remontent au II^e siècle montre que l'on n'échappera plus longtemps à la question de savoir s'il n'existait pas une circulation des biens en zone de savane proche de la forêt beaucoup plus tôt qu'on ne l'a dit jusqu'à présent[251].

C'est à une interrogation comparable que conduisent les résultats, si contestés, des recherches fructueuses et spectaculaires menées à Igbo-Ukwu[252]. T. Shaw, combattu par beaucoup de collègues, s'est posé la question de savoir si, dès le IX^e siècle, n'existaient pas des relations entre cette région si proche du delta du Niger et le monde septentrional.

Toutes les recherches récentes rééquilibrent profondément l'histoire des échanges techniques et commerciaux: on a cessé de faire de l'Afrique de l'Ouest, grâce à elles, une dépendance du Nord par l'intermédiaire des relations transsahariennes. Ramené ici à ses justes proportions chronologiques et quantitatives, le commerce transsaharien n'en garde pas moins un considérable intérêt. Les transformations qu'il a introduites, dans tous les domaines au sud et au nord du désert, pourront être désormais mesurées avec plus de sagesse que naguère.

Les résultats obtenus ici ou là par l'archéologie concernent l'histoire économique et celle des échanges transsahariens, et on regrette amèrement que si peu d'informations soient encore disponibles sur Gao[253], Tādmekka[254], Bilma[255] et même l'Aïr[256]; pour ne plus parler des villes situées au nord du Sahara. Il semble en tout cas que la démonstration soit faite de l'utilité historique des fouilles conduites sur les sites urbains liés aux relations transsahariennes, même indirectement; chacun en tirera les enseignements de son choix.

L'image que nous avons aujourd'hui du commerce transsaharien au XI^e siècle est peu réaliste et probablement schématique à l'excès tant il existe de questions, d'ordre économique surtout, auxquelles aucune réponse n'a encore été apportée; tant aussi les premiers résultats connus des recherches archéologiques révèlent que tout est beaucoup plus complexe et plus divers qu'on ne le pensait naguère dans le domaine des échanges de produits, de techniques et même de modes ou d'influences.

Cependant les sources écrites et l'archéologie permettent dès maintenant de dresser un tableau provisoire des produits qui traversaient le Sahara. Il n'y a malheureusement pas toujours — pas souvent même — coïncidence entre

251. M. Posnansky, 1976. Dans le quartier de Dwinfuor, le travail du fer est attesté dès le II^e siècle.

252. T. Shaw, 1970, 1975*a*; O. Ikime (dir. publ.), 1980; voir les chapitres 16 et 18 ci-après.

253. Malgré les remarquables recherches conduites par C. Flight (Université de Birmingham).

254. T. Lewicki, 1979: peu ou pas d'informations avant le X^e siècle. Dès cette époque, un marchand ibadite envoie, de Tādmekka vers le Djarīd, 16 bourses contenant chacune 500 dinars, soit 8 000 dinars. La ville, pour Lewicki (p. 165-166), serait, à cette époque, aux mains des Zanāta.

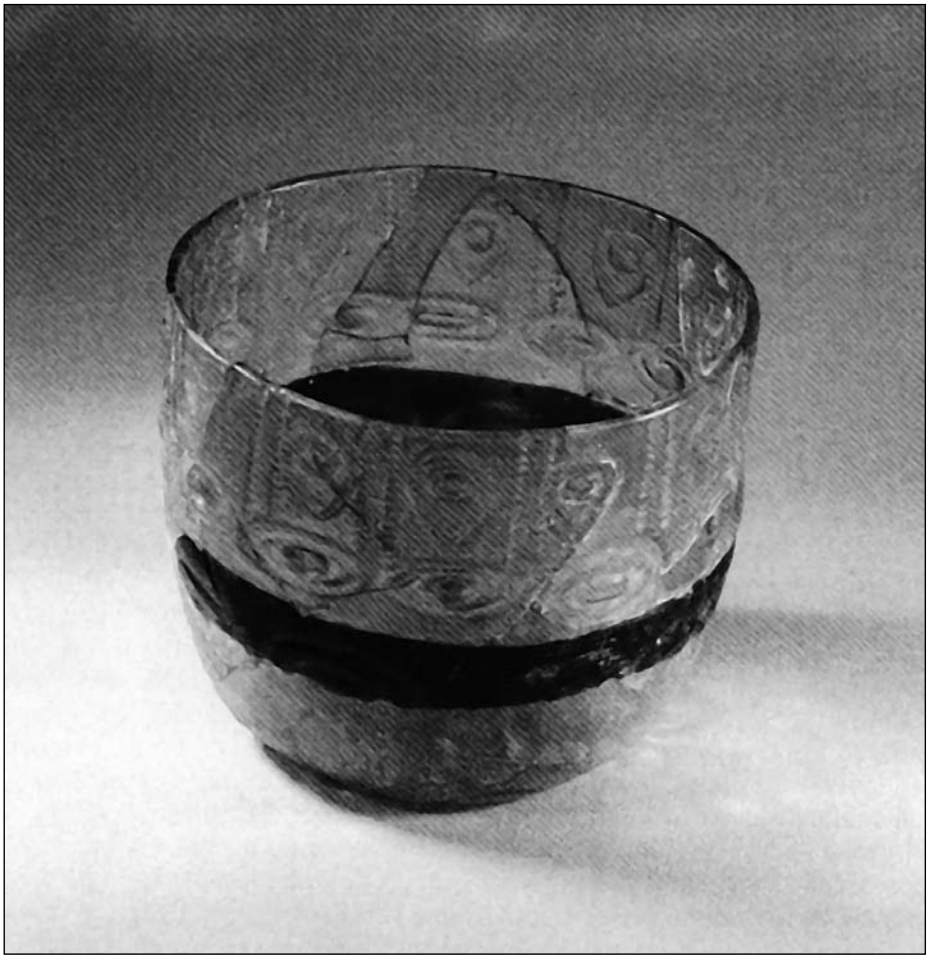
255. L'article souvent cité de D. Lange et S. Berthoud (1977) montre de quel profit serait une recherche archéologique au Kawār.

256. S. Bernus et P. Gouletquer, 1974. Alors que les résultats sont spectaculaires pour la métallurgie ancienne du cuivre.

14.15. *Tegdaoust/Awdāghust : lampe à huile à réservoir décoré d'impressions pivotantes. Céramique à vernis vert. L'exrémité du bec a été restituée.*
[*Source*: IMRS, Nouakchott.]

les informations fournies par les sources arabes — elles reflètent les préoccupations d'exportateurs septentrionaux — et l'archéologie — qui rend compte de l'achat par les consommateurs du Sud. Al-Bakrī explique qu'à Awdāghust on importait, à très fort coût, pour une clientèle d'expatriés venus du Nord, du blé, des dattes, des raisins secs[257] ; l'archéologie n'a rien donné pour le moment qui le confirme. Al-Bakrī ouvre cependant la porte à une recherche importante sur le commerce des dattes, qui paraissent avoir traversé le Sahara très tôt, peut-être même avec la manière de les cultiver. Aucun texte ne parle, pour cette même Awdāghust, d'autres importations de luxe pour une clientèle exigeante — la même qui consommait le blé et les dattes. Les fouilles, elles, parlent. L'importation des objets d'usage semi-luxueux (lampes à huile vernissées) (fig. 14.15) ou luxueux (coupes, vases, brûle-parfums vernissés, verres décorés) s'accroît fortement, tous les points de fouille l'ont montré[258] pour cette période même : il s'agit de la découverte de milliers de témoins d'un trafic de grand prix. Pour le moment, rien de comparable n'a été retrouvé pour la même époque dans les sites plus méridionaux : ni Gao[259], ni Sintiu-Bara[260], ni Niani[261], ni Jenné-Jeno[262] ne se comparent aux richesses de Tegdaoust. Il en est de même pour le verre, importé sous formes très

257. J. M. Cuoq, 1975, p. 83-84. Sur ce trafic, les bénéfices étaient certainement très forts, même si les consommateurs et clients étaient des musulmans comme ceux qui vendaient ces produits rares.
258. C. Vanacker, 1979, p. 155 ; B. Saison, 1979 ; J. Polet, 1980 ; D. Robert, 1980, p. 209 ; accroissement de 17 % au Xe siècle ; J. Devisse, 1982 : 55 % des importations concernent l'époque qui va du IXe au XIe siècle.
259. R. Mauny, 1952.
260. G. Thilmans, D. Robert et A. Ravisé, 1978.
261. W. Filipowiak, 1979.
262. S. K. McIntosh et R. J. McIntosh, 1980*b*.



14.16. *Tegdaoust/Awdāghust : gobelet de verre importé, peut-être d'Ifrīḳiya ou d'Égypte* (*?*) (*restauration : Institut du Verre à Mayence, République fédérale d'Allemagne*).
[*Source*: IMRS, Nouakchott.]

diverses (flacons, vases, coupes, gobelets [fig. 14.16]) pour la même période à Tegdaoust[263] et très rare sur les autres sites travaillés jusqu'à présent; B. Saison a soutenu avec beaucoup de vraisemblance qu'il existait même une importation systématique de débris d'objets de verre, destinés, par refonte locale, à la fabrication de perles, si largement demandées par les élégantes, à côté des autres éléments de parure[264].

263. C. Vanacker, 1979: découvertes d'objets entiers ou reconstituables; voir le chapitre de C. Vanacker, dans J. Devisse, D. Robert-Chaleix *et al*., 1983; J. Devisse, 1982: 42 % des découvertes faites pour le verre concernent la période du IX^e au XI^e siècle.
264. B. Saison, 1979, p. 659 et suiv. De nombreux moules à perles ont été retrouvés au cours des fouilles (par exemple, B. Saison, p. 510).

Il faut certainement, pour avoir une idée complète de ce commerce de luxe transsaharien destiné à satisfaire une clientèle nord-africaine installée au Sahel ajouter au blé, aux dattes, aux raisins secs, aux céramiques, aux verres, l'argent, dont le travail était aussi assuré à Tegdaoust[265] et probablement aussi les pierres précieuses ou semi-précieuses, qui, elles, circulaient au-delà d'Awdāghust. La circulation des pierres précieuses ou semi-précieuses a commencé avant 900; elle s'amplifie ensuite à la mesure des besoins d'un marché de consommation important et les lieux de découverte en disent beaucoup sur ce point.

L'agate, vraie, qui vient de Haute-Égypte est rare[266]. Le cas de l'amazonite est plus important; elle n'est pas retenue par Lewicki dans son catalogue des pierres nommées par les auteurs arabes[267]; cependant l'archéologie, pour les siècles dont nous nous occupons, en fournit des fragments nombreux et de grand intérêt[268]; les seules mines identifiées jusqu'à présent se trouvent très éloignées de l'Afrique occidentale: au nord-est du Tibesti[269] et au Fezzān[270]. Dans les deux cas, l'apport, et en nombre non négligeable, de tels fragments de cette belle roche verte en Afrique occidentale suppose, sous une forme quelconque, un long transfert du Nord-Est vers l'Ouest; un travail très récent nous a, il est vrai, appris qu'il existe de petits gisements d'amazonite en Mauritanie, dans la région de Tidjikdja[271]. Le grenat[272] vient du Maghreb; Lewicki montre qu'il en était importé en Égypte à l'époque fatimide; un grenat de belle taille a été retrouvé à Tegdaoust [273]. Dans le cas de la pierre qu'al-Bakrī appelle *tāsī-n-samt*[274], Lewicki a refusé la traduction que proposait R. Mauny, « agate », et il a eu raison[275], mais sa propre traduction par « cornaline » pose problème elle aussi. Il faut d'abord le souligner pour en finir avec les légendaires importations de cornaline indienne! Il y a de la

265. B. Saison, 1979. Bijoux d'argent: planche VI, p. 595; D. Robert, 1980, p. 209: perle d'argent et, dans le trésor dont il a été question plus haut, bracelet d'argent et trois boucles d'oreille. Il faut rappeler ici que, selon al-Bakrī (1913, p. 319), les chiens de la cour du Ghana portent des colliers d'or et d'argent garnis de grelots fabriqués dans les mêmes métaux.

266. T. Lewicki, 1967*a*, p. 59 et suiv. On en a retrouvé, sans datation ni stratigraphie, dans les tumuli de Killi et d'El-Waladji, au Mali, fouillés par Desplagnes (voir A. M. D. Lebeuf et V. Paques, 1970, p. 14).

267. T. Lewicki, 1967*a*.

268. A. M. D. Lebeuf et V. Paques, 1970, p. 14: objets découverts dans le tumulus de Killi, il est vrai non daté; C. Vanacker, 1979; B. Saison, 1979; J. Polet, 1980, p. 91; D. Robert, 1980, p. 209, en général pour les périodes les plus anciennes de la vie urbaine d'Awdāghust.

269. P. Huard, 1966, p. 381.

270. T. Monod, 1948, p. 151 et suiv.

271. S. Amblard, 1984, p. 216.

272. T. Lewicki, 1967*a*, p. 56-57; *bidjādī* en arabe.

273. TEG 1963, MIV 409. On peut du reste, à la limite, se demander s'il ne s'agit pas d'une autre pierre. Signalée par T. Lewicki (1967*a*, d'après Yāḳūt), une sorte de zircon dont une variété est rouge — c'est un corindon ou une alumine cristallisée —, qui est très dur et que l'on confond parfois avec le rubis. Al-Bakrī, dit Lewicki, signale l'existence d'une mine où cette pierre était abondante, sur la route entre Sidjilmāsa et Aghmāt.

274. J. Devisse, 1970, p. 119, note 2: « une espèce de pierre qui ressemble à l'agate et qui offre parfois un mélange de rouge, de jaune et de blanc ».

275. T. Lewicki, 1967*a*, p. 53-54.

cornaline en abondance dans la moyenne vallée du Nil en particulier[276], il n'est donc pas étonnant que nous en trouvions des traces, pour notre époque, en Afrique occidentale, distance mise à part[277]; cependant, la définition que donne al-Bakrī s'adapte beaucoup mieux à la calcédoine qu'à la cornaline; et l'on trouve, à Tegdaoust, de nombreux échantillons de calcédoine pour la période considérée[278]. Si l'on se souvient que la localisation que propose Lewicki lui-même dans le Hoggar[279] correspond bien à un lieu d'extraction de calcédoine, on peut probablement conclure. A quoi servent ces pierres pour lesquelles le goût est très vif en Afrique de l'Ouest aux X^e et XI^e siècles[280]? B. Saison a, le premier, pour Tegdaoust, apporté les preuves de l'importance du travail de bijouterie, associant métaux, pierres et coquillages[281]. Peut-être enfin faudrait-il mentionner l'importation des cauris, sur l'histoire transsaharienne desquels nous savons encore si peu de choses. Ils apparaissent à Awdāḏhust à peu près aux IX^e et X^e siècles[282] et l'on commence à avoir des traces de leur commercialisation au Nord au XI^e siècle[283].

Bien entendu, s'agissant d'Awdāghust, ces produits importés le sont, répétons-le, pour une clientèle riche venue du Nord; lorsquelle disparaît, après 1100 au plus tard, le luxe disparaît rapidement. De ce point de vue, Awdāghust n'apparaît pas comme un comptoir redistributeur de ces produits importés vers le Sud — ou très exceptionnellement — mais comme le lieu d'échange de haute valeur entre l'or travaillé, les cuirs tannés[284] et décorés, l'ambre venu de la côte atlantique[285], la gomme peut-être[286], et les produits du Nord, dont seul le sel constitue une matière largement réexportable.

L'image de ce commerce, on le voit, devient beaucoup plus complexe au fur et à mesure que nos connaissances s'affinent. On peut dès maintenant

276. S. D. Goitein, 1973, p. 283: en 1046, envoi d'Alexandre à Tunis de deux paquets de cornaline.
277. A. M. D. Lebeuf et V. Paques, 1970, p. 14: abondante à Killi et Waladji, non datés. A Tegdaoust, trouvailles non exceptionnelles: B. Saison, 1979; J. Polet, 1980; D. Robert, 1980; J. Devisse, 1982. A Jenné-Jeno, une perle de cornaline est signalée (S. K. McIntosh et R. J. McIntosh, 1980*b*, p. 190) pour la période qui va de – 400 à – 900.
278. C. Vanacker, 1979: quinze exemplaires; B. Saison, 1979: nombreux exemplaires; J. Polet, 1980, et D. Robert, 1980; J. Devisse, 1982.
279. T. Lewicki, 1967*a*, p. 54: entre In Ouzzal et Timmisao, sur une route secondaire entre Ghadāmes et Tādmekka.
280. J. Devisse, 1970, p. 119, note 1, pleinement confirmée par les recherches archéologiques.
281. B. Saison, 1979, p. 385 et suiv.: perles taillées remarquablement en calcédoine et cornaline, bijoux cylindriques d'amazonite, déchets de taille, etc.
282. C. Vanacker, 1979: plutôt X^e siècle; D. Robert, 1980, p. 209: X^e siècle; J. Devisse, 1981: plutôt IX^e siècle.
283. S. D. Goitein, 1967, p. 154: ils font partie des marchandises qui arrivent couramment dans les ports d'Ifrīḳiya; p. 275: il arrive, en hiver, des cauris au port de Tripoli; le réceptionnaire se plaint que cette marchandise se vende mal à cette saison; p. 373: en 1055-1056, la demi-balle de cauris est vendue depuis Ḳayrawān pour une somme équivalant à 55 dinars.
284. Awdāghust participe certainement à la chasse à l'oryx (les textes le suggèrent et les fouilles l'ont prouvé) et à l'exportation de cuirs, peut-être même des fameux boucliers lamṭa dont parle Ibn Ḥawḳal (1964, p. 91). Voir al-Bakrī, 1913, p. 301.
285. Le trafic avec la côte, attesté par l'importance des coquillages, tel l'*Anadara senilis* ou le *Cymbium*, n'a jamais cessé.
286. Al-Bakrī, 1913, p. 299.

poser une question à laquelle les chercheurs devront être attentifs : existe-t-il ou non, dans l'ensemble des villes du Sahel, une « bourgeoisie » assez riche et de goûts assez comparables à ceux des Maghrébins pour qu'un marché d'appel se crée pour les objets de luxe dont il vient d'être question ? Dans l'instant notre réponse est réservée et plutôt négative pour cette époque. Awdāghust constitue une exception. Cette ville a probablement aussi constitué un pôle important de métallurgie du cuivre. Importatrice de matière première, elle paraît en constituer des alliages assez recherchés et fabriquer des objets de luxe, localement consommés — bijouterie et médailles[287] — ou réexportés : D. Robert pense que d'Awdāghust pouvaient partir vers Ghana les fils de cuivre qui servaient de « monnaie » à Ghana[288].

Les résultats actuellement atteints pour Awdghust le seront, la chose est sûre, pour tous les sites sur lesquels un travail comparable sera effectué à l'avenir. C'est dire combien ne peuvent être que provisoires les conclusions actuelles sur le trafic transsaharien, plus mouvant, plus complexe, plus contradictoire qu'on ne le pensait naguère. A l'autre extrémité du désert, D. Lange et S. Berthoud montraient récemment qu'une même complexité apparaît, pour la même période, dans le commerce du Kawār, exportateur de dattes et de sel vers le sud mais aussi d'alun vers le nord, jusqu'à Wargla[289].

On est dès lors en droit de se demander si ces commerces ne sont pas, sous le couvert du « prestigieux » échange sel-or, variables, changeants, soumis aux modes et aux rapports de force, moins stables que ne le font penser les textes et la fixité des itinéraires. Et aussi s'ils ont réellement modifié, de part et d'autre du Sahara, les genres de vie et les goûts.

Il est temps d'en revenir au commerce de l'or lui-même. Al-Bakrī y fait trois allusions explicites : l'une concerne Awdāghust, les deux autres s'inscrivent dans la description de deux itinéraires totalement séparés des autres (n° 4 et n° 5 de la fig. 14.12). Par le premier, on va de Ghana à Ghiyārū[290] ; on passe, après quatre jours, à Samakanda, puis, après deux jours, à Tāḳa, puis on gagne en un jour un bras du « Nil » que les dromadaires traversent à gué ; de là, on arrive au pays de Gharntīl[291], où les musulmans ne résident pas ; alors qu'ils sont, dit al-Bakrī, installés un peu plus dans l'ouest à Yarasna, où l'on s'arrête. Par le deuxième itinéraire, plus imprécis encore[292], qui va de Ghana à Kūgha, situé au sud-ouest et où se trouvent les plus belles mines (*maʿādin*) d'or. Que penser des « percées vers l'or » de marchands musulmans que laisse supposer le texte d'al-Bakrī et qui conduiraient ces marchands fort avant vers le sud, au contact presque direct des zones de production, poussée apparemment beaucoup plus forte que celle qu'on trouvera chez al-Idrīsī, un

287. C. Vanacker, 1979, p. 110 et suiv. ; B. Saison, 1979.
288. D. Robert, 1980, p. 209, 259, 284.
289. D. Lange et S. Berthoud, 1977, p. 32-35.
290. Graphies de ce nom chez Ibn Ḥawḳal : Gh.r.yū (ou Gh.r.y.wā) ; chez al-Bakrī : Gh.yārū ; et chez al-Idrīsī : Gh.yara. Voir J. M. Cuoq, 1975, p. 101-102.
291. Graphies de ce nom chez al-Bakrī : Gh.r.n.t.l ; chez al-Idrīsī : Gh.rbil ou Gh.rbīl.
292. J. M. Cuoq, 1975, p. 104.

siècle plus tard (fig. 14.17)? Pour ce dernier, les deux grands axes de commercialisation de l'or sont plus clairement organisés.

Le premier met en contact, dans des villes assez septentrionales comme Takrūr et ses dépendances, Barīsā ou Sillā, des commerçants venus du Nord et des marchands noirs qui dépendent du Takrūr et circulent entre les agglomérations que contrôle celui-ci[293]. Ainsi se trouve constitué un système noir — le Takrūr — de contrôle du commerce dans une région où rien de tel n'existait un siècle plus tôt, même si déjà al-Bakrī suggérait que Sillā cherchait alors à rivaliser avec Ghana[294]. Barīsā, pointe méridionale de ce système, à douze jours[295] de Ghana, d'Awdāghust et de Takrūr, se localise assez bien sur le Haut-Sénégal, mais en-dehors des zones de production de l'or.

Si l'on compare les localisations, d'après les indications fournies par les deux auteurs, de Ghiyārū, d'Irasna, de Ghiyārā et de Barīsā, on constate que les informations d'al-Idrīsī ramènent fortement vers le nord les lieux de l'échange de l'or et diminuent, du même coup, le champ de prospection des commerçants musulmans venus du Nord dans le monde noir. Il peut exister beaucoup d'interprétations d'un tel changement. On peut dès maintenant retenir que l'organisation du Takrūr, après 1050 évidemment, a modifié profondément la géographie de la circulation de l'or. Pour apprécier totalement le changement intervenu, il faut ici se souvenir du fait que de Takrūr, vers le nord, on gagne, selon al-Idrīsī, directement Azuḳī et Sidjilmāsa.

Al-Idrīsī décrit ensuite un deuxième système de commercialisation de l'or, dominé par le Ghana[296]. Les points les plus méridionaux de ce système sont Gharbīl et Ghiyārā[297], cette dernière, distante de onze jours de marche de Ghana, se place, à partir de cette indication, sur un arc de cercle qui recoupe le Baule, affluent du Sénégal et le delta intérieur du Niger; il paraît raisonnable de penser plutôt au Baule, en notant du reste — nouveau problème — que cette localisation rapprocherait dangereusement Ghiyārā de Barīsā et, dès lors, les systèmes concurrents du Takrūr et du Ghana. Constatons aussi que Barīsā et Ghiyārā constitueraient les points avancés des deux systèmes vers les champs de production du Galam et du Bambuk[298]. Plus à l'est, les Wangara occupent un vaste pays où l'or abonde. Les dimensions mêmes qu'en donne al-Idrīsī (480 km × 240 km), la distance qu'il indique entre Ghana et le pays des Wangara (huit jours), la localisation qu'il fournit de Tiraḳḳā, ville des Wangara qui dépend de Ghana, le fait que les Wangara exportent leur or vers

293. *Ibid.*, p. 130.

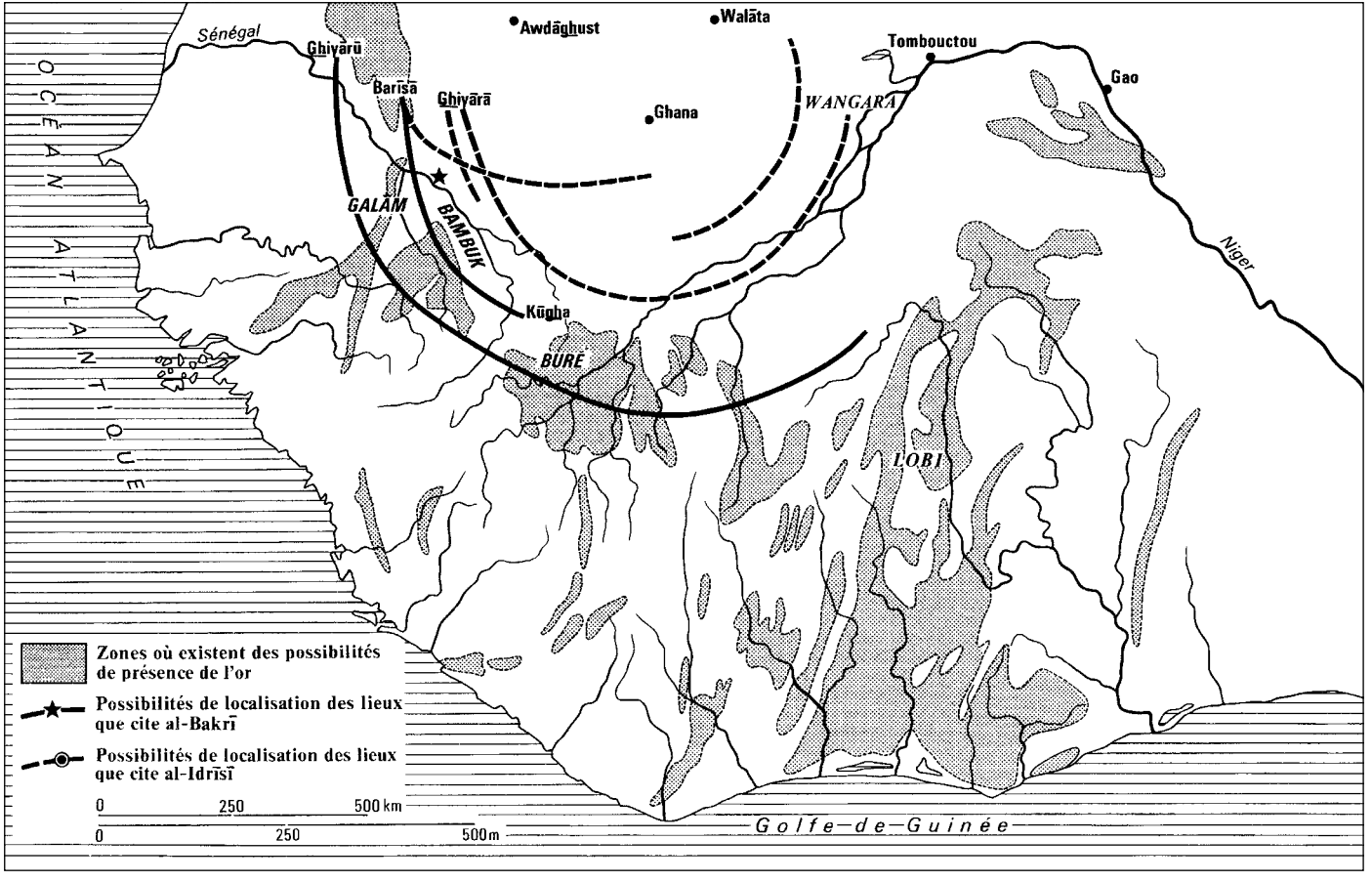
294. *Ibid.*, p. 96: « [Le roi de Silla] a un vaste royaume, très peuplé, il peut presque rivaliser avec celui de Ghana ».

295. Et non point onze jours comme le dit J. M. Cuoq (1975) par erreur, dans ce cas, p. 130.

296. *Ibid.*, p. 137: « L'ensemble des pays que nous venons de signaler est sous la dépendance du souverain du Ghana: [ils] lui procurent tout le nécessaire et lui, en retour, les assure de sa protection ».

297. Rappelons que la première de ces localités est appelée Gh-r.n.t.l. par al-Bakrī et la deuxième Gh.yārū.

298. Il n'est pas sans intérêt de constater que, interprétant les données d'al-Bakrī, J. L. Triaud arrive à des conclusions voisines, pour Gh.iyārū, de celles que nous proposons ici pour l'interprétation d'al-Idrīsī (voir J. O. Hunwick, C. Meillassoux et J. L. Triaud, 1981; voir aussi R. Mauny, 1961, p. 124).



14.17. *Zones de production de l'or en Afrique occidentale.* [*Source*: J. Devisse.]

le Maghreb et Wargla, tout conduit à considérer que cette région correspond exactement au delta intérieur du Niger entre sa pointe sud, proche du Bure et les environs de Tïraḳḳā. Il s'agit d'une définition très extensive du delta intérieur, mais elle correspond bien au texte. Cependant, une fois encore, nous ne sommes pas dans la zone de production de l'or[299].

Un mot encore pour souligner qu'il faut enquêter, beaucoup plus qu'on ne l'a fait jusqu'à présent, sur les marchands noirs dont parlent les sources à partir d'al-Bakrī. On peut discuter la traduction retenue par Cuoq[300] du passage où al-Bakrī parle des commerçants *ʿaǧam* (non arabes): l'important est que ces commerçants, nommés les Banū n.gh.m.ran ou Namghmarāna[301], sont, une fois, assimilés par un copiste[302] aux Wangh.m.rāta, et que ceci ouvre une discussion importante. D'autant plus que, tous les traducteurs sont d'accord sur ce point, ces commerçants vendent de l'or[303]. Bien entendu, il faudra un jour reprendre totalement la question des Wangara[304] de leur localisation et de leur rôle économique. Il faut, enfin, se souvenir du fait que, même non nommés, des commerçants noirs sont signalés par al-Bakrī et al-Idrīsī à Gharbīl, à Ghiyārā, à Barīsā, au Takrūr, à Ghana et à Gao.

Il serait présomptueux de prétendre apporter à ces débats si difficiles des solutions définitives. Tout au plus est-il nécessaire d'attirer encore l'attention sur quelques constatations. Pour l'époque d'Ibn Ḥawḳal, les zones où les Noirs vivent et trouvent de l'or, très indistinctes et lointaines, sont données pour distantes d'un mois de trajet depuis Ghana. Ensuite, on assiste au raccourcissement de cette distance et l'on arrive, avec al-Idrīsī, à une solution qui a les apparences du raisonnable. En même temps, plus on approche de ce raisonnable, plus on a l'impression que les marchands du Nord, informateurs des auteurs que nous utilisons, n'ont pas eu accès directement aux zones de production de l'or, mais ont été en contact avec des commerçants noirs que nous commençons seulement à connaître; encore faut-il tenir compte de l'hypothèse, suggérée par les différences entre les évaluations de distances chez al-Bakrī et chez al-Idrīsī, d'un repli de ces marchands vers le Nord entre le XI^e et le XII^e siècle, au fur et à mesure que s'organisent les réponses des Sūdān, musulmans ou non, aux pressions exercées depuis le X^e siècle sur la zone sahélienne par les marchands venus du Nord. A moins que ne soit plus exacte l'hypothèse opposée: Ibn Ḥawḳal n'a qu'une connaissance extrêmement imprécise du « pays des Noirs », la zone sahélienne une fois franchie; al-Bakrī, mieux informé, exagère encore les distances des marchands au sud; al-Idrīsī est plus près des réalités, qui n'ont pas changé depuis le début et qui

299. Nous nous sentons, dans ce domaine aussi, totalement d'accord avec les conclusions de S. K. McIntosh et R. J. McIntosh, 1981.
300. J. M. Cuoq, 1975, p. 102; al-Bakrī, 1913, p. 333.
301. Je dois ces deux lectures à M. Ghali, d'après les manuscrits connus.
302. Bibliothèque nationale, Paris, ms. 2218, p. 240; information fournie par M. Ghali.
303. M. Ghali propose la traduction suivante: « les Nunghamarāta [ou W.n.gh.m.rāt ou W.n.gh.m.rān], qui sont commerçants [variante: ils sont commerçants], apportent l'or au pays et à ce qui est limitrophe ».
304. Ce nom apparaît pour la première fois avec al-Idrīsī. M. Ghali propose de l'écrire en transcription: Wan.ḳāra.

marquent la ferme volonté des souverains noirs de ne pas laisser libre accès aux mines d'or ni même libre marché à la vente de l'or. Il reste encore trop à travailler pour savoir laquelle de ces deux hypothèses se rapproche le plus de ce qui s'est produit.

Conséquences culturelles de l'augmentation du trafic transsaharien

En matière de goûts et de bases alimentaires, presque rien n'a changé. Le Nord, limité par les possibilités d'exporter au Sud la culture de ses plantes vivrières, le blé et les dattes, et de ses modes alimentaires, exporte vers les « expatriés », marchands installés au sud du désert, à hauts prix, les produits du Nord qu'ils demandent. Les dattes ont connu, dans le domaine des transferts, un plus durable succès que le blé[305].

La zone saharienne vit sans agriculture à l'exception d'un jardinage d'oasis. Elle s'élargit, à en croire al-Idrīsī, parce que le désert progresse, en particulier vers le sud[306]. Dans cette zone, la viande de chameau séchée et découpée, le lait de chamelle, les graminées de cueillette[307] constituent les bases alimentaires de peuples qui ne connaissent pas le pain et économisent l'eau ; la chair des serpents s'y ajoute, dans les régions où ils abondent et où l'eau est encore plus rare, comme la Madjābat de Nīsar[308] ou la région située au nord de Gao[309] ; les sources ne disent presque rien de la chasse, qui doit cependant constituer une autre base alimentaire importante[310].

Intégrée à cette région désertique ou très aride, mais constituant, à cause de sa nappe, une exception locale, Awdāghust voit, au Xe siècle, se superposer deux alimentations « de classe » : celle des riches[311], venus du Nord pour la plupart, qui consomment du blé, des fruits secs ou des fruits cultivés localement (figues et raisins), de la viande de bœuf ou de mouton, abondante et pas très coûteuse ; celle des moins riches, essentiellement des Noirs en l'occurence, qui usent de la durra[312] cultivée localement et transformée

305. J. M. Cuoq, 1975, p. 131 ; selon al-Idrīsī, Sidjilmāsa, le Tuwāt et Wargla sont le plus souvent donnés pour les zones exportatrices.
306. J. M. Cuoq, 1975, p. 146 et suiv.
307. Sur la place de la cueillette, voir R. Mauny, 1961, p. 228 et suiv.
308. J. M. Cuoq, 1975, p. 148-149.
309. Al-Idrīsī, dans J. M. Cuoq, 1975, p. 151-152. Là habitent les Saghāwa (Zaghāwa ?), qui utilisent le lait, le beurre et la viande qu'ils tirent des dromadaires, ont peu de légumes, pas de blé, cultivent un peu de durra (mil).
310. Al-Bakrī (1913, p. 321) n'évoque la chasse que pour les produits exportables qu'elle procure, la peau du *lamṭ* (oryx) et la fourrure du fenec. S. K. McIntosh et R. J. McIntosh ont retrouvé, à Jenné-Jeno, pour l'époque la plus ancienne, les traces de consommation de crocodile, de tortue et d'oiseaux (1980*b*, p. 188). Voir R. Mauny, 1961, p. 257-258.
311. On a déjà eu l'occasion, plus haut, de souligner leur goût du luxe, visible dans la quantité et la qualité des objets importés, dans le luxe de la maison. Un détail, jamais signalé sur d'autres chantiers archéologiques sahéliens, peut achever d'en convaincre : plusieurs bâtons à kohl, destinés au maquillage des yeux, ont été retrouvés à Tegdaoust ; ils sont taillés et sculptés dans un bois imputrescible.
312. J. M. Cuoq, 1975, p. 149. Le produit — durra — dont il est ici question est le petit mil (*pennisetum*), non le sorgho (voir R. Mauny, 1961, p. 238 et suiv.). Le sorgho est plus rare ; la seule attestation archéologique jusqu'à présent concerne Niani (W. Filipowiak, 1979, p. 107), pour les

en pâte ou en galettes qu'enrichit le miel importé du Sud[313]; l'archéologie, une fois de plus, supplée aux textes: nous avons retrouvé des plats à petites alvéoles, d'une dizaine de centimètres de diamètre, qui sont encore utilisés, dans le Sud, pour la cuisson des galettes de mil. Au XII^e siècle, les marchands du Nord partis, probablement, après le raid almoravide, la ville se nourrit pour l'essentiel, à en croire al-Idrīsī[314], de viande de dromadaire séchée, agrémentée épisodiquement de truffes que l'on trouve quelques semaines chaque année dans la région; la ville, dans la mesure où elle subsiste, paraît avoir rejoint le genre de vie alimentaire des pays qui l'environnent.

Lorsque à l'ouest on a traversé le Sénégal et le Niger, lorsqu'à l'est on parvient au Kawār, on entre dans un autre monde quant à l'alimentation. La durra, largement cultivée[315], le riz[316], le poisson frais ou salé[317] ou fumé[318], la viande et le lait des bovins et, plus rarement, des ovins et caprins[319] constituent les bases du bol alimentaire. Rien n'a vraiment changé en trois ou quatre siècles si ce n'est peut-être l'adjonction des dattes aux ressources habituelles; et aussi de la viande séchée de dromadaire. L'héritage, en matière d'alimentation, est ici trop ancien, dans cette zone du mil, trop équilibré par l'usage, trop adapté à l'environnement[320] pour changer. Souvent, aussi, est signalé, dans cette troisième zone alimentaire, l'usage de la bière de mil[321]; il nous semble en avoir retrouvé des traces à Tegdaoust, mais le laboratoire devra le confirmer ou l'infirmer.

Trois domaines alimentaires très distincts, très séparés, et qui le sont demeurés au moins jusqu'au XII^e siècle, malgré les contacts[322]. Il n'est donc guère surprenant que rien de ce qui se passait dans le Nord en matière de techniques agricoles, et qui a beaucoup d'importance[323], n'ait gagné le Sud où les façonnements agricoles, bien adaptés à l'environnement, étaient depuis longtemps stabilisés.

VIII^e et IX^e siècles. Il faut, pour Awdāghust, signaler la relative abondance des « greniers » de conservation des graines découverts à la fouille, mais hélas, toujours vides de toute graine, pour les siècles qui nous intéressent ici. L'abondance du matériel de broyage (moules et broyeurs), pour ces mêmes époques, ne laisse aucun doute sur la consommation des céréales.

313. Sur le miel, voir R. Mauny, 1961, p. 292.

314. J. M. Cuoq, 1975, p. 149.

315. Al-Bakrī, 1913, p. 324-325.

316. S. K. McIntosh et R. J. McIntosh, 1980*b*, p. 188; R. M. A. Bedaux *et al.*, 1978.

317. Al-Idrīsī (J. M. Cuoq, 1975, p. 131): les poissons, abondants, « constituent la nourriture de la plupart des *Sūdān* qui les pêchent et les salent ».

318. Sur la possibilité qu'aient existé des installations de fumage dès le IV^e ou le V^e siècle, voir S. K. McIntosh et R. J. McIntosh, 1980*b*.

319. Curieusement, al-Bakrī note l'absence de chèvres et de moutons à Sillā, sur le Sénégal, alors que les bovins abondent (al-Bakrī, 1913, p. 324-325). Entre 50 et 400, le bœuf et le poisson sont importants dans l'alimentation des habitants de Jenné-Jeno (S. K. McIntosh et R. J. McIntosh, 1980*b*, p. 189), les ovins et caprins n'apparaissent qu'après 900 (p. 191). R. Mauny (1961, p. 280) soulignait déjà que l'introduction du mouton à poils (*Ovis longipes*) semble assez récent au Sahel.

320. S. K. McIntosh et R. J. McIntosh, 1980*b*.

321. Par exemple: al-Idrīsī, dans J. M. Cuoq, 1975, p. 132.

322. L'insistance avec laquelle al-Bakrī, plus encore al-Idrīsī et beaucoup plus tard Ibn Baṭṭūṭa, notent les caractéristiques de l'alimentation des *Sūdān* montre, à elle seule, qu'une frontière est franchie, au Sahel, entre genres d'alimentation.

323. L. Bolens, 1974.

De même l'introduction de certaines techniques et de certains objets n'a pas conduit à leur intégration aux cultures du Sud. On a retrouvé à Tegdaoust des fours capables d'atteindre et probablement de dépasser 1 000 °C[324]; leur morphologie est proche de celle de fours retrouvés à Sabra Manṣūriyya, en Tunisie, d'époque fatimide semble-t-il, et qui étaient liés à la préparation du verre; peut-être étaient-ils en rapport avec la fabrication de perles ou la fusion d'alliages de cuivre; sans doute ont-ils servi pour l'essai, cent fois répété, de production de vernis colorés sur des céramiques. Les fours n'ont pas survécu à la tempête almoravide. On ne les a pas reconstruits après coup; et apparemment, aucun four comparable n'a été fabriqué ailleurs. Il ne s'agit évidemment pas d'incapacité technique, pas davantage dans ce cas que pour la production des céramiques[325]: ces fours ne correspondaient à rien qui fut globalement et définitivement indispensable à la vie des Sahéliens et de leurs voisins du Sud.

L'abondante importation de lampes à huile de grande qualité n'a été suivie que d'une faible imitation locale[326]. Comment s'éclairait-on dans le Sud?

L'arrivée d'objets de céramique tournés et vernissés a eu une influence souvent évidente sur les formes produites localement, encore que des freins techniques très identifiables s'opposent à l'imitation pure et simple des formes tournées en formes modelées et réciproquement. Mais ces objets importés n'ont pas substantiellement modifié la production des poteries locales, millénaire dans ses techniques, ses décors et ses formes. Tout au plus, la demande, considérable, d'une population à forte capacité d'achat a-t-elle surexcité la production là où existaient des colonies de marchands venus du Nord; pour le moment, au vu des tonnes de débris de céramiques retrouvés à Tegdaoust, nous avons tendance à penser qu'un tel coup de fouet a bien été donné aux productions locales; ceci a créé, sûrement, de grands problèmes par rapport au biotope; mais la stabilité des formes, des décors et des techniques montre la stabilité culturelle des Noirs qui produisaient ces céramiques, même pour une clientèle musulmane venue du Nord. A l'imitation près de quelques formes et de quelques décors importés, la zone de production de céramique de l'Afrique noire garde son autonomie par rapport à celle du Nord[327]. Ce n'est pas celui-ci non plus qui a donné au Sud le goût si vif — qui nous vaut aujourd'hui des découvertes de plus en plus étonnantes — pour la fabrication de statuettes anthropomorphes (fig. 14.18) ou animales en terre cuite[328] dans ce domaine; des sites anciens apportent une belle moisson sur

324. C. Vanacker, 1979, p. 124 et suiv.
325. J. Devisse, 1981*a*.
326. B. Saison, 1979, p. 505.
327. Il y a beaucoup à travailler sur les deux zones en question; trop souvent, les chercheurs se hâtent trop de figer leurs raisonnements dans des domaines où les techniques de laboratoire nous font considérablement progresser. Il demeure peu contestable que les formes d'Afrique noire sont locales, que les décors peints, si remarquables à Jenné-Jeno (S. K. McIntosh et R. J. McIntosh, 1980*b*, p. 230, 261, 453) ne sont pas des imitations d'objets venus du Nord, que les coupes tripodes ou quadripodes de Niani ou des Tellem ont probablement des origines connues sur lesquelles il faut travailler. Tout ou à peu près reste à faire dans ce domaine.
328. Nombreuses découvertes à Tegdaoust, à paraître dans les publications. Voir déjà: D. Robert, 1966 et photos jointes à cet article. Voir également S. K. McIntosh et R. J. McIntosh, 1980*b*, figure 14.18 planche IX et p. 189. Des découvertes récentes au Niger incitent à penser que nous ne sommes pas au bout des surprises.

14.18. *Tegdaoust/Awdāghust : un exemple inédit de statuette anthropomorphe* (*vue de profil*) *datant de l'époque préislamique. La coiffure, les yeux et la bouche sont indiqués par l'impression d'une tige creuse. La terre cuite est revêtue d'un engobe ocre.*
[*Source*:© Bernard Nantet.]

laquelle il y a lieu de réfléchir, avant même les somptueuses productions des XIV^e et XV^e siècles.

L'accroissement des relations transsahariennes, la forte demande d'or ou de cuir vers le Nord, la demande plus restreinte de produits du Nord, au Sud, à l'exception du sel, n'ont probablement pas entraîné, jusqu'au VII^e siècle, de profondes modifications dans les modes de vie culturels des peuples du Nord ni du Sud.

On peut estimer aujourd'hui qu'elles ne sont pas non plus responsables de grands transferts essentiels de technologies pour les métaux par exemple, soit que ceux-ci soient très antérieurs, soit que le Sud ait trouvé ses propres voies dans la production des métaux depuis longtemps. Pour le cuivre, travaillé depuis un millénaire au moins au sud du Sahara, lorsque s'accélèrent les relations dont nous nous occupons ici, on sait aussi aujourd'hui par les fouilles qu'entre le VI^e et le VIII^e siècle, on été mises au point, au sud du désert, des techniques de fabrication — moules à la cire perdue, bronzes au plomb[329], soudures — sans qu'on puisse encore dire si ces inventions sont autochtones. Dans trois domaines cependant, des transferts — et pas

329. A. Ravisé et G. Thilmans, 1978. Il y a toute une enquête à conduire sur les bronzes au plomb ; des jalons existent déjà, pour Sintiu-Bara, Tegdaoust, Igbo-Ukwu ; mais le sens éventuel de circulation de cette technique est pour le moment inconnu. Au Néolithique, en Espagne et au Maroc, on a fabriqué aussi des bronzes au plomb, mais on ne peut en tirer un argument diffusionniste décisif.

uniquement du Nord au Sud — ont probablement une profondeur et une « durabilité » réelles.

L'article célèbre de J. Schacht[330] a depuis longtemps montré pour l'architecture ce que les travaux de T. Lewicki révélaient pour les échanges humains et économiques : le poids des modèles ibadites et leur traversée du désert. Il s'agit là de faits qui, bien évidemment, ne concernent pas que l'architecture. Il serait cependant dangereux de conclure de la partie au tout que l'introduction de plans de mosquées signifie l'introduction depuis le Nord de tout art de construire.

On insiste cependant encore souvent sur l'idée née d'une lecture naïve des sources que l'architecture a été introduite comme science au Soudan par le *mansa* Kankū Mūsā après son pèlerinage : c'est confondre la construction de certains monuments, mosquées ou palais, l'urbanisme propre à l'Islam, avec l'art d'aménager les espaces de vie, où commence toute architecture. Longtemps occultée par la prétentieuse architecture de pierre[331] puis celle du parpaing et de la tôle ondulée, l'architecture de terre redevient objet d'attention et d'études sérieuses[332]. Les constructions les plus anciennes de Tegdaoust font une large place à la brique moulée et les murs qu'elle a permis de construire y avaient un ample développement. L'art de construire en banco modelé[333] et probablement en brique[334] est antérieur aux relations transsahariennes intenses. Comment s'en étonner lorsqu'on sait l'importance de l'architecture en brique moulée dans la culture de Nagada et en Nubie antique et médiévale[335] : il y a fort à parier que le continent africain a maîtrisé très tôt cette technique de préparation d'un matériau souple et commode.

L'islamisation, les marchands musulmans ont probablement apporté au sud du désert leurs propres perceptions de la maison, en tout cas l'urbanisme propre à la ville musulmane. La transformation est tout à fait visible à Tegdaoust : rues et maisons fermées apparaissent, en très peu de temps, à la place de plans beaucoup plus simples, à la fin du IXe siècle et au Xe siècle. On peut d'ailleurs se demander si certaines techniques n'ont pas traversé le Sahara du sud au nord… On s'est interrogé, lors des fouilles du palais almoravide de Marrakech, sur la découverte d'un mur de pierre dont les deux parties

330. J. Schacht, 1954. Bien entendu ce travail mériterait d'être revu, mais il a fourni une solide matière à réflexion.

331. Même à ce simple titre, il y a lieu de réviser totalement les idées reçues à propos du rôle de Kankū Mūsā. L'architecture de Tegdaoust et celle de Kumbi Saleh font appel à la pierre et datent des Xe-XIe siècles. Les mosquées retrouvées dans ces deux sites et qui datent d'avant le XIVe siècle sont construites en pierre.

332. L. Prussin, 1981 ; modèle de beau travail dans ce domaine : R. J. McIntosh, 1976.

333. S. K. McIntosh et R. J. McIntosh (1980*b*, p. 189 et suiv.) : entre 50 et 900, les traces de constructions en banco modèle ont été retrouvées. R. M. A. Bedaux *et al.* (1978) : les Tolloy ont construit leurs greniers en colombins d'argile. L. Prussin (1981) pense que la maison ronde construite par colombins modelés selon des techniques proches de celles de la céramique est celle qui convient le mieux aux besoins africains.

334. J. Polet, 1980, p. 330. L'apparition des briques libère les lignes et permet l'apparition des angles. Sur le travail remarquable des briques, voir L. Prussin, 1981 ; R. M. A. Bedaux *et al.*, 1978, p. 113.

335. *Dictionnaire archéologique des techniques*, vol. I, p. 167.

construites étaient séparées par un blocage de terre[336]; nous avons retrouvé, à Tegdaoust, des murs qui présentent quelque parenté avec celui dont il vient d'être question; on peut se demander si les Almoravides n'ont pas utilisé, à Marrakech, une technique saharienne ou sahélienne[337]. La question ne mériterait pas d'être soulevée s'il n'en apparaissait pas immédiatement une seconde: celle de la décoration peinte des murs. A Tegdaoust, pour les X^e et XI^e siècles, une décoration — sans motifs jusqu'à présent — peinte en rouge et blanc est courante; elle est effectuée sur un lit de banco très fin; est-on en droit d'effectuer le rapprochement avec les décors à motifs rouges et blancs découverts à Marrakech ou à Chichāwa et qui sont d'époque almoravide, de s'interroger sur l'origine des décors, si célèbres jusqu'à nos jours, de Walāta[338] ou de Ghadāmes[339]?

Le débat est, de même, très ouvert et depuis longtemps sur la pénétration du tissage et sur celle du coton au sud du Sahara. Bornons-nous à relever ce qui se rapporte à notre période. Que la nudité des Sūdān soit constamment signalée par les textes dérive davantage des structures socio-mentales des rédacteurs que d'une connaissance objective du vêtement des Noirs. Il n'y a pas à s'étonner qu'un certain degré de « non civilisation » soit lié à la nudité et à l'absence des monothéismes. L'archéologie pour le moment ne répond pas avec une clarté décisive. Les fusaïoles sont présentes à Tegdaoust dès les origines, mais elles ne sont abondantes que pour les périodes postérieures au XII^e siècle[340]. Le port des vêtements de coton est probable à Tegdaoust pour la deuxième moitié du XI^e siècle[341]; à peu près au même moment, semble-t-il, correspondent les pollens de cotonnier trouvés à Ogo[342], au Sénégal. Lorsqu'il décrit la zone des villes du Sénégal, al-Bakrī dit qu'à Sillā on utilise comme monnaie de petits pagnes de coton fabriqués à Tirinca où le coton n'est pas très abondant[343].

Si l'on rassemble maintenant les informations qu'apportent les textes, on n'échappe pas à l'idée que le vêtement de coton est encore, aux XI^e et XII^e siècles, un objet de luxe et un signe de classe[344]. Pour R. Bedaux, au contraire, la boucle du Niger serait déjà, à partir du XI^e siècle, un grand foyer

336. J. Meunié et H. Terrasse, 1952, p. 10-11. Ce château de pierre, *Ḳaṣr al-Ḥadj*, a été construit en trois mois (A. Huici-Miranda, 1959*a*).
337. De ce point de vue, les fouilles d'Azuḳī sont d'une grande importance.
338. G. J. Duchemin, 1950.
339. A. M. Ramadan, 1975, p. 135-137.
340. Une enquête consacrée à 155 fusaïoles décorées découvertes à Tegdaoust est intégrée à J. Devisse, D. Robert-Chaleix *et al.*, 1983; cette enquête a été conduite par D. Robert-Chaleix.
341. D. Robert, 1980, p. 209.
342. B. Chavane, 1980, p. 139.
343. Al-Bakrī, 1913, p. 325-326.
344. Al-Idrīsī (J. M. Cuoq, 1975, p. 129): à Sillā et Takrūr, les gens du commun portent de la laine, les gens plus riches du coton; à Gao (al-Idrīsī, dans J. M. Cuoq, 1975, p. 139), les gens du commun sont vêtus de peaux d'animaux, les commerçants portent des vêtements tissés et les nobles (?) des vêtements spéciaux (*izār*); à Azuḳī (al-Idrīsī, dans J. M. Cuoq, 1975, p. 164), on porte des vêtements de laine (*kadawir*; c'est le nom des vêtements des commerçants de Gao). Conclusions essentielles et très différentes de ce qui précède dans R. M. A. Bedaux et R. Bolland, 1980.

d'activité[345]. Ce dossier difficile et important a beaucoup de signification pour l'histoire des relations transsahariennes; il peut signifier, pour la période ici en cause, que les importations de tissus depuis le Nord sont demeurées importantes jusqu'au XII^e siècle; mais le débat est très ouvert[346].

Le troisième dossier est encore plus difficile et plus léger, dans l'état actuel des choses, que les deux précédents. Il s'agit de savoir si la brusque apparition d'une demande d'or n'a pas provoqué le transfert, au sud du Sahara, dès le X^e siècle, d'un système pondéral musulman[347]. La présence de balances capables de pesées de faible ampleur, (fig. 14.19) à Tegdaoust, dès les origines[348], la venue de poids de verre à Tegdaoust, à Gao et Kumbi Saleh[349] et probablement en d'autres lieux, sous d'autres formes[350] conduisent à une réponse prudente mais assez positive: les bases d'un système pondéral, dès le X^e siècle, auraient bien suivi la demande d'or du Nord. Mais de quel système s'agit-il? L'influence fatimide est rendue évidente et éclatante par les poids de verre découverts à Tegdaoust. N'y-a-t-il pas eu d'autres systèmes, ensuite, depuis l'Espagne, dans le monde almoravide[351]?

Quelles ont-été, enfin, les conséquences de l'amélioration des échanges transsahariens pour les États?

Au sud, d'évidence, soit par la conversion à l'islam, soit par la nécessité économique d'une construction d'État, quelque chose a pris corps, avec plus

345. R. M. A. Bedaux et R. Bolland, 1980, p. 15. Il est vrai que leur raisonnement porte sur les XI^e et XII^e siècles et que durant deux siècles, bien des changements se sont vraisemblablement produits.

346. A Jenné-Jeno, pas de traces de coton; les fusaïoles découvertes appartiennent aux dernières étapes de l'évolution du site.

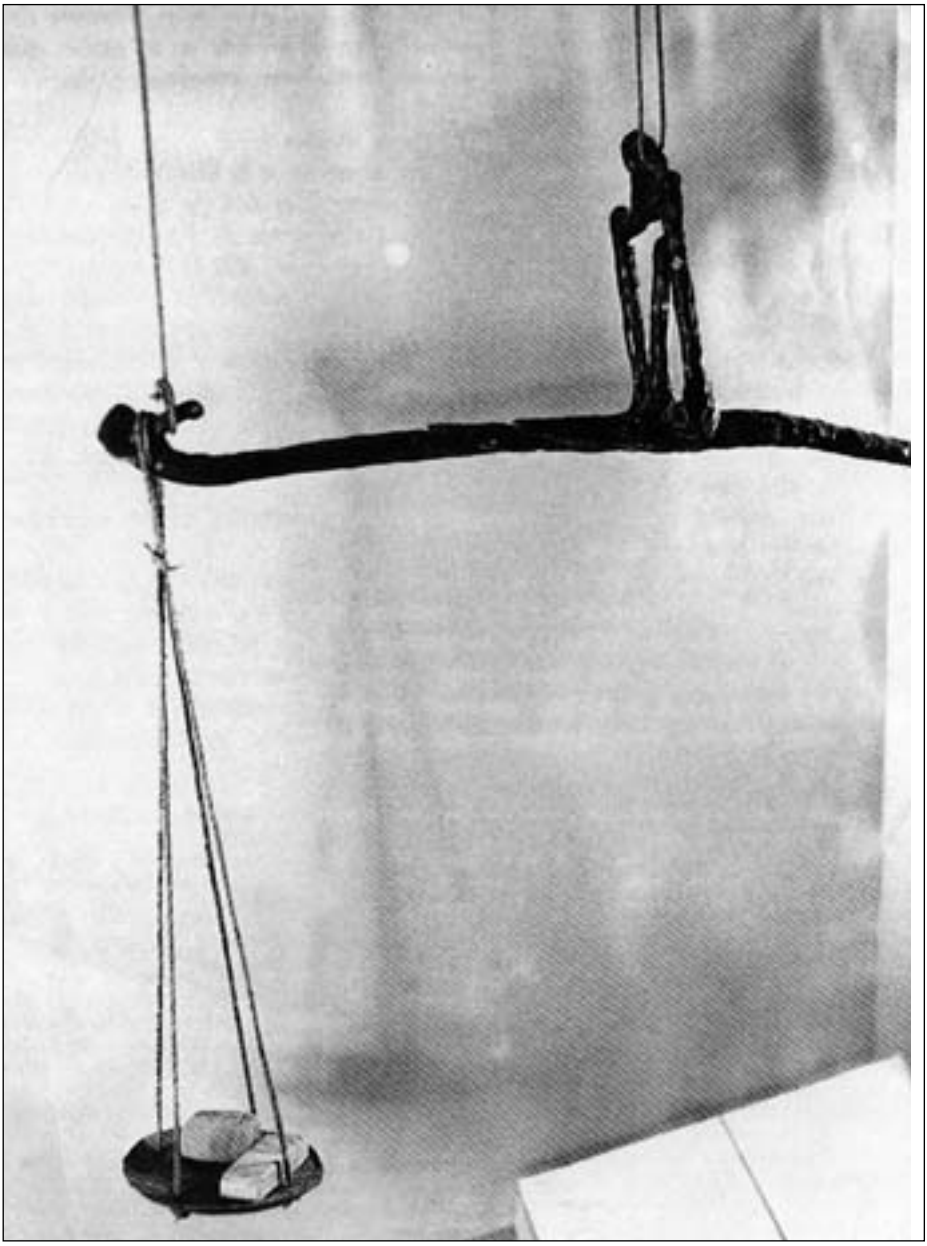
347. On trouvera dans J. Devisse, D. Robert-Chaleix *et al.* (1983) un essai sur ce sujet, rédigé par J. Devisse, à partir d'une étude de A. Launois. Il convient de suivre tout particulièrement les travaux très sérieux de Garrard; voir T. F. Garrard, 1975, 1982.

348. B. Saison, 1979, p. 688.

349. R. Mauny, 1961, p. 415. Premières observations: les poids de Kumbi Saleh ont été trouvés dans la partie du tell archéologique dont nous savons aujourd'hui qu'elle correspond aux XIV^e-XV^e siècles probablement, au plus tôt au XIII^e. Il s'agirait donc de poids plus récents que ceux de Tegdaoust. Leurs poids sont de 0,65 g et 2,43 g pour les deux exemplaires entiers, et vraisemblablement, de 4,10, 6,54, 7,8 g pour les trois autres. Aucun n'est épigraphié. Les poids ont aujourd'hui disparu. Pour Gao, deux exemplaires: 5,77 et 10,12 g environ. Ce sont là des poids très difficiles à classer dans des systèmes connus.

350. R. Mauny, 1961, p. 416: Kumbi Saleh, toujours dans les mêmes conditions stratigraphiques: poids de 14,85 g (pierre), de 14,4 g (cuivre), de 20,42 g (fer), de 20,24 g (fer). Pour Gao: poids de 14,9 g (cuivre) et 9,37 g (cuivre), que R. Mauny attribue au XII^e siècle. Un poids (?) découvert à Jenné-Jeno (S. K. McIntosh et R. J. McIntosh, 1980*b*) et qui pèse environ 7 g, pose beaucoup de problèmes et je serai, pour le moment, assez réservé sur son rattachement au système musulman.

351. La diversité des systèmes musulmans est bien connue, qu'il s'agisse de systèmes faibles liés aux monnaies, ou de systèmes plus forts. Par exemple (S. D. Goitein, 1967), le système de référence de la Geniza du Caire est le suivant: dirham = 3,125 g; raṭl = 450 g; ūḳiyya = 37,5 g; kintār = 45 kg; le système califal espagnol (E. Lévy-Provençal, 1950-1953, vol. 3, p. 143 et suiv.): ūḳiyya = 31,48 g; raṭl = 504 g, ces mesures étant elles-mêmes variables selon la nature des marchandises à peser; le ḳinṭār était, en Espagne, en gros de 50 kg et son quart constituait une arrobe, poids de grande importance; le dirham poids valait ici 3,148 g. Il faut donc, chaque fois que la chose est possible, reconstituer le système auquel se rattachent les poids trouvés. C'est ce que nous avons essayé de faire pour Tegdaoust III, à partir des poids découverts.



14.19. *Tegdaoust/Awdāghust : une des balances découvertes, restaurée par le Musée du fer à Nancy. Fer martelé, fabrication locale* (*date probable : XI^e^–XII^e^ siècles*).
[*Source*: IMRS, Nouakchott.]

de force, au Takrūr, au Ghana, probablement à Gao, peut-être ailleurs, qui renforce les pouvoirs et leur donne relief, force et nouvelle légitimité.

Au nord, l'or a, ce n'est pas douteux, permis la construction d'appareils d'État beaucoup plus forts qu'auparavant. Les Fatimides, les Umayyades, les Almoravides surtout ont tiré de cet or une puissance qui a fondé leur indépendance et leur rayonnement. On peut, plus encore, attribuer à l'enrichissement par l'or de ces dynasties, spécialement de la dernière, au Maroc en particulier, l'épanouissement d'un art exceptionnellement brillant et original. L'Occident musulman a pris, en deux siècles, un visage d'une importance considérable, même pour l'histoire interne du monde musulman.

L'histoire des relations transsahariennes est un bon révélateur, parmi d'autres, des constants renouvellements de la recherche sur l'Afrique. Chaque découverte oblige à recomposer les lignes du tableau. Le cuivre vient bouleverser, en deux décennies, par la Mauritanie et l'Aïr, toute une série de schémas anciens. Qu'en sera-t-il, le jour où l'on s'occupera sérieusement des possibilités d'exportation ancienne de l'étain du Bauchi, le jour où, explorant sérieusement les repères entre Tchad et Nil, on verra qu'on a assurément trop négligé les relations Est-Ouest au profit des relations Nord-Sud.

Aussi nous sommes-nous efforcé d'ouvrir des dossiers, de faire le point, de proposer des directions de recherche et des thèmes de réflexion, non de donner une satisfaisante image arrêtée, « définitive », de cette question. Pour des décennies encore, le film de cette histoire sera à démonter et à remonter régulièrement, en fonction d'une recherche qui n'en est qu'à l'aurore des révélations qu'elle doit apporter. Rien ne peut mieux montrer l'importance de l'archéologie que ce sujet; rien ne peut rendre plus prudent et plus modeste dans l'énoncé des résultats atteints.

CHAPITRE 15

La région du Tchad en tant que carrefour

Dierk Lange
en collaboration avec Bawaro W. Barkindo

Zone de savanes, la région du lac Tchad est habitée dès avant l'ère chrétienne par des peuples pasteurs et agriculteurs. Au nord, là où la savane se transforme lentement en désert, c'est l'élément nomade qui prévaut, bien qu'on y trouve aussi des oasis peuplées par des sédentaires. Au sud, surtout aux abords des fleuves qui se déversent dans le lac Tchad, prédominent les cultures de sédentaires. La désertification du Sahara et l'assèchement progressif du lac Tchad amenèrent des peuples de toutes parts à se rapprocher du lit rétréci de ce dernier. Le rassemblement de ces populations de régions déshéritées, et leurs efforts déployés pour s'adapter à l'évolution du milieu et des conditions matérielles, constituent la toile de fond sur laquelle se déroule l'histoire de la région.

Pour mieux comprendre la signification des faits historiques, il aurait été souhaitable d'indiquer avec précision les changements climatiques survenus durant la période prise en considération. En fait, le climat de la zone sahélienne est particulièrement mal connu durant le Ier millénaire de l'ère chrétienne. Plusieurs indices montrent cependant que dans l'ensemble, les conditions climatiques durant cette période étaient meilleures que celles qui prévalent actuellement. On notera en particulier que les eaux du lac Tchad se déversèrent, entre le IIIe siècle et le début du XIIIe siècle de l'ère chrétienne, de façon presque continuelle dans le Baḥr al-Ghazāl, ce qui suppose un niveau d'eau dépassant la cote de 286 mètres[1]. Se fondant sur des données diverses, J. Maley estime par ailleurs qu'une pulsation humide s'est manifestée au

1. J. Maley, 1981, p. 65, 101. Le niveau actuel du lac Tchad est situé à 282 mètres.

milieu du I^er millénaire de l'ère chrétienne et qu'au XI^e siècle la région sahélienne passa par une phase aride[2]. La zone des contacts entre sédentaires et nomades devait donc s'étendre plus au nord qu'à l'époque actuelle.

Par ailleurs, il n'est pas absolument certain que la région du lac Tchad ait toujours été un carrefour d'échanges et d'interactions fructueuses. Les dates actuellement disponibles pour la diffusion des techniques du fer semblent indiquer que certaines populations de la région sont longtemps restées à l'écart des grands courants d'innovation. A cet égard, le principal clivage semble s'établir entre l'ouest et l'est et non pas entre le nord et le sud. En effet, on sait maintenant qu'au sud de l'Aïr, à Ekne Wan Aparan, la technique de la fabrication du fer fut connue dès -540 ± 90[3], ce qui concorde avec la date de -440 ± 140 avant l'ère chrétienne obtenue à Taruga (culture de Nok) au centre du Nigéria[4]. Dans la région de Termit, entre l'Aïr et le lac Tchad, le fer semble même avoir été travaillé au VII^e siècle avant l'ère chrétienne[5]. Ailleurs, les techniques du fer furent adoptées beaucoup plus tard. A Koro Toro, entre le lac Tchad et le Tibesti, on a découvert les traces d'une culture fondée sur la métallurgie du fer. Appelée haddadienne, d'après le terme arabe désignant le « forgeron », cette culture ne s'est épanouie qu'entre le IV^e et le VIII^e siècle de l'ère chrétienne. La céramique peinte sur les mêmes sites permet d'établir des rapprochements avec deux grandes civilisations de la vallée du Nil, Méroé et la Nubie chrétienne[6]. D'autres données sont disponibles pour la région des abords sud du lac Tchad. D'après des datations relativement incertaines, le fer n'apparaît sur l'important site de Daïma qu'au V^e ou au VI^e siècle de l'ère chrétienne et les techniques de sa fabrication furent adoptées encore plus tard[7]. Ces quelques indications relevant de l'archéologie du fer montrent qu'avant la fondation du Kānem, la région du lac Tchad fut plus marquée par des clivages et des développements inégaux que par des facteurs d'unification.

Un processus de transformations plus rapides et spectaculaires débuta vers le milieu du I^er millénaire de l'ère chrétienne. Il fut déclenché indirectement par l'introduction du chameau à partir soit de l'Afrique du Nord, soit, plus probablement, de la vallée du Nil, et son adoption par les Zaghāwa et les Tubu. En effet, le chameau, beaucoup mieux adapté aux conditions naturelles du Sahara que le cheval, permettait de franchir des longs trajets désertiques sans difficulté, tout en assurant le transport de charges relativement lourdes. Entre le Fezzān et la région du lac Tchad, les conditions naturelles étaient particulièrement favorables à la traversée du Sahara : toute une série de petites oasis et de points d'eau naturels et, à mi-chemin, l'oasis très étendue de Kawār, constituaient le tracé idéal d'une voie caravanière.

2. *Ibid.*, p. 65, 278.
3. D. Grebenart, communication personnelle.
4. B. E. B. Fagg, 1969. Voir aussi R. Tylecote, 1975.
5. G. Quéchon et J. P. Roset, 1974, p. 97.
6. F. Treinen-Claustre, 1978. Voir aussi P. Huard, 1966 ; Y. Coppens, 1969.
7. C. Connah, 1971, p. 57. Procédant à une réévaluation des datations antérieures, le même auteur propose maintenant la date de 50 de l'ère chrétienne pour l'apparition du fer à Daïma (G. Connah. 1981, p. 146-147).

Il existait également une possibilité de commerce avec la vallée du Nil par le Dārfūr et le Kordofān. Mais l'absence de toutes données archéologiques précises sur ces itinéraires ne permet que des hypothèses ; il semblerait que dans un premier temps, le commerce avec la vallée du Nil ait été le plus important. En revanche, l'existence au Fezzān de l'ancien royaume des Garamantes a certainement été un facteur important pour l'organisation du commerce à longue distance[8] ; mais, là encore, l'absence de données sur les oasis méridionales du Fezzān et de Kawār, où l'œil nu perçoit des vestiges de fortifications de date incertaine, réduit à faire des hypothèses[9].

Il semble cependant que, dès le VII^e siècle de l'ère chrétienne, la route du Sahara central ait été fréquentée par des petites caravanes fezzanaises, car ʿUḳba ibn Nāfiʿ, le célèbre conquérant arabe, aurait pu difficilement pénétrer jusqu'au Kawār — comme l'affirment des sources du III^e/IX^e siècle — si le tracé de la route n'avait pas été établi avant lui par des commerçants, soit berbères, soit zaghāwa[10]. L'oasis de Kawār[11] n'était certainement pas le but final de ces voyages : au-delà de cette étape, les commerçants avaient sans doute déjà atteint la région du lac Tchad. A une époque ultérieure, la route centrale devint la plus importante, à la suite de l'établissement d'un commerce régulier entre la région du lac Tchad et la côte méditerranéenne, après les conquêtes islamiques et l'essor des États musulmans, d'abord en Afrique du Nord, et plus tard au Sahara.

Au sud, autour du lac Tchad, un ensemble de facteurs comprenant, outre la pénétration commerciale, l'utilisation d'armes et d'outils de meilleure qualité et l'adoption de nouveaux modes de vie adaptés à l'évolution des circonstances devaient conduire à la fondation et à l'expansion d'un grand ensemble politique, le Kānem-Bornu, dont la puissance unificatrice et la capacité d'innovation pesa sur le destin de l'ensemble de la région jusqu'au début de la période coloniale. Mais avant de fournir plus de détails sur la fondation et la première phase de développement de cet ensemble politique, il convient de dresser un bilan succinct et chronologiquement équilibré des principaux peuples ou, à défaut de connaissances précises, des ensembles linguistiques entre le Moyen-Niger et les montagnes du Dārfūr.

Peuples et langues de la région du Tchad

Des éclairages très instructifs pour l'histoire ancienne de l'Afrique sont fournis par les géographes arabes. Soucieux de recréer une « image du monde »

8. R. C. C. Law, 1967*b*.
9. D. Lange et S. Berthoud, 1977 ; voir aussi H. Ziegert, 1969.
10. Deux auteurs parlent de l'expédition de ʿUḳba ibn Nāfiʿ au Kawār : Ibn ʿAbd al-Ḥakam, 1922, p. 195 et al-Bakrī, 1911, p. 13-14. Le premier écrit avant 257/871 et le second compose son ouvrage en 460/1068, mais se fonde, en partie, sur des sources antérieures. Voir chapitres 9 et 11 de ce volume.
11. Le nom de Kawār est vraisemblablement d'origine berbère et désigne « les Noirs ». Cette signification subsiste en Ḥasaniyya (Mauritanie) où le terme de *kūri* (pluriel : *kowār*) s'applique aux Négro-Africains de statut libre.

(*ṣūrat al-arḍ*) aussi exacte que possible, ces auteurs ont recueilli des données géographiques sur les pays musulmans et sur les terres situées au-delà de la limite de l'Islam. Il faut cependant accueillir leurs informations avec une certaine prudence, puisque la plupart d'entre eux ne s'étaient jamais rendus en Afrique noire et avaient recueilli ces informations auprès de négociants qui n'étaient pas sans préjugés et de pèlerins africains noirs dont beaucoup avaient quitté depuis longtemps leur patrie et qui par conséquent pouvaient ne pas être au courant de ce qui se passait chez eux. Quand ils décrivent des peuples étrangers, les géographes arabes utilisent fréquemment des clichés littéraires et les noms qu'ils donnent sont souvent des termes génériques[12]. Ainsi, nous trouvons invariablement des Zandj en Afrique de l'Est, des Ḥabash en Éthiopie et des Sūdān en Afrique de l'Ouest, sans que la spécificité de ces peuples soit bien établie. A côté des termes généraux, quelques auteurs citent aussi des ethnonymes transmis par des voyageurs, mais, leur identification pose souvent des problèmes. En plus, la localisation de ces entités ethniques dans l'espace reste, d'un auteur à l'autre, très incertaine. Il faut attendre la *Géographie* d'Ibn Sa^cīd, au VII^e/XIII^e siècle, pour trouver des renseignements sur la région du lac Tchad d'une grande précision[13]. Ils n'auront d'équivalent qu'à l'époque moderne.

Avant Ibn Sa^cīd, la plupart des géographes arabes citent à propos du Soudan central (expression utilisée ici comme synonyme de « région du Tchad ») le peuple des Zaghāwa. Jusqu'au IV^e/X^e siècle, les auteurs arabes bien renseignés laissent entendre que les Zaghāwa dominaient sur le Kānem, mais al-Idrīsī, au VI^e/XII^e siècle, fournit des indications qui font apparaître leur caractère purement nomade[14]. Négligeant les leçons des sources antérieures, les auteurs modernes ont souvent minimisé le rôle des Zaghāwa en estimant qu'ils étaient un groupe marginal[15] ou, au contraire, en supposant qu'ils étaient un groupe très vaste, identique aux Tubu actuels[16]. On verra plus loin qu'en fait, les Zaghāwa ont subi des transformations profondes à la suite d'un changement dynastique au Kānem survenu au milieu de la deuxième moitié du V^e/XI^e siècle. L'équilibre ethnique et le rapport entre sédentaires et nomades n'ont pas été les mêmes avant et après l'avènement de la nouvelle dynastie au Kānem.

La principale source interne, le *Dīwan salāṭīn Barnū*, contient une nomenclature ethnique qu'on ne peut pas recouper avec celle des sources externes. Les chroniqueurs de la cour royale ont en effet tenu à indiquer, jusqu'à la fin du VII^e/XIII^e siècle, les noms des groupes ethniques dont étaient issues les reines mères successives. Ainsi, nous savons qu'au IV^e/X^e et au V^e/XI^e siècle, les rois du Kānem épousaient des femmes appartenant aux Tomaghra, aux Kay et aux Tubu[17]. Aujourd'hui, le nom de Tomaghra s'applique à un clan

12. Sur la valeur des sources arabes de cette période, voir Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. I, chap. 5.
13. D. Lange, 1980.
14. Al-Idrīsī, 1866, p. 33-34; traduction, p. 39-41.
15. Voir, par exemple, Y. Urvoy, 1949, p. 16; A. Smith, 1971, p. 168-169.
16. M. J. Tubiana, 1964, p. 18.
17. D. Lange, 1977, p. 27-32; traduction, p. 67-69.

qui existe parmi les Teda, les Kānembu et les Kanuri. Le nom de Kay désigne un clan kanuri, et Tubu est le nom générique que les Kānembu donnent aux Teda-Daza. D'après l'hypothèse la plus vraisemblable, les traditions consignées dans le *Dīwān* évoquent les alliances matrimoniales successives entre les rois du Kānem et les différents groupes nomades dont les premiers rois appréciaient la force guerrière pour asseoir leur pouvoir.

Plus à l'est, entre les Zaghāwa et les Nūba, al-Idrīsī situe les Tādjū dont l'existence, vraisemblablement déjà ancienne, semble avoir échappé aux auteurs antérieurs[18]. D'après les traditions orales recueillies par le voyageur allemand Gustav Nachtigal, les Dādjo — sans doute identiques aux Tādjū — étaient à l'origine de la première formation étatique du Dārfūr[19]. Dans cette région, l'influence nomade était moins perceptible qu'aux alentours du lac Tchad. La distribution actuelle des petites communautés de Dādjo entre le plateau du Wadaï et les monts Nuba, ainsi que leurs traditions d'origine et leur mode de vie sédentaire, indiquent plutôt une origine nilotique. Néanmoins, au VII^{e}/XIII^{e} siècle, ils semblent avoir subi la pression des Zaghāwa qui, après avoir été écartés du pouvoir au Kānem, ont apparemment essayé de reconstituer un ensemble politique au point sud de la grande voie transsaharienne rattachant la région de Dārfūr à l'Égypte[20]. En fait, les Dādjo n'ont pas cédé le pouvoir aux Zaghāwa, mais aux Tundjur, ne résistant à l'assimilation qu'en se repliant dans des zones de refuge. Les Zaghāwa, en revanche, ont pu conserver leur cohésion ethnique, bien que leur zone de parcours ait été considérablement réduite par l'expansion des Teda-Daza (Tubu). Encore aujourd'hui, les Arabes tchado-soudanais reconnaissent l'identité propre des Zaghāwa (qui eux-mêmes s'appellent Beri) et des Gorhan (Daza), alors qu'ils ne subsistent que sous forme de petites communautés résiduelles dont l'unité n'apparaît plus qu'à l'observateur étranger.

Se fondant sur une source de la première moitié du VII^{e}/XIII^{e} siècle, Ibn Saʿīd fournit des indications très précieuses sur la région du lac Tchad. Il ressort en effet de sa *Géographie* qu'à l'époque de Dūnama Dībalāmi (env. 607/1210-646/1248), les Kānembu n'avaient pas encore refoulé les ancêtres des Buduma sur les îles du lac Tchad, et l'on peut supposer que l'habitat des Kotoko s'étendait au-delà des terres argileuses (*firki*) de la plaine alluviale du bas Chari. Situant plusieurs groupes ethniques avec une grande précision, Ibn Saʿīd laisse entendre que la vallée de la Komadugu Yobe était encore occupée par des communautés bede (plus tard assimilées par les Kanuri ou repoussées sur le territoire des Ngizim) et que de l'autre côté du lac Tchad, les Kurī (aujourd'hui assimilés aux Buduma) habitaient encore sur la terre ferme au nord de l'entrée du Baḥr al-Ghazāl. Au sud du lac apparaissent

18. Al-Idrīsī, 1866, p. 13, 40 ; traduction, p. 15, 47.
19. G. Nachtigal, 1879-1881, vol. III, p. 358, traduction anglaise de A. G. B. et H. J. Fisher. Voir G. Nachtigal, 1971-1980, vol. IV, p. 273-274. Voir également Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. IV, chap. 16.
20. Cette voie est connue sous l'expression arabe *ḍarb al-arbaʿīn* (« route des quarante jours »). Elle est décrite par R. S. O'Fahey (1980, p. 139-144) qui signale son importance pour des périodes plus récentes.

les Kotoko sous une appellation qui semble appartenir à la nomenclature kānembu[21]. Dans toutes ces régions, le poids des Kānembu était donc déjà sensible au VII^e/XIII^e siècle et on peut aisément admettre qu'à une période plus ancienne, le domaine de gens parlant des langues de la région du Tchad s'étendait sur une grande partie du Kānem et du Bornu. Il serait cependant trop hardi de considérer que tous les anciens cultivateurs de la région étaient uniquement des locuteurs de langues tchadiques et on aurait tort de faire de l'élevage l'occupation exclusive de tous les locuteurs de langues sahariennes, y compris les protokanuriphones.

Au sud du lac Tchad, dans la région des plaines argileuses du bas Chari, les Kanuri entrèrent en contact avec une civilisation ancienne qui s'est distinguée par un art figuratif remarquable[22]. Nous savons grâce aux fouilles archéologiques menées par G. Connah sur le site de Daïma que les habitants des plaines *firki* pratiquaient une économie mixte durant une première période, située avant l'ère chrétienne, en associant l'agriculture à l'élevage et à la pêche. Commençant au début de l'ère chrétienne, la seconde période serait, d'après l'auteur, caractérisée par l'introduction des techniques du fer. Cette innovation importante avait une incidence directe sur la productivité et sur le processus de sédentarisation : l'intensification des activités agricoles, et notamment la pratique de la culture de décrue, devaient reléguer les autres activités — l'élevage du gros bétail et la pêche — au second plan. L'apparition, durant la seconde période, d'une architecture en pisé montre que les habitants de Daïma avaient adopté un mode de vie sédentaire incompatible avec les nécessités de la transhumance. Durant la troisième période, s'étendant d'environ 700 à environ 1050, les habitants des plaines *firki* commencèrent à vivre dans une plus grande abondance : différents objets du commerce à longue distance font leur apparition pour la première fois et on trouve les traces d'un artisanat de tissage (longtemps avant l'islam). La production d'objets anthropomorphes et zoomorphes semble durant cette période avoir pris un nouvel essor et, pour la première fois, des potiers de Daïma fabriquèrent des jarres de très grande dimension qui, de nos jours, sont considérées par les habitants de la région comme le signe distinctif des « Sao ». Une autre innovation importante a trait aux fortifications. A Daïma, Connah a pu déceler les restes d'un fossé entourant la butte d'habitation et il est possible que sur d'autres buttes d'habitation on se soit protégé par l'édification d'un mur de défense[23]. Il n'est sans doute pas trop osé de voir dans l'apparition d'ouvrages défensifs le premier signe d'une menace extérieure qui, plus tard, pèsera lourdement sur le destin des cultivateurs de la plaine du Chari. Cette menace peut, sans trop de difficultés, être identifiée avec l'expansion des Kānembu.

21. D. Lange, 1980.
22. J. P. Lebeuf et A. M. Detourbet, 1950 ; J. P. Lebeuf et A. Lebeuf, 1977. Les travaux archéologiques de J. P. Lebeuf se signalent malheureusement par l'absence de tout souci de chronologie.
23. L'exposé des séquences chronologiques de la « culture de Daïma » suit de près les développements de G. Connah (1981, p. 99-196).

Après avoir subi durant de longs siècles l'impact politique et culturel du Kānem-Bornu, les habitants actuels des plaintes *firki*, les Kotoko, se servent du terme de *Sao* ou *Soo* pour désigner leurs ancêtres. Étant donné que l'on retrouve le même terme dans toutes les régions où les peuples du Kānem se sont substitués à des populations antérieures, on peut estimer que ce terme appartenait de prime abord à la nomenclature kānembu et qu'il désignait partout les populations autochtones qui ne pouvaient pas résister à l'assimilation[24]. Au sens précis, l'expression « civilisation sao » devrait donc s'appliquer aussi bien à la culture relativement bien connue des ancêtres des Kotoko — ce qui correspond à son emploi consacré aujourd'hui[25] — qu'aux anciennes cultures de la Komadugu Yobe et de la partie méridionale du Baḥr al-Ghazāl. Or rien ne semble rapprocher ces trois entités sur le plan architectural. Seule la parenté linguistique peut conférer un semblant d'unité à ces ensembles disparates.

Néanmoins, pour des périodes plus anciennes, la linguistique comparative fournit quelques repères d'un intérêt non négligeable. Il est aujourd'hui admis que les langues tchadiques constituent une branche de la grande famille afroasiatique (chamito-sémitique). La cohérence de l'ensemble tchadique doit s'expliquer sans doute par une longue évolution des protolangues dans un environnement géographique favorable aux contacts linguistiques et aux échanges. On peut estimer que les conditions étaient optimales dans diverses régions méridionales du Sahara central quand celles-ci étaient suffisamment arrosées durant les périodes humides. Au début du IIIe millénaire avant l'ère chrétienne, les conditions de vie commencèrent à se détériorer rapidement et il est possible que les prototchadophones furent dès cette époque contraints à se replier dans des régions plus méridionales. Mais il n'est pas non plus exclu que l'abandon du Ténéré et des régions voisines par ces populations date d'une période plus récente. Entrant en contact avec des groupes négro-africains, elles devaient progressivement perdre leurs caractéristiques soudano-méditerranéennes. Aujourd'hui, on trouve les différents groupes parlant des langues tchadiques implantés dans des zones de refuge entre le Niger et le plateau du Wadaï. Parmi ces groupes, seuls les Hawsa ont développé un nouveau dynamisme conduisant à la réexpansion de leur langue. Mais l'histoire du « décollage économique » des cités-États hawsa appartient à une période ultérieure[26].

La deuxième grande famille linguistique de la région du Tchad est le nilo-saharien. Contrairement à l'afro-asiatique, les langues de cette famille ne dépassent pas le domaine négro-africain. La langue la plus occidentale de ce groupe est le songhay qu'on parle tout le long du fleuve Niger de Jenné à Gaya. Mais il existe aussi, plus au nord, de petits groupes de cultivateurs d'oasis (soudanais) et quelques groupements de nomades chameliers

24. Dans la région de Daïma, les Kotoko ont adopté le kanuri depuis quelques générations seulement.

25. On notera que Connah, distinguant nettement entre les cultures des plaines *firki* et celles de la vallée de la Komadugu Yobe, n'emploie plus le terme de « Sao » pour désigner une culture archéologique précise.

26. Voir Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. IV, chap. 11.

15.1. *Objets en bronze provenant des fouilles de Houlouf* (*Nord-Cameroun*).
[*Source*: A. Holl.]

15.2. *Jarre à pré-présentation humaine provenant de Houlouf* (*Nord-Cameroun*).
[*Source*: A. Holl.]

15.3. *La butte de Deguesse, dans l'extrême nord du Cameroun.*
[*Source*: A. Holl.]

(d'origine berbère) qui utilisent différentes formes dialectales du songhay[27]. Le second sous-groupe du nilo-saharien est constitué par le saharien (zaghāwa, teda-daza et kānembu-kanuri)[28]. Aujourd'hui, le songhay n'est plus en contact avec aucune langue saharienne, mais les nombreuses formes lexicales communes aux deux ensembles linguistiques laissent supposer que des pasteurs soudanais (et vraisemblablement aussi des agriculteurs) parlant des langues nilo-sahariennes aient occupé une grande partie de la région entre la boucle du Niger et les montagnes de l'Ennedi. La continuité géographique de ce peuplement a dû être rompue par l'effet conjoint de la désertification du Sahara et de la poussée des Libyco-Berbères lors des derniers siècles avant l'ère chrétienne[29]. A l'ouest, les populations parlant le proto-songhay seront à l'origine de la fondation de Kāw-Kāw (Gao), tandis que dans la région du lac Tchad, les groupes parlant le proto-saharien imposeront leur domination sur le Kānem. La différenciation linguistique, relativement faible, à l'intérieur

27. R. Nicolaï, 1979.
28. La classification linguistique suivie ici est celle de J. H. Greenberg, 1963*b*. P. F. Lacroix (1969) a contesté l'inclusion du songhay dans la famille nilo-saharienne, mais R. Nicolaï a montré (étude à paraître) que la parenté entre le songhay et le saharien est encore plus étroite que ne le pensait J. Greenberg.
29. D'après P. J. Munson (1980, p. 462), la région du Dhār Tishīt (Mauritanie) fut envahie par des guerriers libyco-berbères au VII[e] siècle avant l'ère chrétienne. L'arrivée des Libyco-Berbères dans l'Aïr est attestée dès + 730 ± 40 (site d'Iwalen au sud du mont Grebun) (J. P. Roset, communication personnelle).

du groupe saharien, peut s'expliquer sans trop de difficultés par l'histoire ultérieure du Kānem, et en particulier, par l'évolution des rapports entre le pouvoir central et les différents groupes de « nomades noirs » du Sahara[30].

Le royaume des Zaghāwa

La première mention du nom de Kānem dans les sources écrites est due à al-Yaʿḳūbī qui écrit en 258/872. Cet auteur nous apprend qu'à son époque le Kānem était sous la domination d'un peuple du nom de Zaghāwa[31]. Le même peuple est aussi mentionné par Ibn Ḳutayba (mort en 276/889), qui se fonde sur un renseignement remontant au début du II^e/VIII^e siècle[32]. A la fin du IV^e/X^e siècle, un autre auteur arabe, al-Muhallabī, nous fournit de nombreuses informations sur le roi des Zaghāwa, dont il ressort, parmi d'autres, que son royaume correspondait à celui du Kānem[33]. La domination des Zaghāwa sur le Kānem ne prend fin que vers 468/1075 lorsqu'une nouvelle dynastie, celle des Sefūwa, prend le pouvoir dans le cadre du même État et refoule les Zaghāwa vers l'est, dans une région où nous les trouvons encore de nos jours[34].

Mais quel était le rôle exact des Zaghāwa dans la fondation du Kānem ? Al-Yaʿḳūbī prétend que les différents peuples de l'Afrique de l'Ouest dont il avait connaissance ont « pris possession de leurs royaumes » à la suite d'une longue migration d'est en ouest : « Le premier de leurs royaumes est celui des Zaghāwa. Ils se sont établis en un lieu appelé Kānem. Leurs habitations sont des huttes en roseaux et ils ne possèdent pas de villes. Leur roi s'appelle Kākura. Parmi les Zaghāwa, il y a une espèce appelée Ḥawḍīn. Ils ont un roi zaghāwa[35]. »

D'après le contenu explicite du texte, les Zaghāwa auraient donc été les premiers habitants du Kānem, ce qui, *a priori*, paraît tout à fait invraisemblable. La mention d'une espèce particulière de Zaghāwa, les Ḥawḍīn[36] semble au contraire indiquer que les Zaghāwa n'étaient nullement un peuple homogène.

Il est en revanche très probable qu'une aristocratie dominante — de laquelle était issu à la fois le roi de Kānem et celui des Ḥawḍīn — avait donné son nom à l'ensemble des populations dans les deux pays.

Al-Muhallabī, un siècle plus tard, fournit la précision importante que les Zaghāwa (au sens large) étaient composés de nombreux peuples. Sans parler de l'aristocratie dominante (les « vrais » Zaghāwa), il insiste beaucoup sur la

30. L'expression est de J. Chapelle, 1957. Sur l'évolution des rapports entre le Kānem et les groupes nomades, on trouvera des indications plus précises dans Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. IV, chap. 10. En plus, on pourra consulter les articles suivants, contenant quelques interprétations plus récentes : D. Lange, 1978, 1982*a*.
31. Al-Yaʿḳūbī, 1883, vol. 1, p. 219-220 ; J. M. Cuoq, 1975, p. 52.
32. Ibn Ḳutayba, 1850, p. 14 ; J. M. Cuoq, 1975, p. 41.
33. Al-Muhallabī, dans Yāḳūt, 1866-1873, vol. 2, p. 932 ; J. M. Cuoq, 1975, p. 79.
34. D. Lange, 1977, p. 124-129. Sur les Zaghāwa d'aujourd'hui, voir M. J. Tubiana, 1964.
35. Al-Yaʿḳūbī, 1883, p. 219-220 ; J. M. Cuoq, 1975, p. 52.
36. Il n'est pas exclu que ce nom désigne le peuple des Hawsa, comme le pensent aussi d'autres auteurs modernes.

toute-puissance de leur roi : « [Les Zaghāwa] vénèrent leur roi et l'adorent à la place de Dieu le Très-Haut. Ils s'imaginent qu'il ne prend aucune nourriture. Ses serviteurs la lui apportent secrètement dans ses maisons ; on ne sait pas d'où elle provient. S'il arrive à un de ses sujets de rencontrer le chameau qui porte les provisions, on le tue immédiatement sur place […]. Son emprise sur ses sujets étant absolue, il réduit en esclavage qui il veut […]. La religion [des Zaghāwa] consiste dans l'adoration de leurs rois : ils croient que c'est eux qui font vivre et mourir, qui apportent la maladie et qui donnent la santé[37]. »

La grande puissance du roi des Zaghāwa, déjà perceptible dans le passage beaucoup plus succinct d'al-Yaʿḳūbī et le rituel royal très élaboré décrit par al-Muhallabī, doivent être la résultante d'un nombre considérable de facteurs, comme nous l'avons signalé plus haut. D'autre part, il est également invraisemblable que la fondation du Kānem soit le résultat d'une invasion massive de migrations diverses, comme l'ont imaginé certains auteurs. L'hypothèse la plus plausible consisterait à supposer qu'un petit groupe, au moyen d'un conflit violent, a déclenché le processus d'édification d'un État dans une région où les techniques du fer étaient connues depuis le IVe siècle de l'ère chrétienne (culture haddadienne) et où la possession de chevaux n'était pas seulement la marque d'un très haut prestige, mais aussi la garantie d'une combativité supérieure. Disposant sans doute d'armes en fer et tirant profit des échanges encore rudimentaires avec le monde extérieur, ce groupe — les Zaghāwa, sans aucun doute — s'est progressivement imposé aux populations de pasteurs et d'agriculteurs habitant la région située au sud-est du Kawār, entre le lac Tchad et le Baḥr al-Ghazāl[38], région qui sera appelée plus tard le Kānem. Il est probable que l'aristocratie dominante des Zaghāwa, elle, ne s'est constituée qu'ensuite, encore que, d'après cette hypothèse, les Zaghāwa puissent n'avoir pas eu, dans leur ensemble, une identité ethnique distincte des principaux groupes d'agriculteurs et de pasteurs sur lesquels s'étendait leur domination de prime abord. Ce n'est pas dans une phase ultérieure déjà très avancée, semble-t-il, à l'époque d'al-Muhallabī, que divers groupes ethniques ont été intégrés dans le cadre d'une même structure étatique.

Al-Idrīsī, au milieu du VIe/XIIe siècle, distinguera entre le royaume des Zaghāwa et celui du Kānem ; c'est son témoignage qui a induit beaucoup d'historiens en erreur en ce qui concerne le rôle des Zaghāwa dans la région du lac Tchad. En réalité, il ressort clairement de l'ensemble des indications rapportées par al-Idrīsī sur le Soudan central qu'il juxtapose des informations ayant trait à deux périodes différentes de l'histoire du Kānem : l'époque de la domination des Zaghāwa et l'époque des Sēfuwa. Au lieu de mettre ces informations en perspective historique, l'auteur les projette sur le plan géographique[39]. Ibn Saʿīd, au VIIe/XIIIe siècle, situe les Zaghāwa à l'est du Kānem, dans le voisinage des Dādjo — où ils vivent encore de nos jours — et précise que la majorité d'entre eux était à cette époque sous la domination

37. Al-Muhallabī, dans Yāḳūt, 1866-1873, vol. 2, p. 932 ; J. M. Cuoq, 1975, p. 79.
38. Il s'agit ici du déversoir du lac Tchad, à ne pas confondre avec l'affluent du Nil Blanc portant le même nom.
39. Al-Idrīsī, 1866, p. 12-15 et 33-34 ; J. M. Cuoq, 1975, p. 141-151.

du roi du Kānem[40]. A partir de l'ensemble de ces éléments, il apparaît en définitive plus facile d'expliquer l'origine des Zaghāwa par la naissance et la croissance de l'État du Kānem que de postuler l'antériorité d'un groupe ethnique des Zaghāwa, homogène et distinct de tous les autres groupes de la région, qui, par une conquête massive des populations autochtones, aurait provoqué la fondation du plus grand et du plus ancien État entre le Nil et le Niger.

On peut encore faire un pas de plus : s'il est vrai que l'histoire du Kānem et celle des Zaghāwa forment jusqu'au V^e/XI^e siècle une unité indissociable, on peut en inférer que la première mention des Zaghāwa, due à Wahb b. Munabbih, indique déjà l'existence d'un État du Kānem. Wahb b. Munabbih était un des célèbres traditionnalistes du Yémen à l'époque umayyade (mort vers 112/730). Son témoignage a été rapporté par Ibn Ḳutayba (213/828-276/889). A part les Zaghāwa, le texte fait encore mention des Nūba, des Zandj, des Fezzān, des Ḥabash, des coptes et des Berbères[41]. On remarquera surtout que, d'après ce témoignage ancien, les Zaghāwa se distinguent à la fois des Fezzān (successeurs des Garamantes) et des Berbères. Les Zaghāwa sont de nouveau mentionnés au début du III^e/IX^e siècle par le grand géographe al-Khuwārizmī (mort vers 231/846), qui les place sur sa carte à la fois au sud du Fezzān et au sud du royaume nubien de ʿAlwa[42]. Un demi-siècle plus tard, al-Yaʿḳūbī situe, comme on l'a vu, le royaume des Zaghwa au Kānem. Si, après lui, al-Muhallabī n'avait pas décrit le royaume des Zaghāwa avec force détails, sans parler du Kānem, on aurait pu être tenté de voir dans l'occurrence du nom du Kānem sous la plume d'al-Yaʿḳūbī l'indice que les habitants de cette région avaient franchi une étape importante dans le processus général de sédentarisation. En réalité, tout fait penser que la notion de Zaghāwa et celle de Kānem recouvrent une seule et même réalité historique : la première mention des Zaghāwa, remontant au début du II^e/VIII^e siècle, semble bien indiquer que le grand État au débouché sud de l'axe du Sahara central existait déjà à cette époque. S'il est vrai, d'autre part, qu'au VII^e/XIII^e siècle, les traditionnalistes autochtones du Kānem avaient des connaissances très étendues quant aux généalogies royales et qu'on trouve la trace de ces connaissances dans le *Dīwān* et dans les indications transmises par al-Maḳrīzī au début du IX^e/XV^e siècle, on peut même situer le début de l'État du Kānem à une époque légèrement antérieure à l'hégire[43]. L'expédition de ʿUḳba ibn Nāfiʿ, au début de la conquête arabe, vers le Kawār est révélatrice de l'importance des échanges nord-sud dans cette région. Le régulateur de ces échanges était sans doute un État soudanais hors de portée pour les Arabes.

Se fondant pour l'essentiel sur des traditions orales, certains auteurs ont considéré les Sao comme les habitants autochtones du Kānem qui auraient de longue date subi les pressions des peuples nomadisant dans des zones

40. Ibn Saʿīd, 1970, p. 96 ; J. M. Cuoq, 1975, p. 211.
41. Ibn Ḳutayba, 1850, p. 12-13 ; J. M. Cuoq, 1975, p. 41.
42. Al-Khuwārizmī, 1926, p. 6 ; J. M. Cuoq, 1975, p. 44.
43. D. Lange, 1977, p. 141-143.

plus septentrionales[44]. Sédentaires et vivant dans des communautés villageoises — voire des petites villes fortifiées —, ils auraient été organisés depuis des périodes anciennes en chefferies. Après leur conquête par les nomades zaghāwa, ces derniers leur auraient emprunté les formes d'organisation politique permettant de constituer un État à grande échelle.

En fait, aucun des présupposés de cette théorie de la fondation du Kānem ne peut s'appuyer sur des bases solides: ni le clivage fondamental entre nomades et sédentaires, ni la distinction entre autochtones et étrangers, ni surtout le postulat de l'existence ancienne d'une population (ou civilisation) sao ne sont admissibles. Dans les sources écrites, les Sao apparaissent pour la première fois au milieu du VIIIe/XIVe siècle (*Dīwān*)[45] et ils sont mentionnés par différents auteurs du Xe/XVIe siècle: à cette époque, le terme de Sao s'applique à un ensemble de populations établies à l'est et au sud-est du lac Tchad et parlant des langues tchadiques. Ce n'est qu'au cours de leur longue résistance à l'expansion du Kānem-Bornu que ces populations ont développé des formes d'organisation politique et sociale qui devaient leur conférer leur caractère distinct. Attribuer aux autochtones du Kānem ancien les caractéristiques développées à une époque relativement récente par des autochtones du Bornu (situé à l'ouest du lac Tchad) relève donc d'un grave anachronisme.

D'autre part, rien ne permet de conclure à un clivage fondamental, notamment d'ordre ethnique, entre nomades et sédentaires ou autochtones et étrangers à l'époque du Kānem ancien. Il serait, par exemple, tout à fait arbitraire de supposer que les habitants autochtones du Kānem parlaient à l'instar des Sao une langue tchadique. Si, en revanche, on admet une certaine homogénéité culturelle entre les groupes sédentaires et nomades — comme elle existe encore de nos jours entre les sédentaires kānembu et les nomades tubu et daza (parlant des langues sahariennes étroitement apparentées) — on comprendra mieux comment une aristocratie comme celle des Zaghāwa (peuple parlant aujourd'hui également une langue saharienne) a pu s'imposer au reste de la population sans que, par la suite, le clivage entre deux groupes de populations suscite particulièrement l'attention des étrangers. Le témoignage d'al-Muhallabī — qui est le seul comportant des informations sur la vie sociale — fait penser à une paisible cohabitation entre agriculteurs et pasteurs; le pouvoir de coercition semble être confiné au roi: «[Le royaume des Zaghāwa] est mis en valeur d'un bout à l'autre. Leurs maisons sont toutes des huttes en roseaux et c'est aussi le cas pour le palais de leur roi […]. Son emprise sur ses sujets étant absolue, il réduit en esclavage qui il veut. Sa richesse consiste en bétail: ovins, bovins, chameaux et chevaux. Les principales cultures de leur pays sont le mil, les haricots et aussi le blé. La

44. Y. Urvoy, 1949, p. 17-30; J. S. Trimingham, 1962, p. 105-106, 110-111; J. D. Fage, 1969; R. Cohen, 1962.

45. A propos des alliances matrimoniales des rois du Kānem, le *Dīwān* enregistre, pour le VIe/XIIe siècle, les noms de certaines «tribus» sédentaires du Kānem, mais ceux-ci semblent se retrouver dans la population du Kānem actuel (voir Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. IV, chap. 10).

plupart de ses sujets vont nus, seulement vêtus de pagnes en cuir. Ils vivent de l'agriculture et de l'élevage[46]. »

Le royaume des Zaghāwa n'est pas pour autant présenté, dans ce texte, comme un ensemble tout à fait homogène. Au contraire, l'auteur affirme d'emblée qu'il est composé de « nombreuses nations » (*umam*), ce qui indique clairement la coexistence d'ethnies différentes dans le cadre d'une même organisation étatique. A la fin du IV^e/X^e siècle, le royaume des Zaghāwa avait manifestement pris une extension considérable et ne se limitait plus à la région habitée par des peuples apparentés de langue saharienne : le Kānem, au sens propre, situé entre le lac Tchad et le Baḥr al-Ghazāl, constituait encore le centre du royaume, mais à sa périphérie, d'autres peuples lui ont été soumis. Aux dires d'al-Muhallabī, sa longueur était de quinze journées de marche, de même sa largeur. A propos de Kāw-Kāw, le même auteur affirme que le royaume de Zaghāwa était plus étendu, mais que le royaume de Kāw-Kāw était plus prospère[47]. Il est incontestable que dès cette époque, le plus grand État du Soudan central a beaucoup contribué à l'expansion des langues sahariennes et à l'assimilation culturelle des peuples limitrophes. Ce n'est que plus tard que les cités-États des Hawsa naissent sur sa frontière occidentale et que le royaume du Bagirmi se constitue au sud-est du lac Tchad, dans le pays des locuteurs du sara-bongo-bagirmien, contribuant à leur tour à l'expansion d'autres cultures soudanaises[48].

Au Kānem, il se dessina à cette époque une autre évolution qui a son importance : le progrès de la sédentarisation et la naissance de petites villes. Al-Yaʿḳūbī, à la fin du III^e/IX^e siècle, écrit en toutes lettres que les Zaghāwa n'avaient pas de villes[49]. Écrivant plus d'un siècle plus tard, al-Muhallabī, en revanche, cite les noms de deux villes, Mānān et Tarāzakī[50]. La ville de Mānān nous est également connue par le *Dīwān*, et Ibn Saʿīd, au VII^e/XIII^e siècle, précise qu'elle était la capitale des « ancêtres païens » des Sēfuwa[51]. On verra cependant que les rois du Kānem continuent au V^e/XI^e siècle et dans la première moitié du VI^e/XII^e siècle à prendre leurs femmes principales parmi deux groupes nomades, les Tomaghra et les Tubu. Ce ne sera que dans la première moitié du VII^e/XIII^e siècle que, sous le règne de Dūnama Dībalāmi (env. 607/1210-646/1248), les éléments sédentaires

46. Al-Mullahabī, dans Yāḳūt, 1866-1873, vol. 2, p. 932 ; J. M. Cuoq, 1975. p. 79.
47. *Ibid*., vol. 4, p. 329 ; J. M., Cuoq, 1975, p. 77-78.
48. Sur la formation des cités-États hawsa, voir A. Smith, 1970, et Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. IV, chap. 11. Quant à l'origine du Bagirmi, il faut, semble-t-il, admettre une date beaucoup plus ancienne que celle suggérée par les traditions orales. Le *Dīwān* porte en effet l'indication que ʿAbd Allāh b. Kaday (env. 713/1313-737/1337) menait une guerre contre le seigneur du Bagirmi (para. 21). D'autre part, il semble bien que le nom de « Bakārmī » indiqué par Ibn Saʿīd (milieu du VII^e/XIII^e siècle) désigne également le Bagirmi (Ibn Saʿīd, 1958, p. 49) ; J. M. Cuoq, 1975, p. 217.
49. Al-Yaʿḳūbī, 1883, vol. 1, p. 219-220 ; J. M. Cuoq, 1975, p. 52.
50. Al-Muhallabī, dans Yāḳūt, 1866-1873, vol. 2, p. 932. Au Kawār, al-Muhallabī mentionne les villes de Bilma et d'al-Ḳaṣaba (*ibid*.). Djādo, situé plus au nord et à l'écart de la grande voie transsaharienne, était peut-être déjà un lieu d'étape sur la route de Wargla.
51. Ibn Saʿid, 1970, p. 95 ; J. M. Cuoq, 1975, p. 209.

prendront définitivement le dessus. Cette évolution va de pair avec le progrès de l'islamisation.

Les progrès de l'islamisation

Les sources écrites donnent très peu d'informations se rapportant directement à la croissance de l'Islam au Kānem ou dans les régions voisines, et l'on est réduit à utiliser des éléments d'information disparates pour se faire une idée minimale du processus qui a conduit d'abord à la conversion des rois de l'ancienne dynastie, puis à la chute des Zaghāwa et l'avènement des Sēfuwa. En ce qui concerne les débuts du Kānem, il est bien établi que l'Islam n'a joué aucun rôle dans la fondation de ce grand État soudanais, ni dans les premières phases de son développement. Au Kāwar, dans l'extrême nord de la région du Soudan central, l'Islam fait une brève apparition avec l'expédition de ʿUḳba ibn Nāfiʿ, peu après le milieu du Ier/VIIe siècle, mais il n'a vraisemblablement pas laissé de traces profondes. Ce n'est qu'à partir du IIe/VIIIe siècle, quand les Berbères du Fezzān et ceux du Kawār se convertissent massivement, que l'Islam pénétra dans des régions plus méridionales.

Comme beaucoup de *ḳabīla* berbères, les habitants de Fezzān adoptèrent d'abord une forme hétérodoxe de l'islam, l'ibadisme, s'associant ainsi à la cause des kharidjites. Or, situé au débouché nord de l'axe caravanier du Sahara central, le Fezzān contrôlait l'essentiel des échanges commerciaux entre la région du lac Tchad — et *a fortiori* les oasis du Kawār — et le monde musulman de la Méditerranée. Il est donc assez probable que la première forme de l'islam, répandue au sud du Sahara par des commerçants berbères, était précisément l'ibadisme. On trouve une trace témoignant indirectement de l'influence ibadite au Kānem dans un renseignement bibliographique se rapportant à Abū ʿUbayda ʿAbd al-Ḥamīd al-Djināwunī, un gouverneur du Djabal Nafūsa — région où l'ibadisme est encore vivant de nos jours. En effet, le gouverneur en question, qui vivait dans la première moitié du IIIe/IXe siècle, connaissait, d'après cette information, à part le berbère et l'arabe, la langue du Kānem[52]. Sans doute avait-il appris cette langue lors d'un séjour au Soudan central.

Au Fezzān, la situation change au début du IVe/Xe siècle quand la nouvelle dynastie des Banū Khaṭṭāb arrive au pouvoir; à partir de cette époque, les géographes arabes ne font plus mention des croyances hétérodoxes des Berbères fezzanais et il est très probable que le changement politique ait aussi entraîné un changement d'orientation religieuse. Cela n'implique pas forcément que, plus au sud, le passage de l'ibadisme au sunnisme se soit opéré avec la même rapidité, bien qu'à plus long terme, la résistance kharidjite devait s'éteindre là aussi.

52. Al-Shammākhī, *Kitāb al-siyar*, cité d'après T. Lewicki, 1964, p. 309-310; voir aussi T. Lewicki, 1969, p. 97; J. M. Cuoq, 1975, p. 167.

En fait, rien de très précis ne peut être dit à ce sujet et l'on remarquera qu'al-Yaʿḳūbī — qui pourtant atteste l'existence de l'ibadisme à Zawīla (capitale du Fezzān)[53] — se contente, quant aux habitants du Kawār, de noter qu'ils étaient des musulmans : « Au-delà de Zawīla, à quinze journées de marche, on rencontre la ville (*madīna*) appelée Kuwwār où habite une population musulmane composée de différentes *ḳabīla*. La plupart sont des Berbères. Ils amènent des esclaves [*sūdān*][54]. »

De ce texte, il ressort clairement que dans la deuxième moitié du III^e/IX^e siècle, le Kawār était habité par des Berbères ; leur activité principale semble avoir été le commerce des esclaves. Les autres populations mentionnées étaient vraisemblablement des Soudanais, peut-être déjà des Tubu qui, de nos jours, y vivent à côté des Kanuri. La plupart des esclaves que les commerçants berbères du Kawār amenaient au Fezzān provenaient sans doute du Kānem, où le roi des Zaghāwa « rendait esclave parmi ses sujets qui il voulait »[55]. Al-Yaʿḳūbī lui-même précise que « les rois des Sūdān vendent les Sūdān (leurs sujets ?) sans raison et indépendamment de toute guerre[56] ». Cela n'est pas plausible si nous acceptons le fait que, pour alimenter ses échanges avec le monde extérieur, le roi du Kānem avait un besoin considérable d'esclaves[57]. Il devait les capturer, pour la plupart, chez les peuples voisins. Il n'avait aucun intérêt à ce que l'islam se répande parmi eux, car la juridiction musulmane interdit formellement qu'un musulman libre soit rendu esclave.

Pourtant, dès cette époque, les rois du Kānem semblent avoir entretenu des relations diplomatiques avec les États musulmans de l'Afrique du Nord. Les sources disponibles contiennent les renseignements suivants : Ibn Khattāb, gouverneur de Zawīla, reçut en 382/992 un cadeau d'un des pays du Bilād al-Sūdān dont le nom n'est pas spécifié[58] mais, en raison de la position géographique de Zawīla, on peut supposer qu'il s'agissait du Kānem ; le sultan ziride de l'Ifrīḳiya, al-Manṣūr (373/984-386/996) reçut dans la même année également un cadeau expédié par un pays du *Bilād al-Sūdān* dont le nom n'est pas indiqué[59]. Un de ses successeurs, al-Muʿizz (406/1016-454/1062), reçut en 422/1031 un cadeau d'esclaves envoyés par un *malik al-Sūdān*[60]. On ne peut pas être sûr que c'était vraiment le roi du Kānem qui était à l'origine de ces missions diplomatiques[61], mais l'on sait que celui-ci était au moins

53. Al-Yaʿḳūbī, 1892, p. 345 ; J. M. Cuoq, 1975, p. 49.
54. J. M. Cuoq, 1975, p. 49.
55. Al-Muhallabī, dans Yāḳūṭ, 1866-1873, vol. 2, p. 932.
56. Al-Yaʿḳūbī, 1892, p. 345
57. Le nombre des esclaves exportés par le Kānem en direction du nord a dû être considérable. Zawïla, situé sur la route entre le Kānem et Tripoli était, d'après plusieurs sources, le plus grand marché d'esclaves du Sahara (al-Yaʿḳūbī, 1892, p. 345 ; al-Iṣṭakhrī, 1870, p. 40 ; al-Bakrī, 1911, p. 11 ; J. M. Cuoq, 1975, p. 49, 65, 81).
58. Ibn ʿIdhārī al-Marrākushī, 1948-1951, vol. 1, p. 247 ; J. M. Cuoq, 1975, p. 219-220.
59. Ibn ʿIdhārī al-Marrākushī, 1948-1951, vol. 1, p. 275.
60. *Ibid.*
61. On est renseigné avec beaucoup plus de précision sur les relations diplomatiques entre le Bornu et Tripoli au XI^e/XVII^e siècle : les envoyés du roi de Bornu remettaient aux gouverneurs de Tripoli des messages écrits et des cadeaux (voir D. Girard, 1686).

indirectement en contact avec l'Ifrīḳiya (Tunisie) car, d'après al-Muhallabī, il portait des vêtements en soie de Sūs (Sousse)[62]. Pour une période ultérieure, Ibn Khaldūn indique que les rois du Kānem étaient en relation avec la dynastie hafside (625/1228-748/1347) dès sa fondation et il signale, en particulier, que « le roi du Kānem et seigneur du Bornu » envoya en 1257 au sultan hafside al-Mustansir (647/1249-675/1277) une girafe qui provoqua une grande émotion à Tunis[63]. Il n'est pas surprenant que le roi, qui était un des plus grands fournisseurs d'esclaves et qui, dans son pays, avait une sorte de monopole en ce qui concerne leur acquisition, se soit assuré de la bonne volonté de ses principaux acheteurs. Aux yeux des rois musulmans, son statut religieux n'avait, sans doute, que peut d'importance par rapport à son poids économique.

Les relations commerciales avec les pays de l'Afrique du Nord et les contacts fréquents avec les commerçants musulmans ne pouvaient pas se poursuivre pendant très longtemps sans que l'Islam ne fasse des progrès considérables dans l'entourage du roi et dans certains secteurs de la population. Sans doute il ne faut pas se représenter l'islamisation progressive du Kānem comme un processus de croissance continue: il aurait été étonnant que le roi et l'aristocratie zaghāwa n'essaient pas de freiner un mouvement qui risquait de porter atteinte à l'ordre économique sur lequel était fondé, au moins en partie, leur pouvoir. A cet égard, on notera avec intérêt que, d'après les renseignements du *Dīwān*, Arkū b. Būlū (env. 414/1023-459/1067) — un des derniers rois zaghāwa[64] — aurait installé des colonies d'esclaves dans différentes oasis du Kawār et même à Zaylā', au sud du Fezzān — une région qui fait aujourd'hui partie de la Libye. Ces renseignements sont évidemment difficiles à vérifier[65] mais on comprendrait très bien qu'Arkū b. Būlū, poussé par un réflexe de défense, eût étendu sa mainmise sur les communautés berbères du Kawār pour mieux contrôler à la fois leurs activités commerciales et leur prosélytisme religieux. Bien entendu, les auteurs du *Dīwān* n'indiquent pas les mobiles qui ont conduit à l'occupation du Kawār par le Kānem mais, tout à fait inopinément, ils font mention de la « mosquée » de Sakadam (Seggedine). Il semblerait qu'on puisse au moins y voir un signe montrant l'importance de la « question religieuse ». On sait par ailleurs qu'à la même époque le roi du Ghana étendait son autorité sur l'importante ville commerciale d'Awdāghust[66]. Cette coïncidence n'est peut-être pas due au hasard.

Le successeur d'Arkū était le premier musulman du Kānem. Son nom est donné dans le *Dīwān* sous trois formes différentes: Ladsū, Sū (ou Sawā) et Ḥū (ou Ḥawwā') — la forme correcte, masquée par une interpolation récente

62. Al-Muhallabī, dans Yāḳūt, 1866-1873, vol. 2, p. 932.
63. Ibn Khaldūn, 1852–1856, vol. 1, p. 262, 429; voir J. M. Cuoq, 1975, p. 351.
64. Il a été montré que les Banū Dūkū du *Dīwān* correspondent aux Zaghāwa des sources externes (voir D. Lange, 1977, p. 1130-129).
65. On peut sans difficulté reconnaître les traces d'une ancienne présence soudanaise dans certains vestiges archéologiques du Fezzān: Ganderma, près de Traghen, et Mbīle, au nord de Gatrūn, sont des fortifications qui ont certainement été édifiées sur les ordres des rois du Kānem (D. Lange et S. Berthoud, 1977, p. 30-32, 37-38), mais les dates restent incertaines.
66. Al-Bakrī, 1911, p. 180; mais voir J. Devisse, 1970, p. 152 et suiv.

étant sans doute Ḥu (ou Ḥawwāʾ). Les auteurs du *Dīwān* se contentent d'une notice extrêmement brève pour indiquer l'événement capital pour l'histoire de la région du Tchad de l'accession au pouvoir, dans le royaume du Kānem, d'un roi musulman : « Il fut investi par le calife » (*Dīwān*, par. 10). Ni cette forme d'investiture ni la forme peu orthodoxe du nom du premier roi musulman ne permettent l'hypothèse d'une conversion. Il est au contraire très probable qu'après la mort d'Arku (à Zaylāʿ !), c'est le parti promusulman qui, dans le cadre de l'ancienne dynastie, avance son candidat le mieux placé du point de vue des règles de succession en vigueur. Dès lors, on ne peut pas exclure *a priori* que Ḥū (ou Ḥawwāʾ) était en réalité — comme certains indices le suggèrent — une femme portant le nom très musulman de Ḥawwaʿ[67]. Ne régnant que quatre ans, il (ou elle) sera suivi par ʿAbd al-Djalīl dont le règne sera également d'une durée de quatre ans. Le roi suivant, Ḥummay, sera le premier roi d'une nouvelle dynastie, les Sēfuwa[68]. Les règnes très brefs de Ḥū (Ḥawwāʾ) (env. 459/1067-463/1071) et de ʿAbd al-Djalīl (env. 463/1071-467/1075) contrastent avec les longues durées des règnes de leurs prédécesseurs : Ayūma règne, d'après les indications du *Dīwān*, vingt ans (env. 376/987-397/1007), Bulu seize ans (env. 397/1007-414/1023) et Arkū quarante-quatre ans (env. 414/1023-459/1067)[69]. On peut voir dans la brièveté des derniers règnes zaghāwa l'indice d'une crise profonde : au terme d'une longue période d'incubation, les forces croissantes de l'Islam provoquaient, dans la phase décisive, d'abord la déstabilisation de l'ancien régime, avant de conduire à un changement politique extrêmement radical[70].

L'avènement des Sēfuwa

Par une coïncidence extraordinaire, le changement dynastique survenu au Kānem aux alentours de l'année 467/1075[71] n'est clairement signalé dans aucune des sources disponibles. Il serait donc strictement impossible de dégager avec netteté la succession des événements ayant conduit au changement dynastique ou de dégager ses conséquences économiques et sociales d'une manière précise. En raison de la rareté des informations portant sur cette période, pourtant très importante, on sera forcé de se contenter de peu de choses : déjà, il faudra prouver qu'effectivement il y a eu un change-

67. Si effectivement le premier roi musulman du Kānem était une femme, les efforts des chroniqueurs pour masquer son vrai nom paraissent tout à fait compréhensibles (D. Lange, 1977, p. 29- 30, 67-68).
68. Influencés par un passage ambigu du *Dīwān* (par. 11), les auteurs antérieurs ont confondu l'introduction de l'Islam avec le changement dynastique.
69. Il convient de donner plus de poids aux données chronologiques du *Dīwān* qu'à la notice portant sur l'occupation du Kawār.
70. On ne peut pas tout à fait exclure l'éventualité que les deux premiers rois musulmans du Kānem étaient des ibadites.
71. On aboutit à cette date par le comput des durées de règnes indiquées dans le *Dīwān* (D. Lange, 1977, p. 83-94).

ment dynastique à cette époque, puis il faudra répondre à la question : « qui étaient les Sēfuwa ? », avant de pouvoir enfin tenter d'indiquer quelle était la signification globale des événements survenus.

A la fin du paragraphe consacré à ʿAbd al-Djalīl, le *Dīwān* porte une notice curieuse dont la signification réelle a échappé à la plupart des historiens : « Voilà ce que nous avons écrit au sujet de l'histoire des Banū Dūkū ; après cela, nous passons à la rédaction de l'histoire des Banū Ḥummay, qui professent l'islam[72]. »

Depuis Heinrich Barth[73], on a pensé que cette remarque visait uniquement l'adoption de l'Islam — et non pas un changement dynastique — car, plus loin, les auteurs du *Dīwān* indiquent que le roi suivant, Ḥummay, était le fils de ʿAbd al-Djalīl. Or nous avons vu plus haut que Ḥū (ou Ḥawwāʾ) était déjà musulman, de même que son successeur ʿAbd al-Djalīl, et cela ne pouvait pas avoir échappé aux chroniqueurs. Le passage précité marque donc autre chose que l'introduction de l'Islam.

Ce sera un auteur du VIIIe/XIVe siècle, Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī, qui rétablira clairement la succession des événements. Se fondant indirectement sur le témoignage du *shaykh* ʿUthmān al-Kānemī, « un des proches de leur roi », il note en effet : « Le premier qui établit l'Islam [au Kānem] fut al-Hādī al ʿUthmānī, qui prétendait faire partie des descendants de ʿUkhmān b. ʿAffān. Après lui, [le Kānem] échut aux Yazaniyyūn des Banū Dhī Yazan[74]. »

Les Yazaniyyūn mentionnés par al-ʿUmarī ne sont autres que les Sēfuwa, dont le nom dérive de celui de Sayf ben Dhī Yazan. L'auteur dit en toutes lettres que l'accession au pouvoir des Sēfuwa a été précédée par l'introduction de l'Islam.

Beaucoup plus tard, au début du XIIIe/XIXe siècle, Muḥammad Bello donne davantage de renseignements sur l'avènement de la dynastie des Sēfuwa à un moment donné de l'histoire du Kānem. Il fait état d'un groupe de Berbères qui, ayant quitté le Yémen, arrive jusqu'au Kānem : « Les Berbères trouvèrent dans ce pays des gens différents (*ʿadjam*), sous la domination de leurs frères *Ṭawārīḳ* [appelés] *Amakītā*. Ils leur prirent leur pays. Durant leur occupation du pays, leur État a prospéré au point qu'ils ont dominé les pays les plus distants de cette région[75]. »

On remarquera d'abord que l'auteur distingue entre deux groupes ethniques d'origine étrangère ayant l'un après l'autre régné sur le Kānem[76]. Cette remarque en elle-même nous conduit déjà à penser que l'auteur fait

72. *Dīwān*, par. 11.

73. Le voyageur allemand Heinrich Barth a visité le Bornu — et une partie du Kānem — au milieu du XIXe siècle, rapportant de son voyage les deux seules copies existantes du *Dīwān*. De plus, on doit à Barth la première étude critique de l'histoire du Kānem-Bornu, basée à la fois sur la connaissance du terrain et celle des textes originaux.

74. Al-ʿUmarī, 1927, p. 44-45 ; J. M. Cuoq, 1975, p. 259.

75. Muḥammad Bello, 1951, p. 8.

76. A l'époque de Muḥammad Bello, les Sēfuwa avaient quitté le Kānem depuis trois siècles et demi pour s'établir définitivement au Bornu, à l'ouest du lac Tchad. Bello lui-même, qui régnait sur le « califat de Sokoto », à l'ouest du Bornu, le sait, car il fait arriver le groupe des Berbères du Yémen (les Sēfuwa) au Kānem et non pas au Bornu.

allusion au changement dynastique du V^e/XI^e siècle. La preuve en est qu'il fait venir le second groupe — et non le premier — du Yémen, la patrie de Sayf ben Dhī Yazan, l'ancêtre éponyme des Sēfuwa. Bello devait savoir que la dynastie qui régnait encore à son époque sur le Bornu prétendait à une origine yéménite et que ce n'était pas elle qui avait fondé l'État du Kānem, comme le laissaient supposer le *Dīwān* et les traditions populaires, mais un groupe plus ancien, qui, d'après lui, était également d'origine étrangère.

Quant à l'origine prétendument berbère des dirigeants successifs du Kānem, il convient de rappeler que l'œuvre de Bello a été rédigée huit cents ans environ après les événements décrits et qu'entre-temps, le rôle des Berbères s'était considérablement renforcé dans le Soudan central, sur le plan politique comme sur le plan religieux. La légende de l'origine sēfuwa semble être surtout le fait de lettrés musulmans, dont beaucoup de ceux qui avaient gagné le Kānem à ses débuts étaient originaires de régions où les traditions himyarites étaient encore vivaces. En élaborant cette légende, les lettrés étaient certainement influencés par les traditions et les contes locaux, notamment ceux qui parlaient d'une migration nord-sud[77].

L'ancienneté de la tradition qui tend à masquer le changement dynastique en mettant l'accent sur l'adoption de l'Islam est attesté par Ibn Saʿīd au VII^e/XIII^e siècle. Se fondant sur des informations qui remontent au règne de Dūnama Dībalāmi (env. 607/1210-646/1248), il fournit le plus ancien témoignage de l'existence, au Kānem, d'une dynastie qui prétendait descendre de Sayf ben Dhī Yazan : « Le sultan du Kānem […] est Muḥammad ben Djīl, de la descendance de Sayf ben Dhī Yazan. La capitale de ses ancêtres infidèles, avant qu'ils se soient convertis à l'islam, était Mānān ; ensuite, parmi eux, son quatrième arrière-grand-père devint musulman sous l'influence d'un jurisconsulte, après quoi l'Islam se répandit partout dans le pays du Kānem[78]. »

Le quatrième arrière-grand-père de Muḥammad ben Djīl (= Dunama/ Aḥmad b. Salmama/ ʿAbd al-Djalīl = Dūnama Dībalāmi) était précisément Ḥummay (env. 467/1075-478/1086) qui, nous l'avons montré, n'était nullement le premier roi musulman du Kānem, et encore moins un nouveau converti. Ce n'est que le changement de capitale — d'abord Mānān, puis Ndjīmī — qui, dans ce passage, évoque directement le changement dynastique.

Un autre géographe arabe, al-Bakrī (écrivant en 460/1067-1068), fournit un *terminus a quo* à la fois pour l'introduction de l'Islam au Kānem et pour le changement dynastique : « Au-delà du désert de Zawīla, et à quarante journées de cette ville, est situé le pays de Kānem où il est très difficile de se rendre. [Les habitants du Kānem] sont des Sūdān idolâtres. On prétend qu'il existe dans cette contrée une peuplade descendue des Umayyades, qui

77. B. Barkindo, 1985.
78. Ibn Saʿīd, 1970, p. 95 ; J. M. Cuoq, 1975, p. 211.

s'y réfugièrent lors de leur persécution par les Abbasides. Ils s'habillent à la façon des Arabes et ils ont leurs coutumes[79]. »

On ne sait pas avec certitude à quelle époque se rapportent ces renseignements, mais ils ne peuvent être plus récents que 460/1067-1068[80]. C'est précisément en cette année que, d'après la chronologie qui se dégage des indications du *Dīwān*, le premier roi musulman, appartenant encore à l'ancienne dynastie des Zaghāwa, accédera au pouvoir dans le royaume du Kānem. Al-Bakrī, vivant dans la lointaine Andalousie, ne pouvait pas encore le savoir, même dans les meilleures conditions[81] et *a fortiori* il ne pouvait pas avoir connaissance du changement dynastique survenu seulement vers 468/1075. Sa mention des habitants « idolâtres » du Kānem concorde donc très bien avec les données du *Dīwān*. Quant aux descendants des Umayyades qui « s'habillaient à la façon des Arabes » — et qui n'étaient donc pas des Arabes —, on doit probablement les considérer comme un groupe de Berbères qui avait adopté certaines coutumes des Arabes (ils n'étaient, en tout cas, pas des Négro-Africains). Ce groupe s'était peut-être signalé par son insoumission vis-à-vis du pouvoir et il n'est pas exclu qu'il faisait partie des forces qui, plus tard, devaient d'abord contribuer au succès du parti promusulman dans le cadre de l'ancienne dynastie, avant de provoquer la chute de la dynastie elle-même.

Parmi tous les auteurs arabes, al-Idrīsī (écrivant en 549/1154) aurait dû nous renseigner avec le plus de précision sur les changements intervenus au Kānem — et dans les régions voisines — dans la deuxième moitié du Vᵉ/XIᵉ siècle. Écrivant seulement trois quarts de siècle après la chute des Zaghāwa, il disposait de nombreuses informations dont la plupart lui avaient été transmises oralement, mais dont d'autres provenaient de sources écrites. En fait, al-ldrīsī a tout mélangé et il a en plus rajouté des données forgées de toutes pièces. On ne saurait donc utiliser sa description du *Bilād al-Sūdān* qu'avec la plus grande prudence.

Il ressort cependant de la masse des informations fournies par al-Idrīsī qu'à son époque, le Kānem et les Zaghāwa étaient deux entités distinctes. De toute évidence, les Zaghāwa ne dominent plus sur le Kānem : ayant perdu leurs anciens privilèges, ils vivent apparemment dans des conditions assez misérables. La plupart d'entre eux semblent avoir été des nomades. Rien de

79. Al-Bakrī, 1911, p. 11. On pourrait éventuellement tirer argument de la non-mention du Kawār (situé au sud de Zawīla) dans ce texte pour valider l'information du *Dīwān* selon laquelle Arkū (env. 1023-1067) avait incorporé le Kawār au Kānem (par. 9). Mais il faut noter que le nom de Zaghāwa n'y est pas non plus mentionné. *Note du coéditeur* : N. Levtzion et J. F. P. Hopkins [(dir. publ.), 1981, p. 64] traduisent par erreur la fin du passage relatif à la descendance des Umayyades de la manière suivante : « Ils continuent de conserver le costume et les coutumes des Arabes ». La traduction de l'auteur est plus proche de la vérité.

80. Al-Bakrī se fonde sur des renseignements oraux — dont certains se rapportent à une période qui précède de très peu la date de la rédaction — et également sur des sources écrites dont la principale, quant au *Bilād al-Sūdān*, était un ouvrage de Yūsuf al-Warrāk (292/904-905- 363/973-974).

81. Al-Bakrī écrit en 460/1067-1068. Selon le comput des durées de règnes indiquées dans le *Dīwān*, Ḥū (ou Ḥawwā') aurait accédé au pouvoir au huitième mois de l'année 460 de l'hégire.

précis n'est dit sur les nouveaux maîtres du Kānem, mais certaines remarques de l'auteur suggèrent que les Zaghāwa vivaient sous leur domination. Même imprécision quant à la capitale : Mānān et Ndjīmī sont mentionnées ; la ville de Mānān semble être plus importante, mais il ne ressort pas clairement du texte si elle était la capitale du Kānem. Aucune information n'est donnée sur la situation religieuse[82].

On déduira des développements précédents que le changement dynastique auquel fait allusion Muḥammad Bello et l'arrivée au pouvoir des Yazaniyyūn indiquée par al-ʿUmarī doivent avoir eu lieu entre l'époque d'al-Bakrī (460/1067-1068) et celle d'al-Idrīsī (549/1154). Il concorde avec l'expulsion des Zaghāwa du Kānem. Les sources externes ne permettent pas d'aller plus loin, mais c'est à partir de l'analyse du *Dīwān* qu'on peut situer cet événement capital pour l'histoire du Soudan central au début du règne de Ḥummay (env. 467/1075-478/1086). Son prédécesseur, ʿAbd al-Djalīl, était en effet le dernier roi de la lignée des Banū Dūkū et Ḥummay sera le premier de la lignée des Banū Ḥummay. La distinction entre ces deux catégories de rois recouvre donc en réalité une rupture profonde dans la continuité dynastique ; elle ne correspond pas à l'introduction de l'Islam.

Qui étaient les nouveaux maîtres du Kānem ? Le *Dīwān* ne permet pas de répondre à cette question : rattachant Ḥummay généalogiquement à son prédécesseur, ses auteurs passent sous silence sa véritable ascendance paternelle[83]. Cependant, les traditions du Kānem et du Bornu, qui ont été transcrites récemment, indiquent d'une manière générale que la nouvelle dynastie descendait de Sayf ben Dhī Yazan[84].

Plusieurs auteurs ont analysé l'origine de cette nouvelle dynastie. Abdullahi Smith pense qu'elle était le produit d'un monde nomade ou semi-nomade, probablement tubu, allié à d'autres *ḳabīla* par mariage dans le dessein de prendre le pouvoir. C'est ce que pense également John Lavers[85]. Nūr Alkali ainsi que Bawuro Barkindo estiment qu'elle était d'origine locale, mais s'attribuait des origines étrangères pour se donner du prestige[86].

Nous savons que c'est sous le règne de Ḥummay ou de ses successeurs que la *niṣba* sayfide a été introduite. Sayf ben Dhī Yazan était en effet un héros yéménite qui, d'après la légende, avait contribué, dans la deuxième moitié du VI^e siècle de l'ère chrétienne, à l'expulsion des Éthiopiens du Yémen. Or, on sait que les Berbères de l'Afrique du Nord se donnaient volontiers des ancêtres yéménites pour se distinguer des Arabes adnanites du Nadjd

82. Al-Idrīsī, 1866, p. 12-15, 33-35. On trouvera une analyse plus détaillée de ce passage dans D. Lange, 1977, p. 124-129.

83. Quant à sa mère, elle était une Kay (Koyam) — peuple dont on ignore l'origine — portant le nom de Takrama, dont le préfixe *ta* indique peut-être une influence berbère. L'analyse du nom Ḥummay lui-même montre qu'il peut être dérivé du nom de Muḥammad — par suppression du préfixe *Mu* et de la désinence *-d*, et adjonction d'un suffixe nouveau — par formation hypochoristique, ce qui est encore courant de nos jours parmi les Ṭawāriḳ et d'autres peuples qui ont été islamisés sous l'influence des Berbères.

84. Voir A. Smith, 1971, p. 165-166.

85. *Ibid.*, p. 166-167 ; J. E. Lavers, 1980, p. 190.

86. N. Alkali, 1980, p. 2 et suiv. ; B. Barkindo, 1985.

et du Ḥidjāz. Sur le plan généalogique, cette attitude a représenté la même tendance que l'adoption, sur le plan religieux, de la doctrine hétérodoxe des kharidjites.

D'autre part, il est important de noter que Sayf ben Dhī Yazan s'était signalé dans le combat contre un peuple africain. Le thème du combat des Arabes blancs et des musulmans (avant le Prophète !) contre des Africains noirs adeptes de la religion traditionnelle africaine (les Éthiopiens étaient pourtant des chrétiens !) a par la suite beaucoup excité l'imagination de certaines couches du peuple arabe. En Égypte, ce thème a finalement donné lieu à un véritable roman populaire, dans lequel sont exaltées les vertus de Sayf ben Dhī Yazan dans ses innombrables combats contre les « Noirs impies »[87].

On ne sait si ceux qui ont introduit ce concept généalogique étrange dans le milieu négro-africain du Soudan central avaient conscience de la tendance raciste qui lui est sous-jacente. Qu'ils aient été berbères ne peut être mis en doute ; en Afrique du Nord, la légende himyarite avait encore cours. H. T. Norris a constaté qu'elle était depuis longtemps répandue chez les Berbères de l'Afrique du Nord et du Sahara[88]. Ceux qui invoqueraient le nom de Sayf ben Dhī Yazan ne pouvaient être ni des Soudanais ni des Arabes — nantis les uns et les autres de généalogies fort respectables — alors qu'en revanche, les Berbères étaient fiers de leur origine himyarite yéménite. Les clercs berbères musulmans qui élaborèrent la *nisba* sayfide furent sans aucun doute influencés aussi par la similitude de sens ou d'usage qui existait entre « Kānem », qui signifie le sud de Teda-Daza, et « Yémen », souvent employé dans la langue courante pour désigner le Sud[89].

Tout ce que l'on peut conclure sur ce point est que les Sēfuwa semblent avoir une ascendance différente de leurs prédécesseurs zaghāwa et que leur arrivée au pouvoir ne fut pas liée à l'apparition de l'Islam, puisque Ḥummay ne fut pas le premier musulman à régner sur le Kānem. Bien que rien ne prouve que les Sēfuwa n'étaient pas d'origine locale, rien non plus ne permet de conclure le contraire.

Il a été montré que le mouvement d'islamisation du Soudan central a commencé par la conversion des habitants du Kawār, qui étaient ensuite les principaux agents de l'expansion de l'Islam dans le royaume des Zaghāwa. A l'époque de Ḥummay (env. 467/1075-478/1086), le mouvement de lente pénétration de l'Islam dans les différents secteurs de la population avait duré au moins deux siècles. A la longue, les autorités politiques ne pouvaient pas rester indifférentes à ce processus, car il devait porter atteinte au pouvoir absolu du roi sur ses sujets et contribuer en même temps à affaiblir la position de l'aristocratie zaghāwa. On a vu que le roi bénéficiait vraisemblablement du monopole de l'acquisition des esclaves. Les commerçants berbères, eux, avaient sans doute intérêt à briser le monopole royal pour avoir un

87. R. Paret (1924, p. 88) a montré que la forme écrite de ce roman date du début du IXe/XVe siècle. Des versions orales existaient certainement depuis une époque beaucoup plus ancienne.
88. H. T. Norris, 1972, p. 28.
89. Voir J. E. Lavers, 1980 et B. Barkindo, 1985.

accès plus direct aux sources d'approvisionnement. Quant à l'aristocratie zaghāwa, il semblerait qu'on puisse la considérer comme constituant le relais du pouvoir royal vis-à-vis du peuple. Les différents peuples intégrés dans le royaume avaient, au contraire, intérêt à adopter l'Islam afin de se prémunir contre l'arbitraire du pouvoir. A la fin du V^e/XI^e siècle, l'Islam reste toutefois confiné aux cercles étroits de la cour royale et aux membres de l'aristocratie, et ce n'est que beaucoup plus tard, à l'époque de Dūnama Dībalāmi (env. 607/1210-646/1248) que l'Islam, devenant l'instrument d'une politique expansionniste, pouvait franchir le gouffre qui séparait l'aristocratie dominante des peuples dominés, et devenir de ce fait une religion populaire[90].

Ḥummay prend le pouvoir au Kānem aux environs de l'année 468/1075. A la même époque, le mouvement berbère des Almoravides, au Sahara occidental, prend de l'extension vers le sud, conquiert les royaume du Ghana et y met en place une dynastie musulmane[91]. Plus à l'est, le mouvement almoravide conduit un peu plus tard à l'établissement d'une nouvelle dynastie musulmane dans le royaume de Kāw-Kāw (Gao), sur la rive orientale du Niger[92]. Il n'est pas interdit de penser que le mouvement dirigé par Ḥummay au Soudan central était une des conséquences de l'effervescence religieuse qui s'était fait jour dans un contexte économique différent parmi les Berbères occidentaux. Mais contrairement aux nouvelles dynasties du Soudan occidental, les Sēfuwa du Kānem ont été intégrés au contexte africain, assurant la continuité de la tradition étatique de laquelle ils étaient les héritiers; un siècle et demi après leur prise du pouvoir, les rois sēfuwa font tout pour faire oublier leur véritable origine et se rattachent directement à leurs prédécesseurs zaghāwā. Le poids des structures étatiques s'était finalement imposé avec plus de force que toutes les tendances particularistes.

90. La thèse d'un recul de l'Islam au début de la période sēfuwa est plus amplement développée dans D. Lange, 1978.
91. D'après al-Zuhrī, la conquête du Ghanā par les Almoravides aurait eu lieu en 469/1076-1077 (voir al-Zuhrī, 1968, p. 182-183). Voir également le chapitre 13 ci-dessus.
92. J. O. Hunwick, 1980.

CHAPITRE 16

La zone guinéenne : situation générale

(*chapitre rédigé en 1977*)

Thurstan Shaw

J'ai naguère qualifié le millier d'années qui a précédé l'an 1 000 en Afrique occidentale de « millénaire du silence »[1]. J'ai souligné combien ce silence est grave pour notre connaissance de l'histoire, puisqu'il recouvre les périodes de gestation des royaumes et des centres religieux apparus ultérieurement et dont nous pouvons percevoir l'existence à la fin du millénaire ou au début du suivant. Cet abîme de silence porte dans l'ensemble sur une période trop longue pour que les traditions orales nous permettent de l'explorer[2] ; les données archéologiques nous renseignent bien plus sur les quelques millénaires précédant l'ère chrétienne que sur celui qui l'ouvre. Ce fait tient en partie au hasard ou à la nature des sites explorés par les archéologues, mais s'explique peut-être aussi par un changement intervenu dans le mode de vie des populations, changement à la suite duquel leurs traces échappaient davantage à l'attention des archéologues (voir ci-dessous p. 5). Pour les siècles qui suivent, en revanche, non seulement nous commençons à disposer de données historiques, mais la corrélation entre les œuvres d'art et la centralisation des institutions sociales et politiques a suscité l'intérêt des archéologues et des historiens de l'art. Quoi qu'il en soit, il s'agit d'essayer de rassembler le plus grand nombre possible d'éléments ; cela peut consister quelquefois simplement à enregistrer des données, sans pouvoir les interpréter clairement ni les regrouper dans une vision plus synthétique des choses.

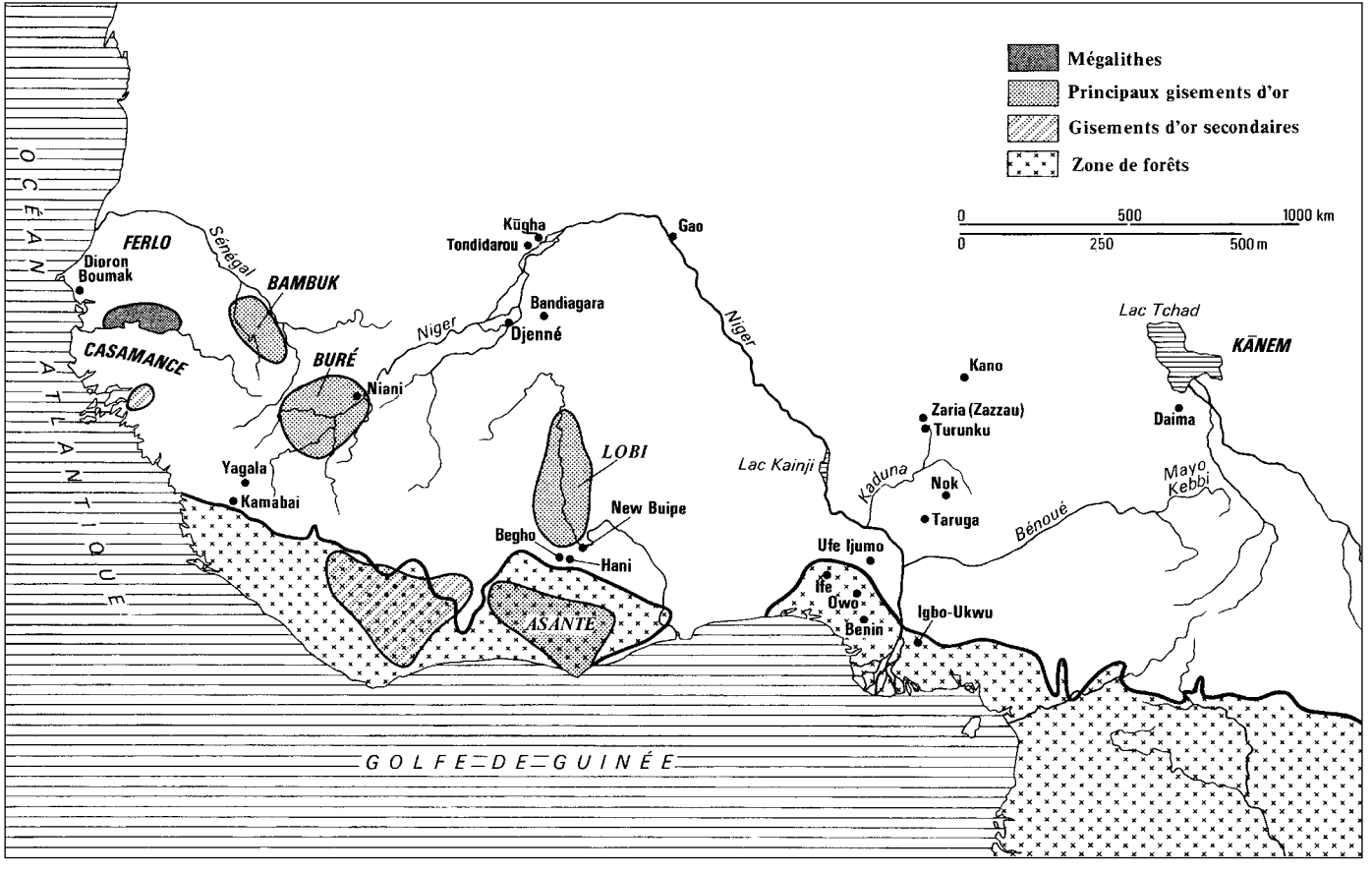
1. Voir Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. I, chap. 24.
2. D. P. Henige, 1974.

La diffusion de l'agriculture

Les débuts

La période qui nous occupe est marquée par un changement fondamental: le passage d'une économie fondée sur la chasse, la cueillette et la pêche à un mode de vie reposant sur l'agriculture et l'élevage — ou du moins dominé par eux, car même dans les systèmes agraires pleinement développés, la chasse, la cueillette et la pêche ont continué à fournir une partie, peut-être importante, de la nourriture. Ce changement ne doit pas être imaginé, dans la zone guinéenne, comme une rupture brutale avec le passé et comme une pratique totalement nouvelle introduite soudainement dans cette partie de l'Afrique, à l'instar de ce qui s'est produit dans beaucoup d'autres régions de l'est et du sud du continent. L'agriculture et la production de nourriture sont vraisemblablement passées par un grand nombre d'« étapes »; au départ, il est bien possible que les premiers semis volontaires de céréales indigènes au sud du Sahara ou dans la partie méridionale de ce qui est aujourd'hui le désert du Sahara lui-même aient été simplement une technique de la dernière chance tentée par des pêcheurs sédentaires ou semi-nomades au cours d'une période d'aridité croissante. Ces populations auraient eu l'habitude de tirer leur subsistance d'un régime composé des ressources aquatiques de leur habitat et des graines récoltées sur les graminées sauvages qui poussaient dans les environs. Il est probable qu'à mesure que les étendues d'eau propices à la pêche reculaient, la part des graminées dans le régime alimentaire augmentait. L'assèchement continuant, les graminées se sont faites de plus en plus rares et il a fallu aller plus loin pour pouvoir en récolter. L'homme a toujours tendance à s'accrocher au mode de vie qu'il connaît, et pour pouvoir le faire dans une telle situation, il est logique qu'il se soit adapté en faisant pousser les graminées sauvages en plus grande quantité et plus près de son lieu d'habitation, et en plantant des graines à proximité des lacs et des cours d'eau dont le niveau baissait. Que des herbes et beaucoup d'autres plantes poussent à partir des semences produites l'année précédente et tombées sur le sol n'était pas une découverte; c'est une chose que des gens vivant de la cueillette savaient bien. Mais auparavant, il n'était pas nécessaire de provoquer le phénomène, puisque la nature le faisait à la place de l'homme ! Ces plantations artificielles furent d'abord considérées comme un expédient temporaire mais, avec le temps, il devint de plus en plus nécessaire de compter sur elles. Il n'y a donc pas eu de passage brusque de la chasse, de la cueillette et de la pêche à l'agriculture, mais un changement progressif dans les proportions de différents types d'aliments[3]. A partir du moment où l'homme a systématiquement répandu la culture des céréales, celles-ci ont commencé à subir des modifications génétiques, d'où le processus de « domestication » desdites céréales et leur amélioration destinée à satisfaire les besoins de la culture, de la récolte et de la consommation humaine[4].

3. T. Shaw, 1974; J. D. Clark, 1976, p. 92-93.
4. J. R. Harlan, J. M. J. De Wet et A. B. L. Stemler, 1976*b*, p. 6-9.



16.1. *La zone guinéenne : lieux mentionnés dans le texte.* [*Source* : T. Shaw.]

L'exploitation du palmier à huile, principale ressource arboricole de la zone guinéenne, offre un autre exemple d'évolution montrant qu'il ne faut pas se représenter le passage de la cueillette à l'agriculture comme un phénomène soudain. Entre ramasser des noix sauvages tombées d'un arbre, empêcher les animaux sauvages de consommer tous les fruits, grimper sur l'arbre pour cueillir la grappe entière, protéger les jeunes pousses naturelles contre les animaux sauvages, les feux de brousse ou les mauvaises herbes, assigner des droits de propriété individuelle ou familiale sur certains arbres ou certaines zones arboricoles, et, finalement, planter des noix de palme, il n'y a, à chaque fois, qu'un faible pas à franchir. Ainsi, le changement n'a pas besoin d'être brutal. Pourtant, à un certain moment, s'est produit le passage de la cueillette des fruits sauvages à la production organisée de nourriture.

Survivance des chasseurs de l'âge de la pierre

Il ne fait pas de doute que, vers le début du VII^e siècle, dans la plus grande partie de la région qui nous occupe, l'homme tirait l'essentiel de sa subsistance des aliments qu'il produisait et non plus de la chasse et de la cueillette; il est possible cependant qu'il y ait eu des populations disséminées, tant dans la savane que dans la forêt, chez lesquelles ce dernier mode de vie se prolongeait. Peut-être la mémoire populaire a-t-elle conservé le souvenir de ces groupes humains des forêts asante (ashanti) du Ghana actuel dans les histoires consacrées aux *mmoatia* [petits hommes][5]. Dans les données archéologiques qui nous sont maintenant accessibles, on trouve un certain nombre d'exemples de persistance d'un type de technologie de l'âge récent de la pierre bien après l'adoption du métal pour la fabrication d'armes et d'outils par d'autres populations. Les hommes des premiers millénaires de l'âge récent de la pierre ignoraient la poterie et les haches de pierre polie, et étaient indubitablement chasseurs, cueilleurs et pêcheurs; à la fin de l'âge récent de la pierre (ou Néolithique), il semble qu'ils produisaient leur nourriture, mais il est impossible de l'affirmer à partir du simple fait qu'ils connaissaient la poterie et les haches de pierre polie. Il est fort possible, par exemple, que les hommes qui, au XI^e siècle, abandonnèrent leurs outils de pierre dans l'abri sous roche de Yagala, en Sierra Leone, aient été surtout des chasseurs et des cueilleurs[6].

Il est toujours difficile d'obtenir des témoignages directs sur la pratique de l'agriculture, et c'est en grande partie une question de chance. Les témoignages indirects peuvent s'interpréter de différentes manières: les polissoirs creusés sur des surfaces rocheuses sont presque impossibles à dater, les meules mobiles et les pierres à moudre peuvent servir à d'autres usages que la préparation de la nourriture, et les objets en bois comme les pilons et les mortiers parviennent rarement jusqu'à nous. Cependant, on a retiré de dépôts alluviaux exploités pour l'extraction de l'étain au Nigéria central un solide bâton abondamment gravé, d'environ 1,25 m de long et de 7,5 cm de

5. R. S. Rattray, 1927, p. 25–27.
6. J. H. Atherton, 1972; voir Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. I, chap. 24.

diamètre. On pense qu'il s'agit d'un pilon ou d'un bâton broyeur, et l'analyse au carbone 14 d'un échantillon de bois prélevé sur ce bâton permet de le dater du IXe siècle[7].

Plantes cultivées

Les principales céréales de la savane étaient le petit mil (*Pennisetum americanum*), le sorgho commun (*Sorghum bicolor*), et deux variétés de « fonio » (*Digitaria exilis* et *D. iburua*). Dans le Fouta Djalon, une graminée sauvage (*Brachiaria deflexa*) avait été acclimatée, et le riz africain (*Oryza glaberrima*) dominait dans la partie occidentale de la zone guinéenne. Dans les savanes du Sud et les forêts de l'Est, l'igname africain acclimaté formait la base de l'alimentation (*Dioscorea cayanensis* et *D. rotundata* en particulier). Il est possible que la combinaison des aliments obtenus à partir d'ignames et de palmiers à huile avec des protéines tirées des poissons, des chèvres, du bétail nain et des animaux de la brousse (y compris les escargots) expliquent en partie le peuplement du Nigéria du Sud[8].

Les maladies

A la même époque, aux environs du VIIe siècle, la fréquence du gène porteur des hématies falciformes aurait fourni aux populations une bonne protection contre le paludisme; il faut dire qu'initialement, l'introduction des méthodes et du mode de vie agricoles aurait augmenté l'incidence de cette maladie[9]. Des groupes itinérants de chasseurs regroupant environ vingt-cinq personnes constituaient un terrain beaucoup moins favorable au développement des maladies endémiques que des groupes plus importants d'agriculteurs sédentaires. En outre, dans le cas du paludisme à *falciparum*, le défrichement et la mise en culture de zones forestières favorisaient la maladie. En effet, le moustique *Anopheles gambiae*, principal vecteur du paludisme à *falciparum*, trouve peu de gîtes de reproduction naturels qui lui conviennent dans la forêt vierge, car il ne se forme généralement pas de mares sur l'humus couvert de feuilles, ou, s'il y en a, la lumière est trop faible pour l'*Anopheles gambiae*, qui pond ses œufs de préférence dans des mares ensoleillées ou bien éclairées. En revanche, les déchets domestiques (comme les calebasses abandonnées) d'un village agricole fournissent aux moustiques un terrain de développement idéal; quant aux toits et avant-toits des cases couvertes de chaume, ils servent de cachettes obscures pour la journée. On ne sait précisément ni où ni quand la mutation du gène de l'hématie falciforme est intervenue. Si un enfant l'hérite de ses deux parents, il meurt d'anémie à hématies falciformes avant d'atteindre l'âge de la puberté; s'il ne la reçoit ni d'un côté ni de l'autre, il a de fortes chances

7. B. E. B. Fagg, 1965.
8. T. Shaw, 1972, p. 159.
9. F. B. Livingstone, 1958; S. L. Wiesenfeld, 1967; D. G. Coursey et J. Alexander, 1968. Sur les indications données par l'étude des squelettes concernant les cellules falciformes, voir S. P. Bohrer, 1975.

de mourir du paludisme avant sa maturité; mais si un seul de ses parents la lui transmet, il ne mourra pas d'anémie à hématies falciformes et sera protégé, dans une large mesure, contre le paludisme. Lorsque la fréquence de l'hématie falciforme est importante dans une population donnée, c'est qu'on se trouve dans une zone de paludisme endémique; cette fréquence élevée est atteinte en dépit de l'effet létal qui se produit en cas de transmission du germe par les deux parents, et cela à cause de la protection qu'il offre contre le paludisme. On a calculé qu'il a dû falloir au moins mille cinq cents ans pour atteindre les fréquences enregistrées au nord-est du Nigéria; l'évolution est probablement plus lente dans les régions moins humides. On constate une diminution graduelle du sud au nord de l'Afrique occidentale, l'incidence étant plus élevée dans les régions côtières et déclinant à mesure que l'on progresse vers le nord.

Les différents types d'agriculture et de peuplement

Nous pouvons donc imaginer, au début de la période qui nous intéresse, une population très disséminée d'agriculteurs regroupés en villages. Dans certains cas (voir ci-dessous), la densité de population et l'écologie de la région rendaient possibles des établissements permanents, qui persistaient pendant de nombreuses générations. Dans d'autres régions, les besoins alimentaires des communautés atteignaient un degré tel qu'il était moins coûteux de déplacer le village dans un endroit inculte, ou qui n'avait pas été cultivé depuis un certain temps, que de chercher des terres suffisamment fertiles de plus en plus loin de lui, et c'est ainsi que s'est développé le système de jachère à longue rotation que l'on trouve un peu partout. Là où les villages se sont maintenus pendant des générations, et où les cases en pisé ont été reconstruites tous les dix ou vingt ans sur les restes de celles qui les précédaient[10], le niveau du village s'est élevé au-dessus du sol et il s'est formé un monticule. Les archéologues commencent à savoir repérer ces petites éminences, dont quelques-unes ont été fouillées, mais il faudra y travailler beaucoup plus qu'on ne l'a fait jusqu'à présent avant de pouvoir donner une image cohérente des paysans qui les ont bâties, même pour un secteur restreint. Car la quantité d'informations que l'on peut obtenir en fouillant un seul site est limitée.

L'autre type de village échappe beaucoup plus facilement à l'attention; il n'est repérable que grâce à des tessons éparpillés en surface là où le sol a été retourné par des cultures récentes. Il est impossible à détecter sous la végétation, sauf dans quelques cas où celle-ci présente des particularités significatives. Même là où les emplacements de ces villages ont été décelés, il est probable que les fouilles seront moins fructueuses, vu la faible profondeur de la stratigraphie. C'est la raison pour laquelle nous sommes moins bien renseignés sur les premiers villages d'agriculteurs itinérants que sur les sites occupés par les chasseurs-cueilleurs de l'âge récent de la pierre qui

10. R. J. McIntosh, 1974.

retournaient fréquemment dans des abris sous roche et sous des surplombs rocheux faciles à repérer et à étudier. Les agriculteurs des temps plus récents qui savaient travailler le fer ont souvent utilisé temporairement ces grottes et ces abris sous roche comme refuges ou habitations pendant la durée des travaux agricoles, mais ils ne les transformèrent que rarement en sites d'occupation permanente. Il existe une exception: les grottes des Tellem dans la falaise de Bandiagara au Mali actuel. Le matériel archéologique et les ossements qui y ont été découverts ont fait l'objet de nombreuses études[11]. Les populations dogon, qui habitent aujourd'hui la région, attribuent les vestiges des grottes aux Tellem, mais disent que ces lieux étaient inoccupés lorsqu'ils sont arrivés, venant de l'ouest. Les datations au carbone 14 indiquent que l'occupation des grottes par les Tellem ne remonte qu'à l'extrême fin de la période qui nous occupe, et qu'elle se prolongea pendant deux ou trois siècles. On supposait autrefois que les Tellem avaient émigré vers l'est, vers la région où se trouve l'actuel Burkina Faso, et qu'ils étaient les ancêtres des Kurumba d'aujourd'hui. Cependant, l'étude anthropologique des squelettes kurumba et tellem indique qu'ils sont génétiquement différents.

La diffusion de la métallurgie

La fabrication du fer

Les paysans utilisaient le fer, que l'on fondait dans l'ensemble de la zone guinéenne à cette époque. Dans certaines parties de cette zone, la réduction du minerai de fer se pratiquait déjà depuis un millénaire. Les dates fournies par le carbone 14 pour le site de Taruga, qui se rattache à la « culture de Nok », indiquent que la réduction du fer y était pratiquée au moins depuis le IVe siècle avant l'ère chrétienne[12]. Un site métallurgique a été fouillé à Hani, au Ghana, et la datation, obtenue par la même méthode, du charbon de bois qu'on y a trouvé associé à des scories et à des fragments de tuyères et de fourneau le situerait au IIe siècle de l'ère chrétienne[13]. Pour des fourneaux du Nigéria, situés au pied de la colline de Dala à Kano[14] et dans la vallée de Kubanni près de Zaria[15], la datation au carbone 14 indique le VIIe siècle; deux dates obtenues plus récemment, lors de fouilles postérieures dans ce groupe de fourneaux, nous amènent aux VIIIe et Xe siècles: cette région, proche d'une source abondante de minerai latéritique dur, serait donc restée pendant plusieurs siècles un centre traditionnel de réduction du minerai de fer[16]. Au sud du fleuve Niger et à l'ouest de son confluent avec la Bénoué, la fouille d'un groupe

11. B. T. Bazuin-Sira, 1968; J. Huizinga, 1968; F. Willett, 1971, p. 369.
12. F. Willett, 1971, p. 369.
13. M. Posnansky et R. J. McIntosh, 1976, p. 165-166.
14. F. Willett, 1971, p. 368.
15. M. Posnansky et R. McIntosh, 1976, p. 171.
16. J. E. G. Sutton, 1976, 1977.

de fourneaux, à Ufe Ijumo, a donné des dates remontant au IX^e et au XII^e siècle, et enfin au XIV^e siècle, époque de l'abandon des installations[17].

Sites d'occupation

A part les fourneaux proprement dits, destinés à la réduction du minerai de fer, on connaît maintenant un certain nombre de sites qui témoignent de l'emploi du fer à partir des débuts de l'ère chrétienne, et qui se multiplient vers le milieu du I^er millénaire. Bien que plus récents que les fourneaux de Taruga, les monticules d'occupation, dans la partie de la vallée du Niger inondée par les eaux du lac de Kainji et dans la vallée voisine de Kaduna, ont donné dans un cas, comme date de début, – 130[18], dans d'autres, + 100 et + 200[19] et enfin, dans un autre cas, la date de + 200[20]. Les premières dates d'occupation pour la capitale présumée du Mali, à Niani[21] et pour Ife[22], remontent au VI^e siècle. C'est également le cas de la date la plus ancienne obtenue jusqu'ici pour l'emploi du fer dans la région du confluent Bénoué-Mayo-Kebbi au Cameroun[23]; sur le site de Daïma au nord-est du Nigéria, au sud du lac Tchad, la date proposée ne lui est antérieure que de peu[24]. Il est un peu plus difficile d'interpréter les datations au carbone 14 publiées pour les sites sao voisins du Nord-Cameroun et de la République du Tchad[25]. Quelques-uns des amas coquilliers du fleuve Casamance au Sénégal actuel se sont accumulés depuis le début de la période qui nous occupe, en raison des habitudes de stockage de la nourriture par les populations qui utilisent le fer; il semble, d'après les recherches effectuées, que la région était occupée par les ancêtres des habitants d'aujourd'hui, les Dioula[26]. Outre le ramassage des coquillages, ils pratiquaient la pêche en mer, élevaient des chèvres et du gros bétail, et il semble probable que le riz était devenu un aliment de base et que sa culture avait rendu possible l'occupation permanente des sites habités. Les amas coquilliers de Dioron Boumak dans le delta du Saloum, au Sénégal, semblent remonter à la fin du VIII^e siècle, l'exploitation des coquillages s'étant intensifiée à partir du début du XI^e siècle. Cette exploitation a pris fin après la période qui nous occupe, probablement lorsque les Serer Niominka ont remplacé les Manden sur la côte au XV^e siècle[27].

17. M. Posnansky et R. McIntosh, 1976, p. 172, 190.
18. C. Flight, 1973, p. 548.
19. B. M. Fagan, 1969*b*, p. 153.
20. Information inédite de l'auteur.
21. W. Filipowiak, S. Jasnosz et R. Wolagiewicz, 1970; D. T. Niane, 1970; F. Willett, 1971, p. 365; voir également G. Liesegang, 1975.
22. B. M. Fagan, 1969*b*, p. 154.
23. C. Flight, 1973, p. 550.
24. B. M. Fagan, 1969*b*, p. 153; G. Connah, 1976.
25. A. Lebeuf et J. p. Lebeuf, 1970; C. Flight, 1973, p. 552–553.
26. O. Linares de Sapir, 1971; F. Willett, 1971, p. 361; C. Flight, 1973, p. 545.
27. C. Descamps, G. Thilmans et Y. Thommeret, 1974; C. A. Diop, 1972; M. Posnansky et R. J. McIntosh, 1976, p. 184, 193.

De même qu'un mode de vie fondé sur la chasse et la cueillette a pu se perpétuer pendant longtemps et en beaucoup d'endroits après l'introduction de l'agriculture, de même il est possible que la technologie du fer se soit propagée de façon irrégulière. Après son apparition, pour autant que nous le sachions, à Taruga, plusieurs siècles avant l'ère chrétienne, on relève d'autres points de la zone guinéenne où elle n'a été adoptée qu'au moins un millier d'années plus tard. Pendant cette période, il devait être fréquent que des populations pratiquant une technologie de l'âge récent de la pierre vivent non loin de peuples utilisant le fer. Nous savons encore peu de choses sur les rapports entre groupes ayant atteint des niveaux technologiques différents: entretenaient-ils des relations pacifiques? S'affrontaient-ils d'une manière ou d'une autre? Occupaient-ils des régions et des niches écologiques différentes, sans guère avoir de contacts les uns avec les autres? Nous connaissons un exemple de ce genre de situation au nord de la Sierra Leone où, à Kamabai, le niveau supérieur comprenant des outils de fer, des scories et de la poterie, est daté, par le carbone 14, des VII^e^ et VIII^e^ siècles, alors qu'à Yagala, une technologie de l'âge récent de la pierre subsiste apparemment jusque dans le courant du XI^e^ siècle[28]. Selon al-Zuhrī, géographe du XII^e^ siècle, le peuple de l'ancien Ghana montait des expéditions contre des populations qui ne connaissaient pas le fer et combattaient avec des bâtons d'ébène, d'une médiocre efficacité devant les épées et les lances des Ghanéens[29]. Nous ne pourrons nous faire une idée historiquement exacte de l'expansion de la métallurgie du fer en Afrique occidentale tant qu'un beaucoup plus grand nombre de sites significativement répartis, appartenant à la période qui nous intéresse, n'auront pas été fouillés et datés. Avant la découverte du site métallurgique de Hani, que l'on date du II^e^ siècle de l'ère chrétienne (voir ci-dessus p. 495), les plus anciens métaux connus du Ghana actuel provenaient du site de New Buipe[30], datant de la fin du VIII^e^ siècle. Ce n'est que récemment que les recherches archéologiques ont commencé dans l'environnement très particulier du delta du Niger. Jusqu'à présent, aucun site de l'âge de la pierre n'y a été découvert, et la date d'occupation la plus ancienne remonte à la fin du IX^e^ siècle[31].

En dépit de cette inégale diffusion de la métallurgie du fer, on peut tenir pour assuré qu'elle était très répandue vers le commencement de la période qui nous occupe; à la fin de la même période, il devait subsister très peu d'îlots technologiques de l'âge de la pierre, bien qu'il soit possible que certains outils lithiques aient été encore utilisés[32]. En tout cas, dans la plus grande partie de la région, même la mémoire collective de l'emploi de haches de pierre polie était perdue. Lorsqu'on en trouvait accidentellement dans le sol, on les prenait pour des « pierres de foudre » (ou « céraunies ») tombées

28. J. H. Atherton, 1972; F. Willett, 1971, p. 351.
29. N. Levtzion, 1973, p. 14; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 98.
30. R. N. York, 1973.
31. M. Posnansky et R. J. McIntosh, 1976, p. 170, 189-190.
32. R. S. Rattray, 1923, p. 323; M. D. W. Jeffreys, 1951, p. 1 208; D. Williams, 1974, p. 70.

du ciel avec l'éclair et responsables des dommages causés aux arbres et aux bâtiments; on vint à les révérer comme des véhicules et des symboles de la puissance divine, et elles trouvèrent une place sur les autels de Nyame, Sango, et des *oba* ancestraux du Bénin. Dans le sud de la Côte d'Ivoire, on en trouve qui ont une forme spéciale, dont la signification est certainement rituelle plutôt que fonctionnelle[33].

Le commerce local

Il n'est pas douteux que l'une des conséquences les plus importantes de la diffusion du fer a été d'augmenter le rendement de la production agricole. Les houes en fer et les outils de défrichage auront facilité la constitution des excédents agricoles qui permettent une plus grande division du travail, une spécialisation artisanale, et finalement le développement des villes et l'entretien d'une cour royale ou sacerdotale. Il est possible que le processus ait été lent, et ce n'est pas nécessairement la « pression démographique » résultant du mode de vie agricole qui a été la cause, ou même l'une des causes, de l'évolution vers la formation des États. Il s'est établi, d'autre part, des systèmes d'échanges locaux fondés sur des excédents de certains produits et sur des spécialisations artisanales. Les différences d'environnement favorisaient le développement de ces systèmes d'échange, puisque l'on pouvait échanger les produits d'un environnement contre ceux de l'autre. Une région située au voisinage de cours d'eau pouvait échanger des poissons séchés contre des grains récoltés dans des zones plus éloignées; on pouvait troquer le gibier chassé et capturé dans la savane contre des denrées que l'on ne trouvait que dans les forêts. Une région où l'on fondait le fer en exploitant de riches filons de minerai pouvait céder des produits métallurgiques contre des poteries dans un pays mieux pourvu en terre à potier. Petit à petit, ces réseaux s'étendaient, et les produits d'une région déterminée voyageaient, peut-être en passant par plusieurs intermédiaires, sur des distances de plus en plus grandes. Par exemple, les noix de cola, qui poussent dans les régions forestières du Sud, ont pu être échangées contre le beurre de karité produit dans le Nord. Ces échanges sont encore importants aujourd'hui, et suivent peut-être des voies vieilles de plus de mille ans. Ces réseaux de troc local ont pu jouer un rôle non négligeable dans la création d'un pouvoir centralisé, car s'il s'y ajoutait la richesse supplémentaire tirée du commerce lointain, le chef, qui avait la haute main sur les ressources échangées, en tirait une puissance sans commune mesure avec celle qu'il détenait antérieurement[34]. Ce processus constitue sans aucun doute l'un des événements les plus importants qui se soit produit en Guinée pendant la période qui nous intéresse, alors que les tentacules du commerce transsaharien, plus développé, ont commencé à s'articuler avec les réseaux d'échanges déjà existants. Cette expansion du réseau commercial n'aura pas provoqué l'abandon des systèmes d'échange locaux existants: comme on l'a

33. B. Holas, 1951.
34. R. Horton, 1976, p. 75, 110-112.

montré pour une autre région, le développement des mécanismes commerciaux tend à être additif plutôt que séquentiel[35].

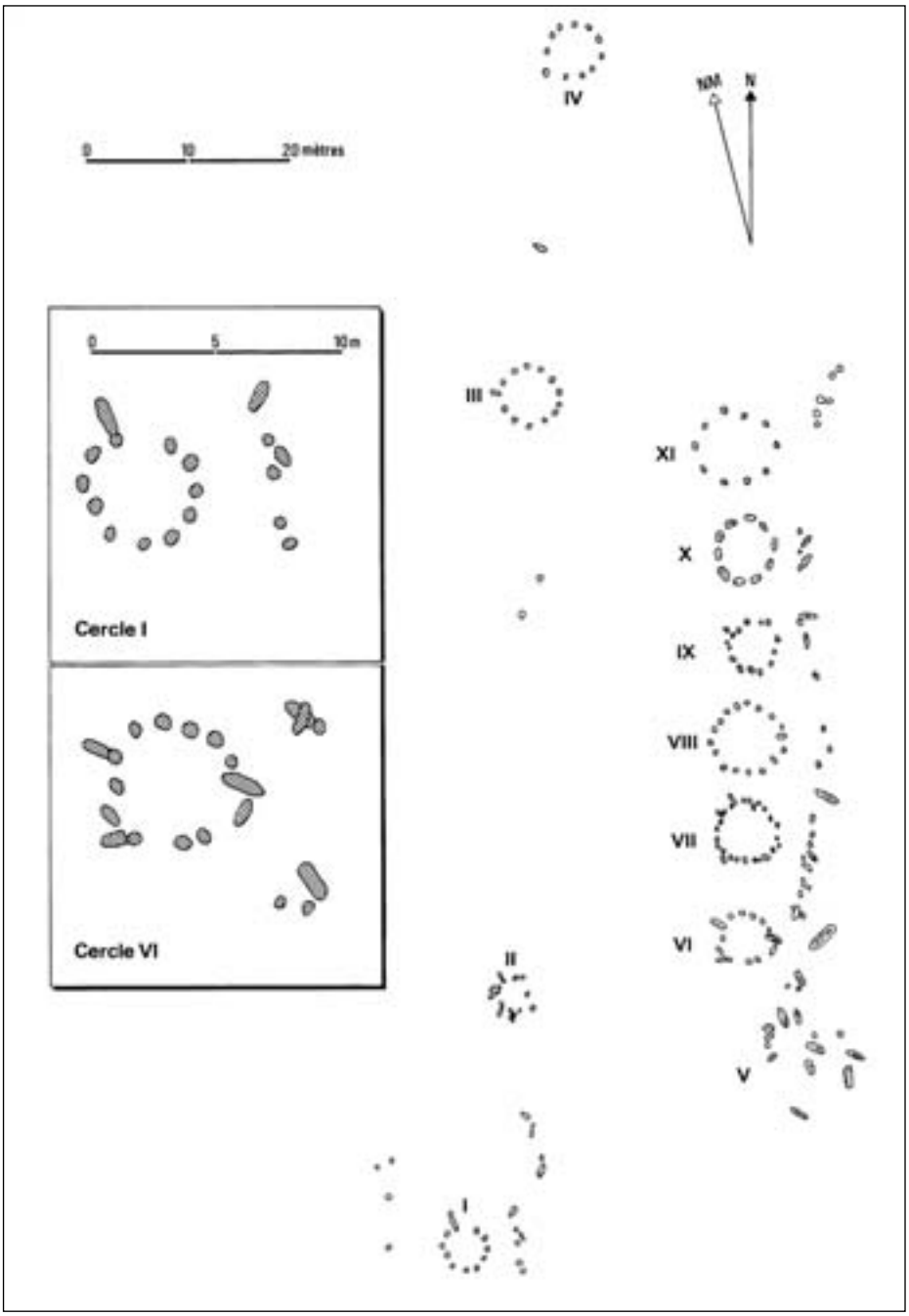
De même que l'agriculture et la fonte du fer, les réseaux d'échange ont, sans nul doute, suivi un développement inégal. Là où les échanges étaient peu développés, l'un des moteurs de la centralisation du pouvoir et de la formation d'un État faisait défaut, ce qui a préservé les nombreuses sociétés sans État de l'Ouest africain. Dans le cas de la culture de la forêt tropicale de l'Amérique du Sud, on a étudié de près la façon dont le manque d'homogénéité de cette forêt (contrairement à l'image laissée par des impressions superficielles) a conduit au commerce lointain, ainsi que la manière dont les guerres entre communautés n'ont pas réussi à le désorganiser[36]. L'étude du commerce en Afrique de l'Ouest a tendance à se concentrer sur le commerce extérieur[37] mais les échanges de produits naturels entre les différentes zones écologiques de l'Afrique de l'Ouest sont probablement anciens.

Le commerce extérieur

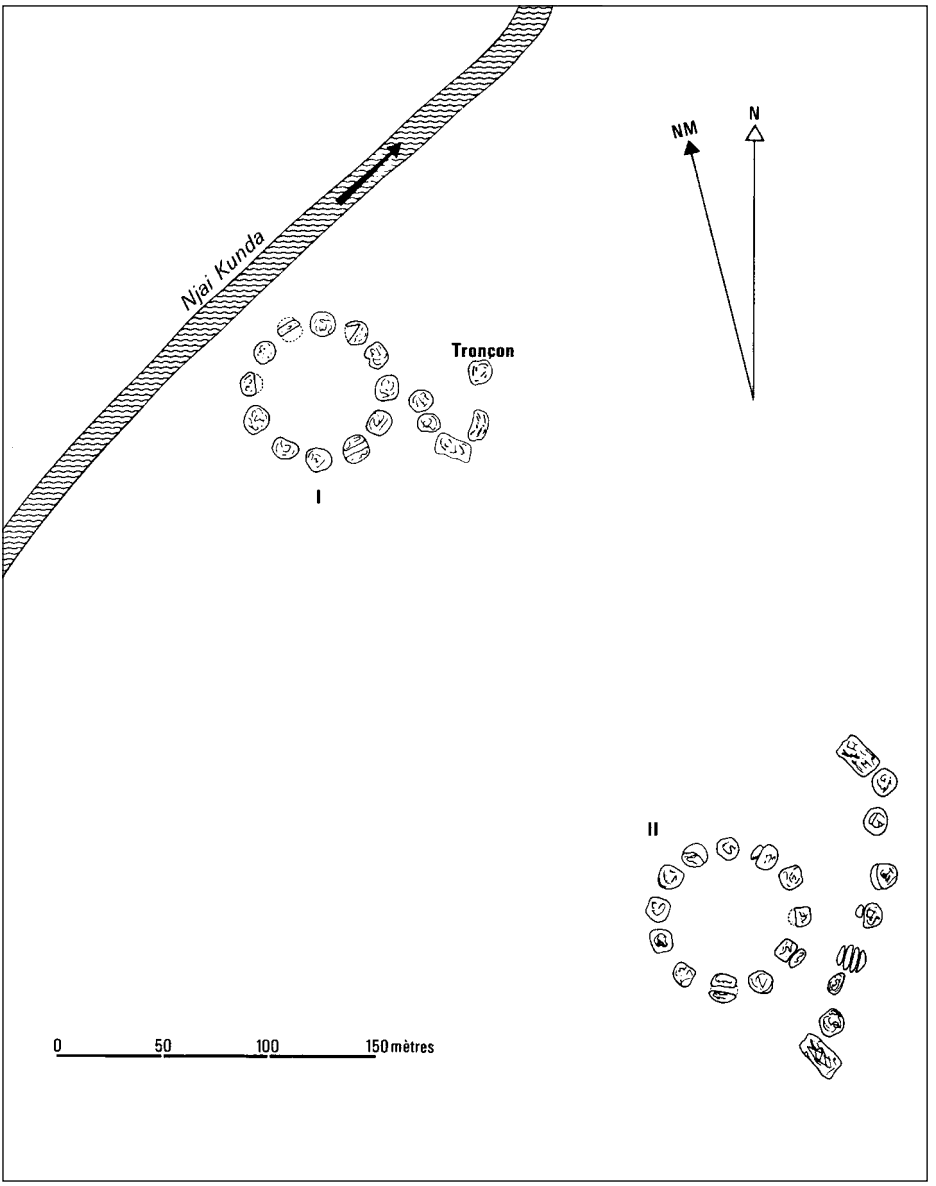
L'un des témoignages les plus intéressants sur la concentration d'une certaine forme de richesse et d'une certaine centralisation de l'autorité sociale et politique allant probablement de pair avec elle nous est fourni par les mégalithes de Sénégambie. Cette région de forme à peu près ovale, longue de 350 kilomètres d'est en ouest et large de 175 kilomètres du nord au sud (environ 13°-16° O, 13°-14° 30' N), est remarquable pour le nombre de ses monuments mégalithiques. Leur répartition suit de très près les bassins de la moyenne et haute Gambie, du Saloum et de leurs affluents. On a compté dans cette région plus de 28 000 grandes pierres levées[38]. Sur un seul site (Sine-Saloum), on trouve quelque 900 pierres disposées en 54 cercles. Les cercles se composent d'environ 10 à 24 pierres levées, la hauteur de celles-ci au-dessus du sol variant de 50 centimètres à près de 3 mètres (voir fig. 16.2, 16.3 et 16.4). La plupart sont cylindriques, d'autres ont une section carrée ou en forme de D, d'autres encore s'amincissent vers le sommet, mais toutes les pierres d'un même cercle sont de type identique. Ces mégalithes ont généralement une face supérieure plane, mais le sommet de quelques-uns est creux ou forme une protubérance. Le diamètre interne des cercles varie entre quatre et sept mètres. A l'est de la plupart des cercles court, du nord au sud, une ligne de pierres semblables. Les plus remarquables sont les quelques « pierres en lyre », ainsi appelées parce qu'elles sont taillées en V à partir d'un seul bloc de latérite.

Les fouilles qui ont été faites sur le site de quelques-uns des cercles au cours des dernières années permettent d'affirmer avec certitude leur caractère funéraire; un certain nombre d'inhumations isolées ou multiples

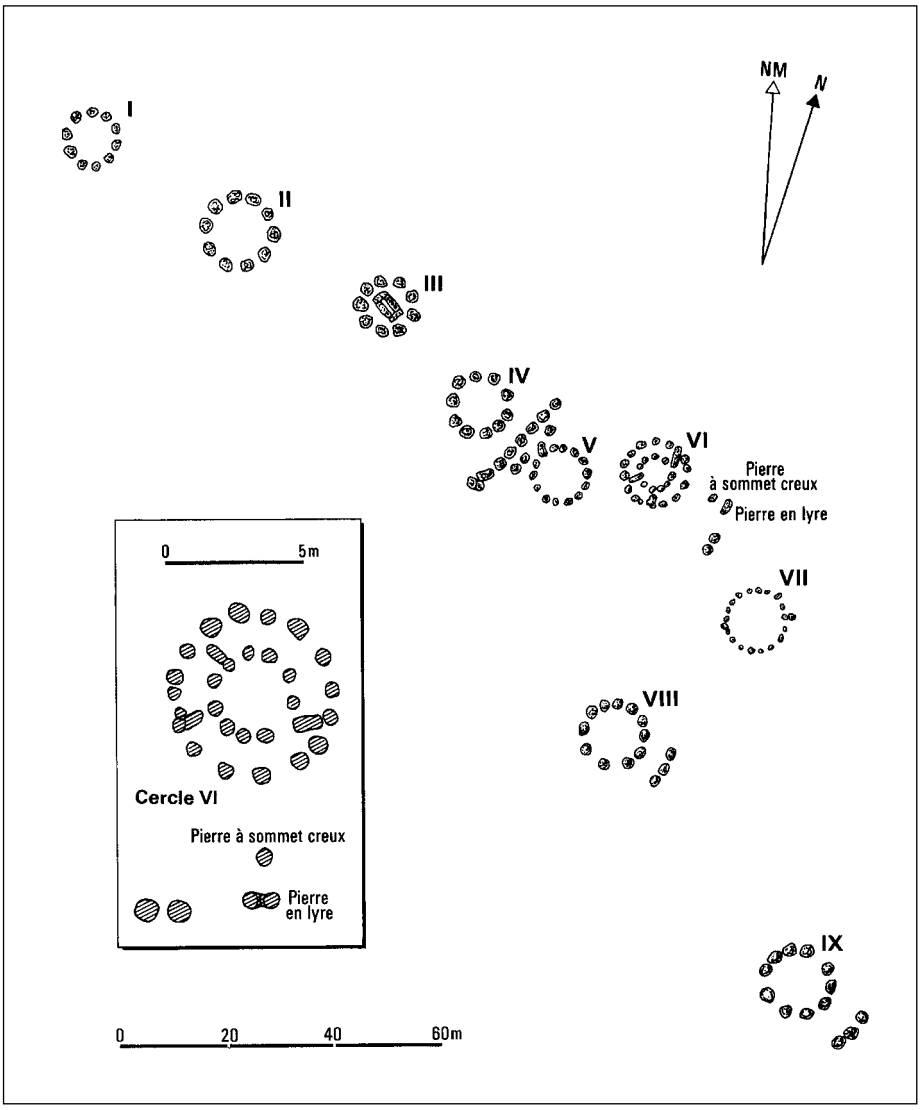
35. T. W. Beale, 1973, p. 143.
36. D. W. Lathrap, 1973.
37. L. Sundstrom, 1974; A. G. Hopkins, 1973.
38. V. Martin et C. Becker, 1974*a*.



16.2. *Restitution graphique, à la verticale, du site de Wassu.*
[*Source*: T. Shaw.]



16.3. *Deux cercles de pierre de Wassu, avec lignes frontales plus ou moins complètes à l'est.* [*Source*: T. Shaw.]



16.4. *La pierre en lyre de Ker-Batch.*
[*Source*: T. Shaw.]

y ont en effet été mises au jour. La datation au carbone 14 indique trois dates, remontant aux VII^e et VIII^e siècles. Un examen minutieux montre qu'il y a quatre types de monuments associés: les cercles mégalithiques, les tumulus-pierriers (flanqués généralement d'une ligne frontale de pierres à l'est comme les cercles mégalithiques), les cercles-pierriers (signalés non pas par des mégalithes levés mais par des blocs de latérite dépassant à peine le niveau du sol) et des tumulus de terre[39].

Il est intéressant de se demander ce qui a permis de mobiliser une telle somme d'efforts humains pour tailler, transporter et ériger ces milliers de piliers en pierre. Comme ils sont extraits d'un revêtement superficiel de latérite riche en fer, on a émis l'idée que ces monuments ont été créés par des hommes qui s'enrichissaient en fondant du fer et en en fournissant à leurs voisins. C'est bien possible, mais si tel est le cas, les fourneaux de fonte n'ont pas encore été découverts, pas plus que les habitations mégalithiques. Avec des données archéologiques aussi peu diversifiées, il est difficile, en l'état présent des connaissances, de tenter des reconstitutions historiques. Selon une autre explication, les mégalithes de Sénégambie seraient placés stratégiquement pour donner aux occupants de la région la haute main sur le commerce de l'or provenant des gisements de Bure et de Bambuk[40]. Si la datation du VIII^e siècle est exacte, cela semble un peu tôt pour que la poussée du commerce arabe vers le nord ait pu exercer une influence aussi loin vers l'ouest. Certes, les Arabes ont conquis le Maghreb au début du VIII^e siècle, mais il s'est agi ensuite pour eux de conquérir l'Espagne wisigothique plutôt que de fonder au Maroc des comptoirs permanents[41]. Si les mégalithes de Sénégambie sont effectivement antérieurs au commerce arabe et doivent cependant leur existence à une exportation d'or vers le nord, il faudrait peut-être considérer les populations berbères du désert comme les intermédiaires du commerce avec l'Afrique du Nord byzantine. Qu'un tel commerce ait existé aiderait à expliquer la rapidité relative avec laquelle les Arabes ont établi des relations marchandes avec le Soudan occidental après s'être solidement installés en Afrique du Nord.

Au nord de la zone des mégalithes et dans la vallée du Sénégal, il existe une zone de grands tumulus dont certains ont livré des poteries comparables à celles des mégalithes. On en a dénombré plus de 4 000 et leur fouille a mis à jour, comme sous les mégalithes, des sépultures multiples. Celles-ci contenaient une profusion d'objets funéraires, y compris des perles en or et en cornaline, des ornements d'or et de cuivre et des armes en fer, ainsi que des récipients en cuivre, dus à des artisans, dénotant des relations d'échange avec le Nord. Bien qu'on ait maintenant une datation au carbone 14 du VIII^e siècle pour l'un des tumulus les plus méridionaux[42], la majorité d'entre eux

39. P. Ozanne, 1966; P.O. Beale, 1966; D. Evans, 1975; G. Thilmans et C. Descamps, 1974, 1975.
40. M. Posnansky, 1973, p. 151.
41. R. Oliver et B. M. Fagan (dir. publ.), 1975, p. 157; voir les chapitres 9 et 11 ci-dessus.
42. M. Posnansky et R. J. Mcintosh, 1976, p. 184-185.

sont considérés comme remontant au X^e siècle[43]. De même, d'autres tumulus fouillés dans la haute vallée du Niger en aval de Ségou ont livré des trouvailles intéressantes; à Kūgha, au début de la boucle du Niger, on en a daté un, associé avec des pierres levées, d'environ 1 000 de l'ère chrétienne[44]. Dans cette même région de la boucle du Niger, les mégalithes de Tondidarou, bien qu'ils aient été pillés et ravagés par des collectionneurs modernes d'antiquités et jamais fouillés scientifiquement, datent probablement de la même grande période et attestent l'existence d'une route commerciale de l'or suivant le cours du Niger depuis les gisements de Bure[45]. Il est significatif que l'essor de Kumbi Saleh (l'ancien Ghana) comme point de rassemblement de l'or provenant de cette source et destiné au commerce transsaharien commence dès le VIII^e siècle. A la fin du siècle, la renommée du Ghana, « pays de l'or », avait atteint Bagdad, comme l'atteste le passage bien connu d'al-Fazārā[46]. Kumbi Saleh et Awdāghust étaient probablement des points de rassemblement de l'or provenant des gisements de Bambuk, et c'est peut-être l'amélioration de l'organisation de leurs routes commerciales qui provoqua le déclin social et politique de populations qui avaient jusqu'alors exploité des gisements aurifères situés plus à l'ouest.

On a quelques raisons de penser qu'avant les routes de Taghāzā et de Sidjilmāsa, l'or de l'Afrique de l'Ouest destiné au monde arabe ait été acheminé plus directement vers l'Egypte par les oasis de Dākhla et de Khārja[47].

L'existence de cette ancienne route est peut-être confirmée par trois datations au carbone 14, qui font remonter au VI^e, VII^e et X^e siècle des objets trouvés sur le site de Marandet, dans l'Aïr, sur la route qui relie Gao à l'Egypte[48]. On y a découvert dans des tas de détritus quelque 42 000 creusets, témoins de l'activité d'un centre artisanal. Les spécialistes ne sont pas d'accord sur le métal que l'on y travaillait[49], les uns penchant pour l'or, les autres pour le cuivre, mais la seule donnée concrète que nous ayons jusqu'ici nous est fournie par l'analyse des résidus d'un creuset, qui montre qu'il s'agit de cuivre et non d'or[50]. Il est évident qu'il importe d'en savoir beaucoup plus sur Marandet, de confirmer et d'affiner la datation, et surtout d'avoir une idée de l'origine des matières premières utilisées, de la destination des produits finis, de l'identité des artisans et de l'autorité politique et commerciale exercée à laquelle était subordonnée l'organisation de ce commerce. Si l'or était travaillé par des artisans à Marandet, la matière première aurait déjà fait une longue route depuis Bambuk et Bure (car il est douteux que les gisements d'or ashanti aient à l'époque contribué à ce commerce) et aurait été à mi-chemin de l'Égypte. En outre, si les creusets qui ne portent pas

43. P. Posnansky, 1973, p. 152.
44. R. Mauny, 1961, p. 109-110.
45. R. Mauny, 1970, p. 133-136.
46. N. Levtzion, 1973, p. 3; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 32.
47. N. Levtzion, 1981*a*, p. 231-232.
48. H. Lhote, 1972*a*, 1972*b*; G. Delibrias, M. T. Guillier et J. Labeyrie, 1974, p. 44-45; M. Posnansky et R. J. McIntosh, 1976, p. 183.
49. H. Lhote, 1972*a*; R. Mauny, 1973, p. 763-764.
50. R. Castro, 1974.

de traces de cuivre étaient utilisés pour l'or, pourquoi n'en trouve-t-on pas en quantités comparables à Kumbi Salen, Awdāghust, Walāta, Es-Sūḳ et en d'autres endroits que l'on sait avoir été des points de rassemblement de l'or dans le commerce transsaharien? Quelle était l'origine du cuivre? Pendant longtemps, les chercheurs ont essayé d'assimiler le « Takedda » décrit par Ibn Baṭṭūṭa au XIVe siècle à un gisement cuprifère du Sahara méridional. On pensait pouvoir l'identifier de façon satisfaisante avec Azelik, à 150 kilomètres au nord-ouest de Marandet[51], où des ruines et un abondant éparpillement de scories et de moules prouvent l'ancienne importance d'Azelik comme lieu de travail du cuivre. Bien que l'on ait affirmé avoir découvert le gisement à 13 kilomètres à l'est-nord-est d'Azelik[52] et que des travaux plus récents aient établi l'existence de cuivre dans la région[53], certains auteurs pensent que le minerai n'était pas assez abondant pour être exploité et que le cuivre travaillé à Azelik, pour lequel le carbone 14 donne des dates plus tardives (XIIe et XVIe siècles) que pour Marandet[54], avait dû être importé.

Les sources arabes, à partir d'al-Bakrī, montrent abondamment que le cuivre était un important article d'exportation vers la zone guinéenne. Il était utilisé comme monnaie à Takedda et au Kānem au XIVe siècle[55]. Une caravane, qui se dirigeait vers le sud au début du XIIe siècle et qui eut apparemment quelques ennuis au Madjābat al-Kubrā en Mauritanie, transportait 2 000 barres de laiton et s'en délesta[56]. L'or était la principale marchandise convoitée par les marchands transsahariens en Afrique occidentale, mais ils pouvaient acheter d'autres produits dont ils retiraient des profits élevés, en particulier l'ivoire et les esclaves dans les régions dépourvues d'or, comme la partie orientale de la zone guinéenne. Le rapprochement de ce fait et de l'ancienneté du travail du cuivre à Marandet, avec l'existence de l'ancienne route commerciale directe vers l'Égypte, aide-t-il à expliquer les dates reculées données par le carbone 14 pour les découvertes d'Igbo-Ukwu, loin vers le sud dans la partie orientale de la zone guinéenne[57]?

Les débuts de la centralisation

Igbo-Ukwu

Igbo-Ukwu se trouve à quelque 35 kilomètres au sud-ouest d'Onitsha, grande ville de marché située sur la rive orientale du Niger, dont la structure politique a été influencée par le Bénin. A cet endroit, peu avant le déclenchement de la seconde guerre mondiale, un homme qui creusait une

51. R. Mauny, 1961, p. 140-141, 308-309.
52. J. Lombard et R. Mauny, 1954.
53. S. Bernus et P. Gouletquer, 1976.
54. M. Posnansky et R. J. Mcintosh, 1976, p. 183.
55. N. Levtzion, 1973, p. 120.
56. T. Monod, 1969; C. Flight, 1973, p. 544.
57. T. Shaw, 1970, 1975*a*, 1977.

citerne dans sa concession eut la surprise de découvrir, à une faible profondeur, un certain nombre d'objets en bronze. Ces derniers furent transportés au Nigerian Museum de Lagos et le Département des antiquités prit note de l'endroit en vue de fouilles ultérieures, qui furent pratiquées après la guerre. Trois sites contigus y furent mis à jour. Le premier était un entrepôt, ou un sanctuaire, où l'on avait conservé des insignes royaux et des objets rituels, abandonnés intacts pour une raison inconnue. Le deuxième était la chambre mortuaire, tout en bois, d'un personnage important, et le troisième une fosse d'immondices où l'on avait jeté des objets cérémoniels. L'entrepôt livra plus de soixante-dix grands objets de cuivre et de bronze et près de cinq cents petits, la chambre mortuaire dix-neuf grands objets et trente-deux petits, et la fosse treize grands et quatre-vingt-sept petits. L'entrepôt contenait plus de soixante mille perles, et la chambre mortuaire plus de cent mille. Des poteries très décorées, d'un style caractéristique, ont été trouvées sur les trois sites, celles de la fosse étant particulièrement abondantes. Ces objets n'étaient certainement pas des articles couramment utilisés par le tout-venant et le traitement accordé au personnage de la chambre mortuaire indique qu'il était de haut rang. Peut-être s'agit-il d'un personnage haut placé (*ozo*) dans la hiérarchie igbo, peut-être de l'*eze nri* lui-même, le « prêtre-roi » qui, jusqu'aux premières années de notre siècle, détenait un grand pouvoir rituel et religieux, mais non politique, sur une grande partie du pays igbo. L'essentiel de sa fonction était lié à la culture des ignames et à la fertilité de la terre, et consistait également à écarter les pollutions rituelles après la rupture d'un interdit et à régler les différends. Dans une époque préscientifique, où les phénomènes tels que la fertilité et le temps qu'il fait sont mal expliqués, il faut s'attendre à ce que les hommes essaient de les maîtriser de manière préscientifique et religieuse, car ils ont des conséquences vitales sur leurs moyens d'existence. Il en allait ainsi au stade du chasseur-cueilleur, mais l'accent était alors mis sur l'abondance du gibier et le succès de la chasse. Avec l'apparition de l'agriculture, l'intérêt s'est surtout porté sur la productivité de la terre elle-même et sur les facteurs dont elle dépendait: il était donc intéressant, pour les sociétés agricoles, d'y affecter des ressources spéciales, et souvent de confier à des personnes spéciales la fonction d'assurer la fertilité de la terre. La centralisation de la richesse sociale et du pouvoir politique est, en règle générale, étroitement liée à ce processus et si elle a pu revêtir des formes diverses, elle fait probablement partie intégrante de la formation d'autres royaumes de la zone guinéenne et d'autres institutions centralisées.

A Igbo-Ukwu, on n'a pas identifié d'autres articles d'importation que le métal utilisé pour faire les bronzes et les perles de verre. On sait trop peu de choses sur ces perles pour en déduire une datation suffisamment sûre. Les bronzes sont d'un autre style que ceux de Benin et Ife et sont isolés, si bien qu'il est difficile de se fonder sur des considérations stylistiques pour les dater. On en est donc réduit au carbone 14: le bois provenant d'un tabouret de la chambre mortuaire garni de clous en cuivre a été daté de la période qui va du VIII^e^ siècle au début du XI^e^ et trois analyses faites à partir du charbon de bois de la décharge donnaient le même résultat; une autre, exécutée sur

16.5. *a* à *h*. *Les fouilles d'Igbo-Ukwu*.
[*Source*: National Commission for Museums and Monuments, Lagos.]

16.5 *a*. *Pendentif miniature de bronze représentant une tête, vu de profil* (*hauteur : 7,5 cm*).

16.5 *b. Pendentif de bronze représentant une tête de bélier décorée* (*hauteur : 8,5 cm*).

16.5c. *Crâne de léopard en bronze monté sur une tige de cuivre* (*longueur : 24 cm*).

16.5 d. Pendentif de bronze représentant un oiseau et deux œufs, avec des crotales et des perles tenues par des chaînettes de fil de cuivre (*hauteur : 21,5 cm*).

16.5 e. Socle de bronze cylindrique (*hauteur : 20 cm*).

16.5 *f. Coupe de bronze sur socle* (*hauteur : 27,5 cm*).

16.5 *g. Coquille de bronze surmontée d'un animal* (*longueur : 20 cm*)

16.5 *h. Coupe de bronze en forme de croissant* (*longueur : 14 cm*).

un matériel de même provenance, a cependant livré une date remontant à la fin du XIVe siècle et au début du XVe; ce résultat est comparable à la date obtenue pour les seuls autres bronzes que l'on ait trouvés et qui soient comparables à ceux d'Igbo-Ukwu[58]. L'exactitude des dates les plus anciennes obtenues par le carbone 14 pour Igbo-Ukwu a été contestée[59], mais souvent sur des bases erronées[60].

Étant donné qu'il y a très peu de cuivre au Nigéria[61] et qu'on n'y connaît pas de sites d'exploitation ancienne de ce minerai, une date remontant au XIe siècle ou plus tôt implique que le métal était importé du nord par voie de terre — et il y eut certainement d'autres importations, comme les perles de verre et des denrées périssables comme le sel qui ne sont pas parvenues jusqu'à nous. Le Nigéria oriental n'a pas d'or à exporter en échange, si bien que ces marchandises de luxe ont probablement été payées en ivoire et en esclaves. Certaines personnes ont objecté que nulle part en Afrique de l'Ouest on ne trouve aussi loin vers le sud des preuves de commerce à longue distance pendant la période indiquée par les datations au carbone 14. Cet argument mérite considération, mais il faut se souvenir que la première route vers laquelle le monde arabe eut accès à l'or du Soudan occidental reliait l'ancien Ghana à l'Égypte par al-Wāhāt et les oasis de Khārja et Dākhla (voir ci-dessus p. 504). Ce n'est que lorsque cette route devint trop dangereuse après le milieu du IXe siècle qu'on a emprunté la route occidentale à partir du Maghreb. Il y avait une « route de l'ivoire », à la fin de l'époque romaine et à l'époque byzantine, allant de Tripoli à la région du lac Tchad et traversant le Sahara là où il est le moins large et il est vraisemblable que les Arabes l'ont aussi utilisée.

Au XIe siècle, al-Bakrī rapportait que l'on exportait du cuivre du Sūs en direction du sud, vers le « pays des Noirs »[62]. Les restes de la caravane qui transportait quelque deux mille barres de laiton et qui eut un accident dans le Madjābat al-Kubrā (voir ci-dessus p. 505) ont été datés des environs de 1100. On dispose donc de suffisamment de témoignages non seulement du commerce transsaharien en général pendant la période à laquelle ont été assignées les trouvailles d'Igbo-Ukwu par les datations au carbone 14 mais aussi de l'existence d'un commerce du cuivre.

La seule question qui demeure est de savoir si ce commerce a pu s'étendre aussi loin vers le sud qu'Igbo-Ukwu. On ne pourra y répondre avec certitude qu'après avoir fouillé dans la région d'autres sites de la même époque. Une autre éventualité dont il faut tenir compte et qu'il faudrait vérifier est que ce cuivre aurait pu provenir de la région métallifère de la vallée du Niari, située au nord du Zaïre inférieur[63].

58. D. D. Hartle, 1967, 1968.
59. B. Lawal, 1973; D. Northrup, 1972.
60. T. Shaw, 1975*a*.
61. D'après M. A. Onwuejeogwu, 1974; voir T. Shaw, 1975*a*, p. 513.
62. N. Levtzion, 1968*a*, p. 231-232; R. C. C. Law, 1967*b*; al-Bakrī, 1913, p. 306-307; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 69.
63. P. Martin, 1970, p. 143; T. Shaw, 1975*a*, p. 513.

L'idée que le commerce transsaharien s'est avancé loin vers le sud au XI^e siècle est peut-être confirmée par deux datations au carbone 14 obtenues dans le quartier Nyarko de Begho, au Ghana actuel, qui devint le grand entrepôt de l'or du pays ashanti destiné à être acheminé en direction du nord, vers Jenné[64].

Ife

L'apogée d'Ife se situe hors de la période qui nous occupe, car il ressort de vingt-cinq datations au carbone 14 faites à partir d'un matériel provenant de sept chantiers de fouilles différents qu'on peut considérer l'époque qui va du milieu du XII^e siècle au milieu du XV^e siècle comme étant par excellence celle de la construction de dallages en tessons posés de chant, qui peuvent eux-mêmes constituer d'utiles « indicateurs » des conditions sociales, politiques et économiques qui ont donné à Ife la prééminence dans sa région[65]. Si l'on peut se fier à la datation par thermoluminescence, la production des fameuses têtes de bronze et d'autres moulages en alliage de cuivre appartient aux cent cinquante dernières années de ces trois siècles[66]. Cependant, des institutions politiques et religieuses centralisées, ayant une richesse suffisante pour favoriser une production artistique de très haut niveau, ne se créent pas en un jour. Il importe par conséquent de tenir compte des circonstances qui sont à l'origine de ces institutions et, comme leur phase de maturation se situe à l'intérieur de la période qui nous occupe, il convient de lui accorder quelque attention. La question de l'« essor » d'Ife est à rapprocher d'un problème plus vaste qui a intrigué bon nombre d'écrivains[67], à savoir celui des origines de l'urbanisme dans le pays yoruba.

On peut considérer que durant le I^er millénaire de l'ère chrétienne, les forêts du Nigéria ont été progressivement occupées par des populations qui pratiquaient une agriculture à base d'igname et de palmier à huile ; dans les terres de savane situées immédiatement au nord de la forêt, les produits cultivés étaient probablement l'igname, le sorgho commun et dans certaines régions, le riz africain ; dans les savanes septentrionales, l'igname aurait été remplacée par le petit mil. Pendant une trentaine de générations, la suppression des taillis et la production agricole ont gagné en efficacité grâce à l'utilisation d'outils en métal fabriqués à partir du fer produit sur place. Bien que les recherches sur le terrain et les fouilles ne soient pas suffisamment étendues en pays yoruba pour permettre une confirmation archéologique de ces données, six datations au carbone 14 d'objets de deux sites d'Ife

64. M. Posnansky et R. J. Mcintosh, 1976, p. 166. Les recherches effectuées depuis la rédaction de ce chapitre montrent que le lieu-dit Jenné-Jeno, situé à 3 kilomètres au sud-est de cette ville, a été occupé entre – 200 et + 1 400 ; les découvertes réalisées apportent des éclaircissements considérables sur l'origine et l'évolution de Jenné. Voir R. J. Mcintosh, 1979 ; R. J. Mcintosh et S. K. Mcintosh, 1981 ; S. K. Mcintosh, 1979 ; S. K. Mcintosh et R. J. Mcintosh, 1980*a*, 1980*b*.
65. T. Shaw, 1978, p. 157-163.
66. F. Willett et S. J. Fleming, 1976.
67. Notamment W. R. Bascom, 1955 ; E. Krapf-Askari, 1969.

attestent la présence d'une population entre le VIe et le Xe siècle de l'ère chrétienne[68].

La population possédait probablement trois caractéristiques. Premièrement, toutes les populations agricoles sédentarisées à l'ère préscientifique ont le sentiment qu'elles doivent faire quelque chose pour lutter contre les variations météorologiques et celles des récoltes dont elles comprennent mal les causes, ainsi que pour assurer la fertilité de la terre et les rendements des cultures. Elles croient que ces phénomènes dépendent du bon vouloir de puissances surnaturelles. La masse de la population se sent incapable de manier ces forces qui peuvent se révéler dangereuses ou craint de le faire; aussi est-elle heureuse de confier cette tâche à des spécialistes qui n'éprouvent pas les mêmes réticentes et prétendent avoir les connaissances nécessaires. C'est pourquoi les cultes et les prêtres revêtent beaucoup d'importance dans la vie de la communauté.

Deuxièmement, un accroissement démographique s'observe généralement. Ce phénomène n'est pas automatique et il est généralement lent, mais il existe; des reculs peuvent intervenir à la suite de disettes et de maladies dues à la sédentarisation et auxquelles chasseurs et cueilleurs sont moins exposés, mais les naissances ont tendance à se multiplier et les femmes mettent au monde et élèvent plus d'enfants que dans les sociétés vivant de la chasse et de la cueillette. Cette augmentation démographique influe sur les pratiques agricoles et les fait évoluer dans le sens d'une exploitation plus efficace des différentes zones écologiques.

Troisièmement, cette exploitation plus efficace des ressources a probablement abouti à une certaine spécialisation des différentes zones écologiques, et notamment à un échange de produits entre ces zones (voir plus haut p. 498); la mise en place d'un véritable système d'échanges internes s'en est sans doute trouvée favorisée[69]. La complémentarité des ressources exploitées dans les différentes zones écologiques favorise la spécialisation professionnelle et l'interdépendance économique; des collectivités géographiquement voisines connaissent vite une symbiose. Cette situation favorise à son tour la mise au point de systèmes de redistribution. On verra plus loin qu'Ife a occupé une position particulière dans le réseau d'échanges ainsi constitué.

Il semble qu'à l'ouest du Niger, la situation ait été différente de celle qui régnait à l'est, où les paysans se sentaient suffisamment en sécurité pour vivre au milieu de leurs terres, dans des habitations dispersées. Alors que les ouvrages défensifs en terre sont très rares chez les Igbo, ils sont courants en pays edo et yoruba, ce qui indique que, pour une raison que nous ne pouvons à présent qu'imaginer, les nécessités de la défense à l'ouest du Niger obligeaient les paysans à vivre groupés dans des villages à partir desquels ils pouvaient aller à pied cultiver leurs terres. Le système social des populations de langues yoruba et edo était donc très différent de celui des Igbo. Comme les gens de différents lignages vivaient très près les uns des

68. F. Willett, 1971, p. 366.
69. R. McC. Adams, 1966, p. 52.

autres, les droits des voisins commencèrent à égaler, puis à dépasser ceux des parents. Le poids de la parenté tendait à menacer la solidarité du village dans ses impératifs de défense, et les effets dissolvants de ces obligations furent annulés par l'attribution à certaines familles de fonctions déterminées dans la vie du groupe, consistant par exemple à fournir le chef, le commandant militaire, l'historien, le porte-parole et le prêtre. C'est ainsi que l'autorité a eu tendance à devenir un pouvoir permanent. Ce pouvoir permanent lui-même, lorsqu'il s'exerce à une échelle suffisante, a besoin d'auxiliaires et d'une classe administrative pour l'aider à s'acquitter de ses fonctions[70]. Ou bien est-ce que les relations de cause à effet ont fonctionné en sens inverse ? Serait-ce le fait que les Yoruba avaient déjà mis en place un système social hiérarchisé (par comparaison avec le système segmentaire des Igbo) — une part toujours croissante de la production profitant aux individus placés au sommet et aux échelles plus élevées de la pyramide sociale — qui entraîna l'exacerbation et l'accroissement des rivalités intercommunautaires dont l'enjeu était la mainmise sur la production et peut-être aussi sur la terre, c'est-à-dire sur les moyens de production ?

Si ce sont bien les nécessités de la défense qui ont concentré dans des villages une population agricole éparse, quelle était la nature de la menace ? La densité de peuplement avait-elle atteint le point où la compétition pour l'accès à la terre cultivable était réelle, si bien que chaque communauté mettait en péril sa voisine ? Ou bien la menace venait-elle de l'extérieur et découlait-elle de la domination commerciale et militaire des États marchands du Nord, le Mali et le Songhay ? Une des difficultés que nous rencontrons ici tient au fait que nous manquons de renseignements sur les dates auxquelles ces différents ouvrages en terre ont été construits dans le pays yoruba. Il ne devrait pas être difficile de mettre au point un programme de recherche archéologique de nature à apporter des éclaircissements. A l'exception des remparts intérieurs construits au Bénin au XIV^e et au XV^e siècle, la majeure partie des ouvrages en terre de la région de langue edo semblent avoir répondu à des impératifs internes et s'apparenter davantage à des frontières[71]. En fait, il est possible que la construction d'ouvrages défensifs en terre n'ait commencé en pays yoruba qu'au moment où des pressions extérieures se sont fait sentir, comme ce fut certainement le cas à partir de 1100 ; à son apogée, la domination du Mali s'étendait le long du Niger jusqu'à une centaine de kilomètres des communautés yoruba les plus septentrionales. On en est réduit à imaginer de quelle façon ces pressions ont pu commencer à s'exercer pour la première fois. Le plus probable est qu'il s'agissait de trouver des esclaves. Il y eut certainement des expéditions esclavagistes en direction du sud à partir du royaume du Mali, mais on ne peut encore affirmer avec certitude à partir de quand elles atteignirent vers l'est la limite septentrionale du pays yoruba. Ces expéditions étaient plus importantes au Soudan central qu'au Soudan occidental, parce que cette dernière région ne produisait pas

70. R. Horton, 1976.
71. G. Connah, 1975, p. 98-106 ; P. J. Darling, 1974, 1976.

d'or[72]. Comme nous l'avons déjà observé, il est possible que le système qui consistait à envoyer dans les régions forestières des produits comme le beurre de karité venant des savanes du Nord et à les y échanger contre des noix de kola, par exemple, soit plus ancien que n'importe quel commerce à longue distance. Lorsque ce système fut mis au point et en raison des contacts qu'ils avaient établis, les pays du Nord se trouvèrent en position d'offrir d'autres marchandises provenant de contrées plus lointaines; ces produits s'ajoutèrent aux denrées déjà fournies, notamment au beurre de karité, et stimulèrent en retour l'offre d'autres produits du Sud.

Dès lors qu'il faut des cultes pour assurer la fertilité de la terre et le succès des récoltes, ainsi que des prêtres pour les célébrer en leur qualité de « spécialistes de la gestion surnaturelle des exploitations », et qu'il devient, d'autre part, nécessaire d'institutionnaliser des mesures de redistribution, la naissance d'un centre religieux n'est plus très loin[73]. Certes, la fonction sacerdotale pourrait être assurée au niveau du village (et elle continue souvent de l'être), mais à mesure que des systèmes d'échange se développent, elle a tendance à être prise en charge dans les centres. De même, la redistribution nécessaire pourrait être assurée par les seuls échanges commerciaux, mais lorsqu'un prêtre médiatise les faveurs des puissances divines pour garantir la fertilité de la terre et le bien-être du peuple, il est en droit d'attendre que ses services soient rémunérés, soit directement, soit sous forme d'offrandes à ces puissances et, le plus souvent, sous ces deux formes à la fois. C'est ainsi que s'est développé le centre religieux à l'intérieur duquel le temple et le palais, les sanctuaires et l'*alafin* ou l'*oba* ont commencé à remplir une fonction de redistribution. On en sait moins sur les activités commerciales de l'*oni* d'Ife que sur celles de l'*oba* du Bénin, ce qui peut s'expliquer par la fin de l'hégémonie commerciale d'Ife aux XV^e^ et XVI^e^ siècles, par les ravages dus aux guerres yoruba du XIX^e^ siècle et par l'absence de continuité dans les traditions. Le pouvoir des *oba* du Bénin s'exerçait sur la totalité du commerce pratiqué par les particuliers en dehors de la ville: ils étaient les seuls à posséder les articles les plus précieux, esclaves, peaux de léopard, poivre, palmistes, corail et la majeure partie de l'ivoire. Toutefois, un des *ifa oriki*, ou chants divinatoires yoruba, nous donne une indication: il y est question d'Oduduwa, le héros fondateur et premier *oni* d'Ife, qui était un marchand enrichi par l'exportation de noix de kola produites sur place et qui importait des chevaux en provenance du Nord[74].

Ife était située au centre de la saillie septentrionale de la forêt[75] et se trouvait au cœur d'une région écologiquement très variée. Établie sur des terres fertiles de la forêt, Ife était à proximité des savanes vers le nord, de la côte vers le sud ainsi que de la vallée d'un grand fleuve (le Niger) et de plusieurs cours d'eau de moindre importance qui s'écoulaient vers le sud en direction

72. N. Levtzion, 1973, p. 174-178.
73. P. Wheatley, 1970, 1971.
74. R. Horton, 1979, p. 101, citant W. Abimbola, 1975.
75. L'importance probable de cette situation a été soulignée pour la première fois par T. Shaw (1973), puis analysée de façon plus approfondie par R. Horton (1979).

de l'Atlantique. On peut donc voir de quelle façon Ife a pu se transformer en centre religieux, l'*oni* étant considéré comme un personnage sacré percevant des tributs et des droits de péage sur le commerce local, et investi d'un commandement en vertu de sa prééminence dans le système religieux. Une telle centralisation de l'autorité rituelle et surnaturelle ouvrait la voie à l'exercice d'une suprématie économique et d'un véritable pouvoir politique. Aussi Ife était-elle en bonne position pour tirer parti des pressions commerciales du Nord lorsque celles-ci commencèrent à se faire sentir. Il est vraisemblable que les esclavagistes du Nord eurent la tâche moins facile dans la forêt; les embuscades y étaient plus aisées, et les villages mieux à même de se protéger. Les « chercheurs » d'esclaves trouvèrent donc plus prudent de les acheter aux autorités locales plutôt que de les capturer. Plus tard, les esclavagistes de l'Atlantique agirent de la même façon à la limite côtière de la forêt. L'esclavage commercial s'ajouta à la servitude domestique et le commerce multiplia la richesse et la puissance de l'*oni* et de son entourage qui s'accrut et se développa en conséquence. Pour les sociétés africaines n'ayant pas de produits naturels attrayants comme l'or à exporter, mais où un processus de centralisation politique était en cours, les esclaves constituaient le meilleur article d'exportation[76]. Selon l'estimation la plus modérée, le nombre d'esclaves exportés à travers le Sahara en direction de l'Afrique du Nord dans la première moitié du XIX^e siècle s'élevait à 10 000 par an[77], et tout porte à penser que ce commerce durait depuis de nombreux siècles; même si ce chiffre était inférieur au temps de l'hégémonie d'Ife, ce commerce peut très bien avoir été la principale source de la richesse de la ville. On ne peut assurer que les nombreux exemples, dans les bronzes et terres cuites d'Ife, d'individus ligotés et baillonnés, de cadavres décapités, et de têtes et de membres séparés du corps représentaient tous des esclaves, mais il est vraisemblable que c'était souvent le cas. Si l'esclavage faisait partie intégrante du système social et commercial, il servait peut-être, non seulement à fournir la main-d'œuvre destinée au service de la cour et des marchands et fonctionnaires aisés, mais aussi à alimenter les sacrifices rituels nécessaires à la sauvegarde de la santé et de la prospérité du roi et de ses sujets nés libres. Les esclaves vendus aux marchands du Nord étaient probablement échangés contre du sel, mais à mesure que les relations commerciales s'affermirent et contribuèrent à accroître la richesse et la puissance de l'*oni*, des marchandises de luxe s'ajoutèrent aux importations du Nord, et d'autres produits indigènes furent offerts en échange. Cuivre et laiton, textiles, perles, bracelets, épées et chevaux s'ajoutèrent aux coûteuses importations. Vers le milieu du XII^e siècle, Al-Idrīsī mentionne également l'exportation d'épices, de parfums et d'outils de fer du Maroc méridional vers le « pays des Noirs »[78]. On ne sait pas comment furent introduits le moulage du laiton et la fabrication des perles de verres; il est possible qu'un *oni* ait exigé d'un marchand du Nord en résidence à Ife que celui-ci lui trouve un maître capable d'enseigner

76. J. D. Fage, 1974.
77. A. G. B. Fischer et H. J. Fischer, 1970, p. 60; Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. IV, chap. 6 à 10. Voir également R. A. Austen, 1979.
78. N. Levtzion, 1973, p. 141.

son art à ses propres esclaves; peut-être un autre commerçant décida-t-il qu'il serait plus profitable de monter une industrie locale des perles de verre plutôt que d'importer de la verroterie toute faite. Ce n'est pas parce qu'on voit dans l'esclavage[79], quelle que soit la façon dont on le définit, la base essentielle du système économique et social d'Ife qu'il faut décrier celui-ci. L'institution de l'esclavage fournissait l'assise des productions artistiques de la Grèce classique, et nous ne les en admirons pas moins. Il fallait bien payer le cuivre et le laiton d'une manière ou d'une autre, puisqu'il n'y a pratiquement pas de cuivre au Nigéria et que de nombreux documents arabes mentionnent son exportation en direction de l'Afrique occidentale, moyennant un transport coûteux par les routes caravanières venant du Nord, comme on l'a vu à propos d'Igbo-Ukwu[80]. Les autres produits exotiques de luxe coûtaient cher aussi, mais étant surtout périssables, la manière dont ils étaient payés appelle moins d'explications. Peut-être le commerce de la noix de kola était-il très ancien[81] et le kola et l'ivoire aidaient-ils à payer la note[82]. Mais il est difficile d'imaginer quelle marchandise autre que les esclaves aurait pu constituer le principal article d'exportation[83]. Si le commerce a joué un rôle important dans la formation de l'Etat d'Ife, cela ne signifie pas que la royauté dépendait des personnes qui s'y livraient[84]. Cependant, lorsque le commerce extérieur injecte une richesse supplémentaire dans le système d'échanges local, il accroît considérablement la puissance des chefs qui contrôlent sa distribution.

Un certain nombre d'indices suggèrent une influence venue du Nord — la tradition orale selon laquelle Obatala, créateur de l'humanité, était « blanc »[85], la technique de moulage du laiton utilisée[86], et la localisation le long du Niger du groupe des bronzes « tsoede ». Ces derniers proviennent peut-être en majorité d'Owo[87], et un au moins d'Ife, mais on peut interpréter leur situation le long de la frontière septentrionale du pays yoruba comme une indication de l'importance des mouvements provenant de cette direction[88].

On a voulu voir d'autres indices de relations avec le Nord dans certains aspects de l'art et de l'architecture de l'ancienne Ife, remontant en dernière analyse au monde nord-africain de la fin de l'époque romano-byzantine et du début de l'ère arabe. On a vu cette « influence » dans l'emploi de l'ornementation en guillochis et de la rosace[89] dans la maison à impluvium[90] qui suit le plan de la maison romaine à atrium, et dans les pavages de pierres et de

79. M. Mason, 1973, p. 453.
80. T. Shaw, 1970, p. 278-279.
81. N. Levtzion, 1973, p. 181.
82. A. Obayemi, 1976, p. 258.
83. A. G. B. Fisher et H. J. Fisher, 1970; T. Lewicki, 1967*b*, 1971*b*, p. 657; R. Mauny, 1961, p. 379; A. G. Hopkins, 1973, p. 78-83
84. A. Obayemi, 1976, p. 258-259.
85. F. Willett, 1970, p. 304.
86. D. Williams, 1974, p. 179-203.
87. D. Fraser, 1975.
88. T. Shaw, 1973.
89. E. Eyo, 1974, p. 379-390. Elle apparaît probablement aussi dans la figure du poisson à pattes que l'on retrouve dans l'art yoruba et l'art du Bénin; D. Fraser, 1972.
90. F. Willett, 1967, p. 126; G. Connah, 1969, p. 51.

tessons qui ressemblent aux pavages en mosaïques ou en damier[91].

Ces ressemblances sont peut-être fortuites, et des éléments comme les décors de guillochis et de rosaces peuvent facilement être apparus de façon indépendante; de même, la maison à impluvium et le pavage de tessons auraient pu être des solutions locales aux problèmes d'architecture se posant dans un climat très chaud, à forte luminosité et aux pluies saisonnières très abondantes. La combinaison de ces divers indices suggère une influence probable venue du Nord, sans qu'il soit pour autant nécessaire d'invoquer une succession de grandes vagues d'invasion[92]. Peut-être ces données peuvent-elles être considérées, tout comme les mythes fondateurs, comme les preuves de l'instauration du pouvoir politique d'une dynastie étrangère. Toutefois, cette hypothèse non plus n'est pas obligée[93], et ces indices de relations avec un univers très éloigné du pays yoruba ne prouvent pas que les arts d'Ife n'étaient pas vraiment indigènes. Le moulage du laiton et la fabrication des perles restèrent probablement une prérogative royale, cette dernière étant peut-être liée à la fourniture de couronnes ornées de perles aux seize souverains yoruba autorisés à les porter en vertu de l'autorité d'Ife[94].

Si l'on place au XII^e siècle le début de l'apogée de l'ancienne Ife, il y a coïncidence avec la date probable de la pénétration en pays yoruba de ces demandes commerciales des pays du Nord dont elle a su profiter. Peut-être l'empire du Mali était-il trop éloigné pour fournir ce stimulus, et il faut alors se tourner vers les premiers États hawsa, dont l'essor est dû en grande partie à des facteurs économiques[95]. Nous savons qu'à une date ultérieure, Zazzau se spécialisa dans les expéditions esclavagistes en direction du Sud, et peut-être le site urbain maintenant abandonné de Turunku jouait-il ce rôle à une époque plus ancienne; il ne se trouve qu'à 300 kilomètres de Tada, sur le Niger. Malheureusement on sait encore peu de chose, du point de vue archéologique, sur les premiers États hawsa, et le site de Turunku n'a pas encore été fouillé.

91. G. Connah, 1969, p. 50.
92. S. O. Biobaku, 1955, p. 21-23.
93. F. Willett, 1960, p. 232; W. Fagg, 1963, p. 25; D. Fraser, 1972, p. 290.
94. A. Obayemi, 1976, p. 215.
95. R. S. Smith, 1969, p. 187-188.

CHAPITRE 17

La zone guinéenne : les peuples entre le mont Cameroun et la Côte d'Ivoire

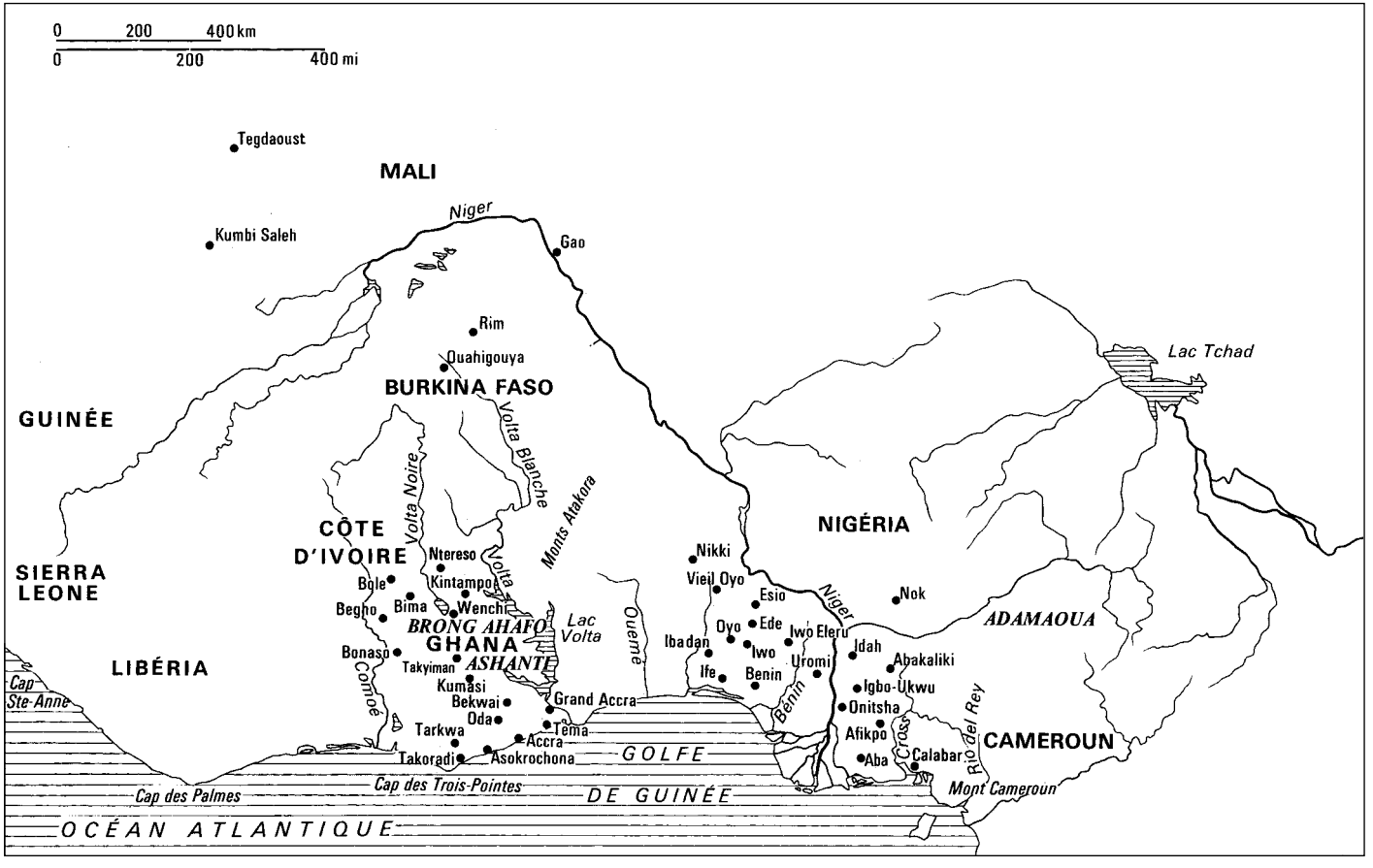
Bassey W. Andah
avec la collaboration de James R. Anquandah

Du point de vue étroit de l'historiographie, la période qui va du VII^e^ au XI^e^ siècle de l'ère chrétienne constitue une page blanche dans les annales des régions côtière et intérieure de la basse Guinée. D'une part, les sources documentaires, européennes ou arabes, sont fort pauvres ; ce n'est respectivement qu'à partir du XIII^e^ ou XIV^e^ siècle et du XVI^e^ siècle qu'elles nous renseignent sur cette région. D'autre part, la tradition orale, à laquelle on peut se fier pour des époques relativement récentes, devient sujette à caution à mesure que l'on remonte le temps. Mais on peut y faire appel pour compléter les renseignements fournis par l'art, l'archéologie, l'anthropologie et surtout la linguistique et jeter ainsi une lumière nouvelle sur ces premières années de l'histoire de la basse Guinée. L'art de certains peuples de la basse Guinée nous donne de précieux renseignements sur l'apparence et l'habillement des indigènes, sur leurs armes et leur habitat à des époques différentes, et constitue ainsi un cadre chronologique indépendant pour l'étude de leur histoire.

Dans l'étude qui suit, nous examinerons minutieusement les sources susmentionnées afin d'en extraire des renseignements sur les types d'habitat qui existaient dans la région de la basse Guinée entre le VII^e^ et le XI^e^ siècle, les caractéristiques linguistiques et sociales des groupes qui la peuplaient à l'époque et leur mode de vie. Nous étudierons également le type de relations qu'ils entretenaient avec des groupes extérieurs et lesquels.

L'environnement naturel

La côte de basse Guinée désigne en principe la région qui s'étend du cap des Palmes au Cameroun (fig. 17.1). Elle est divisée en deux zones natu-



17.1. *Villes et sites mentionnés dans le texte.* [*Source*: B. W. Andah.]

relles ; à l'ouest, du cap des Palmes au fleuve Bénin, une côte au rivage régulier et au relief peu différencié, et à l'est, une zone de submersion qui s'étend du fleuve Bénin au mont Cameroun sur 640 kilomètres.

D'un côté, de vastes plaines côtières presque entièrement plates et des embouchures souvent déportées par une dérive littorale orientée du sud-est vers le nord-ouest ; entre le cap des Trois Pointes et la Volta, des plateaux de faible altitude s'avancent vers la côte, tandis que des dunes obstruent les estuaires et l'entrée des vallées. De l'autre, le delta du Niger, qui possède plusieurs ouvertures sur la mer ; de larges barres de sable, peu profondes et instables, formées par une dérive littorale vers l'est ; enfin, des estuaires comme ceux du fleuve Cross et du Rio del Rey, constamment recouverts de marécages.

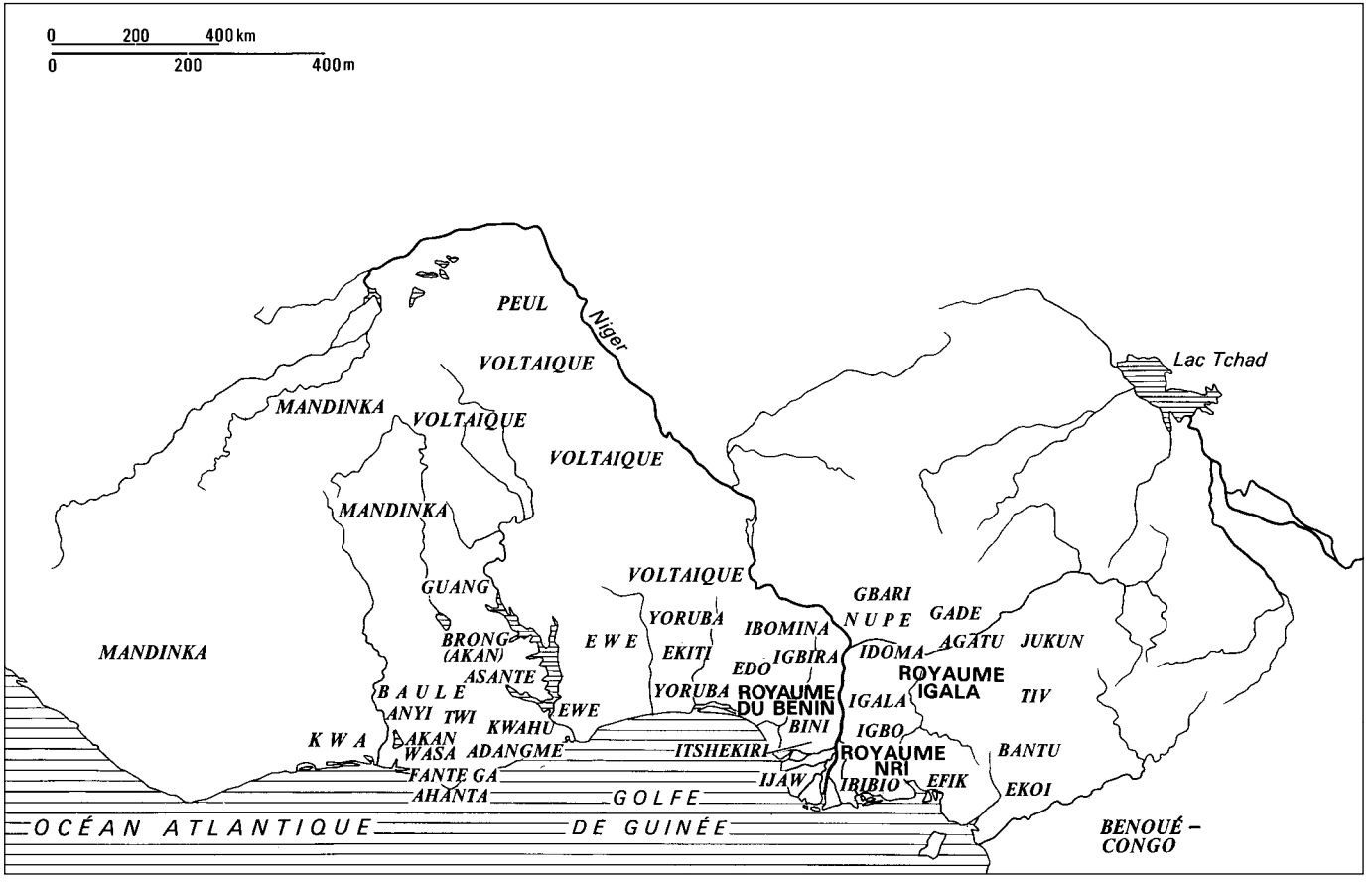
A l'ouest du delta du Niger, on trouve çà et là quelques falaises et des lagunes séparées de l'océan par des cordons de sable. Au Ghana et au Nigéria, des cordons littoraux de largeur variable offrent une protection efficace pour la navigation dans les lagunes.

Au nord des lagunes, la côte intérieure est rocheuse et bordée de falaises en de nombreux endroits ; alors que les habitations modernes ont tendance à se percher sur les hauteurs, les anciens villages sont le plus souvent situés au niveau de la lagune.

Derrière la bande côtière, on trouve les hautes terres du plateau ashanti au Ghana et des plateaux de faible altitude au Togo et au Bénin. Le plateau ashanti est depuis longtemps l'une des régions les plus peuplées d'Afrique occidentale, principalement parce qu'elle est bien arrosée, qu'elle possède des sols fertiles et qu'elle occupe une position marginale par rapport à la forêt — savane au nord, étant limitée par le flanc occidental de l'escarpement gréseux du bassin de la Volta et la partie méridionale des monts Togo. La savane arbustive réapparaît le long de la côte à l'est de Takoradi, devenant savane nue sur les plaines d'Accra et s'étendant vers le nord-est le long du couloir sec des montagnes. La mangrove et une végétation marécageuse recouvrent les abords du delta relativement peu étendu de la Volta. La végétation ouverte des plaines s'explique essentiellement par l'insuffisance des précipitations. Du point de vue pédologique, des différences très nettes existent entre les plaines d'Accra et le delta et à l'intérieur même des plaines.

Pris dans son ensemble, le delta du Niger, immense amas de sédiments, est imposant à tous points de vue, contrairement à celui de la Volta qui est restreint par rapport à la longueur du fleuve. A l'est du Niger s'étend une vaste zone de roches sédimentaires, qui abrite le bassin de l'Anambra au nord et celui du fleuve Cross au sud.

Dans les plaines de basse Guinée, le climat et la végétation varient beaucoup plus que le relief. Le « couloir sec » oriental traverse les plaines selon un axe nord-est/sud-ouest, avec une moyenne de précipitations annuelles inférieure à 1 140 millimètres ; il s'étend du nord à la mer, passant aussi par la vallée du Niger. Immédiatement à l'est de la chaîne de l'Atakora au Togo, les précipitations atteignent une moyenne supérieure à 1 270 millimètres par an le long de la ligne de partage des eaux jusqu'à Nikki, mais diminuent rapidement à mesure que l'on avance vers le nord. Au sud-est du couloir,



17.2. *Groupes linguistiques, peuples et royaumes mentionnés dans le texte.* [*Source*: B. W. Andah.]

le volume des précipitations augmente jusqu'à dépasser 1 525 millimètres. Le régime des pluies se reflète dans la végétation. Tandis que la forêt haute est présente dans les districts situés à l'est d'Ibadan et au sud de la ligne de partage des eaux, la majeure partie des plaines est couverte de savane boisée ouverte. Cette végétation ouverte a probablement contribué au développement d'États relativement grands dans cette région (par exemple en terre yoruba et dans l'actuelle République populaire du Bénin).

Structures linguistiques et histoire ancienne

Les découvertes archéologiques faites sur les sites de surface et dans les tombeaux (Ife, Benin au Nigéria), comme en profondeur (Asokrochona, Kintampo, Ntereso au Ghana ; grottes d'Ugwuelle-Uturu, d'Iwo Eleru et d'Afikpo au Nigéria) indiquent que la côte et la forêt de la basse Guinée, actuellement occupées par des peuples parlant les langues kwa et bénoué-kongo, ont longtemps été peuplées de paysans et, avant eux, il y a plusieurs milliers d'années, de chasseurs. Si les données archéologiques et linguistiques (glottochronologiques) permettent de supposer l'existence d'un lien physique et, en quelque sorte, culturel entre les premiers habitants de la région et les habitants actuels, il reste à en préciser la nature. C'est d'autant plus nécessaire que certains mythes d'origine tendent à montrer que les habitants actuels se sont installés dans la région à une date relativement récente.

Les études linguistiques laissent supposer que la majeure partie de la zone forestière d'Afrique de l'Ouest, qui s'étend sur 1 600 kilomètres depuis le centre du Libéria jusqu'à l'est du bas Niger au Nigéria, est occupée par des peuples parlant une série de langues apparentées, avec des affinités de vocabulaire et de structure. Il s'agit des sous-familles kwa et bénoué-kongo de la famille linguistique Niger-Congo.

Dans la région centrale, les groupes linguistiques les plus importants (sur le plan numérique) sont l'akan (twi, fanti, etc.) et le guang, dominant au Ghana et en Côte d'Ivoire ; le gā et l'adangme (dangme) dans le sud du Ghana ; l'ewe dominant au Togo et en République populaire du Bénin, et parlé aussi dans le sud-est du Ghana. Selon Greenberg[1], les membres de la sous-famille kwa orientale en basse Guinée sont les Yoruba-Igala, le groupe nupe (Nupe, Gbari, Igbira et Gade), les Edo, le groupe idoma (notamment Idoma, Agatu et lyala), les Igbo et les Ijo. Le bénoué-kongo est parlé immédiatement au nord du fleuve Kongo et dans certaines parties de la région du fleuve, notamment par les Ibibio, les Efik, les Ekoi et les Tiv.

S'il fallait voir dans les affinités lexicales et structurales qui caractérisent chacun de ces groupes linguistiques la trace d'une protolangue commune pour chacun, cela voudrait dire qu'il existait autrefois une continuité culturelle dans les territoires où ces langues sont parlées (une bonne partie de

1. J. H. Greenberg, 1955, 1963*a*.

la forêt guinéenne pour le kwa et les régions orientales de cette forêt ainsi que la savane avoisinante pour le bénoué-kongo du sous-groupe de la Cross River), et qu'une différenciation s'est produite ultérieurement, à une époque reculée mais non encore identifiée.

Les études linguistiques comparatives donnent à penser que l'akan appartient, avec l'anyi, le baule, le chakosi, le nzema et l'ahanta, à un sous-groupe tano dont ne font pas partie les langues guang, abure et belibe. Ces études indiquent aussi que les langues volta-comoe (groupe akan) constituent un véritable groupe ancestral pour de nombreux autres sous-groupes kwa; que les langues résiduelles du Togo sont distinctes des groupes ewe et gā-adangme et que les groupes akan, ewe, guang et gā-adangme forment un ensemble moins étroitement lié aux groupes linguistiques kwa du sud du Nigéria.

On estime généralement que le confluent Niger-Bénoué est le centre d'origine ou de dispersion des peuples de la sous-famille kwa orientale, alors que les membres de la sous-famille bénoué-kongo seraient originaires de l'est et se seraient installés dans la région à une date plus récente. Les études exploratoires de glottochronologie laissent supposer que les clivages qui ont donné naissance aux principaux groupes kwa remontent très loin[2]. Bien qu'on puisse penser que les estimations chronologiques n'ont de valeur que spéculative, la présence de similitudes culturelles importantes parmi les peuples qui parlent aujourd'hui ces langues et les traces d'influences communes laissent supposer que les groupes de la région ont vécu une longue période de divergence stable[3]. De plus les langues kwa sont très caractéristiques et se différencient des groupes linguistiques plus étendus qui les entourent. Elles pourraient bien être le vestige d'une souche linguistique jadis plus large.

Par ailleurs, il n'y a pas, semble-t-il, de frontière très nette entre certaines langues kwa (igbo, par exemple) et des langues bénoué-kongo de la Cross River, comme l'ibibio, l'efik ou le kele, malgré la distinction établie par Greenberg. Williamson a fait remarquer que certaines langues bénoué-kongo (jukun, par exemple) ne possédaient pas de système de classes nominales, contrairement à certaines langues kwa (comme le dogama et l'edo)[4].

Il semble possible, en revanche, qu'étant restées longtemps en contact étroit, les langues igbo et efik aient insensiblement admis un certain nombre d'emprunts, même dans le vocabulaire de base.

En outre, les données historico-géographiques tendent à montrer que la forêt déjà peuplée a été un obstacle à la pénétration de peuples venus ultérieurement. C'est ainsi qu'il n'y a pas eu de migrations de masse, mais plutôt des incursions limitées à de petits groupes qui, même lorsqu'ils ont exercé une grande influence culturelle, ont probablement été absorbés linguistiquement et parfois physiquement par les populations locales.

2. Voir R. G. Armstrong, 1962, 1964*b*.
3. R. G. Armstrong, 1964*b*, p. 136.
4. K. L. A. Williamson, 1971, p. 252.

A part les principaux groupes ethniques comme les Akan-Baule du Ghana et de Côte d'Ivoire, les Bini, les Yoruba, les Igbo et les Ijo du Nigéria, la région de basse Guinée a donc également été habitée par d'autres groupes souvent voisins. L'histoire de ces ethnies plus ou moins importantes a souvent été inextricablement liée. Certains groupes se sont véritablement insérés parmi d'autres, et il y a donc eu de nombreuses inter-influences culturelles.

La Gold Coast entre 600 et 1100

La période qui va du VII^e^ au XI^e^ siècle en Gold Coast (sud et centre du Ghana actuel) a été de toute évidence une période de formation et de transition entre les ensembles de villages préhistoriques antérieurs au VII^e^ siècle, d'une part, et les ensembles urbains, commerciaux et technologiquement très avancés, qui sont apparus en 1200 et par la suite. L'obscurité apparente de la période allant de 600 à 1100 n'est pas due à l'absence d'événements en soi de la période (étant donné qu'on a recueilli dans plusieurs parties du pays beaucoup d'éléments sur la période préhistorique antérieure comprise entre l'an – 1500 et l'an + 500), mais plutôt au fait que les érudits ont prêté relativement moins d'attention à cette période et aux recherches la concernant.

Les origines préhistoriques

Pendant les I^er^ et II^e^ millénaires avant l'ère chrétienne, diverses parties de la forêt et de la savane de la Gold Coast furent colonisées par des villageois qui construisirent des maisons en terre battue, en bois, en pierre et en blocs de latérite et pratiquèrent une économie de subsistance combinant la pêche, la chasse, la cueillette ou la « culture » de l'igname, du palmier à huile, des fruits, de la dolique, du micocoulier, du *canarium* et l'élevage de petit bétail à cornes courtes et de chèvres[5].

Si nous avons des preuves convaincantes et évidentes de la pratique du pastoralisme, celles qui concernent l'agriculture sont plutôt minces, surtout parce qu'il est difficile d'effectuer des recherches archéologico-botaniques dans des sols tropicaux. Néanmoins, il existe tant de témoignages techniques de cette activité, sous la forme de haches en pierre polie et de houes en pierre utilisées pour l'abattage des arbres, le défrichage et la préparation des sols, qu'on est obligé de supposer que la culture de certaines tubéreuses, comme l'igname d'origine autochtone, et de certaines céréales, comme le sorgho blanc ou le millet, est ancienne.

Environ 80 % des sites connus des villages appartenant à l'ensemble Kintampo, ainsi nommé d'après le site type découvert dans la région des Brong, ont été fouillés. La superficie des villages ainsi explorés à ce jour varie

5. C. Flight, 1967, 1976.

entre 2 000 m² (Mumute-Brong) et 115 300 m² (Boyase, près de Kumasi), en passant par 21 000 m² (site de Kintampo KI). On peut en fait comparer certains de ces sites aux villages modernes du Ghana pour ce qui est de la superficie et de la population. Les techniques et l'économie de subsistance pratiquées dans ces villages préhistoriques révèlent une adaptation très évoluée à l'environnement et la spécialisation de ses habitants. Certains éléments semblent indiquer que des aires spéciales étaient réservées aux ateliers des potiers, à ceux des fabricants d'outils en pierre ou aux opérations de meunerie, etc. L'ensemble Kintampo est également celui où l'on a trouvé les sculptures en céramique les plus anciennes de la Gold Coast. Il n'y a aucune raison de penser que les populations dont les restes ont été découverts dans le complexe de Kintampo parlaient une seule langue dans toutes les régions, comme l'affirme Colin Painter, en associant le guan au complexe de Kintampo[6].

En fait, il est possible qu'une (sinon la totalité) des formes du proto-akan, du proto-guan et du proto-gā/dangme, ait été utilisée pendant le I^er millénaire avant l'ère chrétienne. Grâce aux correspondances entre les études linguistiques et archéologiques sur le baule, l'anyi, le bia et l'akan, il semble possible (mais cela reste encore à vérifier) que la civilisation proto-akan se soit développée dans des zones de forêt et de savane englobant les régions centrales et le sud de la Côte d'Ivoire et de la Gold Coast, et que l'ensemble Kintampo, dont les sites ont déjà été repérés dans ces deux pays, constitue les vestiges archéologiques d'une population de langue proto-akan adaptée à l'environnement et ignorant les frontières qui existent actuellement entre la Côte d'Ivoire et le Ghana[7].

Les fouilles archéologiques effectuées dans les plaines d'Accra indiquent que les chasseurs cueilleurs et les pêcheurs de la fin de l'âge de pierre, qui avaient une économie fondée sur les coquillages et la fabrication de la poterie, étaient déjà actifs dans la zone de la lagune de Gao (Tema) entre le IV^e et le II^e millénaire avant l'ère chrétienne[8], et qu'ils se mirent ensuite à fonder des villages agricoles tels qu'on en trouve dans l'ensemble Kintampo, comme le village de Christian situé près de l'Université du Ghana à Legon. Sur le site de Ladoku, une strate de la fin de l'âge de pierre comportant des traces de fabrication d'éclats de silex et de poteries décorées a été découverte immédiatement sous une strate de l'âge de fer comportant des restes de poteries cherekecherete du type dangme et des perles de bauxite que la datation au carbone 14 permet de situer entre 1325 et 1475[9].

Si les incursions limitées à de petits groupes de population et les contacts commerciaux et culturels sont des caractéristiques courantes de l'évolution de la plupart des sociétés et doivent être dûment prises en compte, en revanche, l'ancienne thèse des exodes massifs de populations d'un endroit à un autre

6. C. Painter, 1966.
7. F. Dolphyne, 1974.
8. J. C. Dombrowski, 1980.
9. J. Anquandah, 1982.

est (sauf dans des cas rares) une façon peu convaincante d'expliquer les origines ethniques et culturelles. A cet égard, les anciennes théories supposant des migrations des Akan d'Égypte ou de l'ancien Ghana, et des migrations de l'actuelle République populaire du Bénin et du Nigéria, des Gā/Dangme doivent être considérées, pour des raisons archéologiques et linguistiques, comme très peu fondées.[10]

L'un des principaux jalons de l'évolution culturelle des populations de la Gold Coast est le commencement et le développement de la métallurgie du fer. Son adoption fut cruciale pour le passage d'une économie paysanne et isolationniste à une économie caractérisée par un très haut niveau technologique, une agriculture extensive, des industries et artisanats diversifiés et des systèmes commerciaux et socio-politiques complexes. Les traces les plus anciennes de la technologie du fer proviennent de Begho (+105 ±255) et d'Abam, Bono Manso (+290 ±350). Les fouilles effectuées sur ces sites ont permis de trouver des vestiges de fourneaux, des scories et de la poterie, ainsi que du charbon de bois qu'on a pu dater.

Vestiges concernant la période entre 600 et 1300

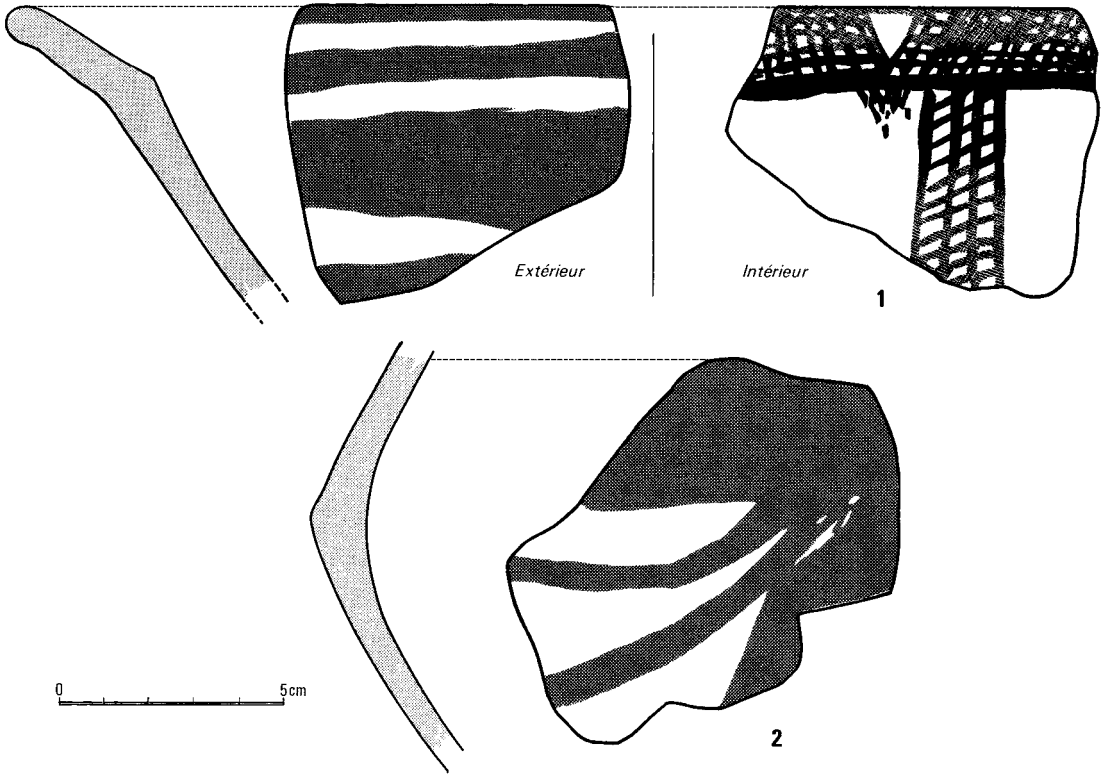
La période comprise entre 600 et 1300 a été qualifiée « d'âge des ténèbres » de l'histoire de la Gold Coast, dans le sens où l'on en sait moins sur cette période que sur d'autres périodes des quatre derniers millénaires. Mais les vestiges que l'on a recueillis incitent à formuler l'hypothèse que cette époque a surtout été une période de formation au cours de laquelle s'est amorcée l'édification des infrastructures de la société. En raison de la rareté relative des vestiges dont on dispose pour reconstituer l'histoire de cette période, on peut se permettre d'extrapoler quelque peu à partir de ceux qui concernent des phases antérieures ou postérieures et de recourir en outre à des preuves indirectes.

L'État akan

Le site troglodytique d'Amuowi près de Bono Manso remonte à une période (+370 –510) qui précède légèrement celle que nous étudions ici. Mais celle-ci coïncide avec celle de la fonte du fer à Abam (Bono Manso). Les Brong de Bono Manso et de Takyiman ont des traditions ethnohistoriques qui laissent supposer qu'ils étaient originaires du « trou sacré » ou site troglodytique d'Amuowi. Chaque année, lors de leur festival Apoo, les Brong de Takyiman rappellent leurs origines traditionnelles dans un chant :

Nous sommes venus d'Amuowi,
Créateur d'antan;
Nous sommes les enfants de la Terre mère rouge
Nous sommes venus d'Amuowi.

10. Voir M. E. Kropp-Dakubu, 1976 ; A. A. Boahen, 1977.



17.3. *Poterie à décor peint provenant des fouilles effectuées dans le faubourg de Nyarko de la métropole commerciale de Begho, République du Ghana* (*X^e-XI^e siècles*). [*Source*: J. Anquandah.]

Les poteries recueillies à Amuowi et la datation des fouilles laissent supposer que, vers le VIe siècle, les Brong de la région de Bono Manso avaient déjà commencé à créer des zones de peuplement permanent qui préludèrent à la naissance de la zone proto-urbaine et urbaine de Bono Manso[11].

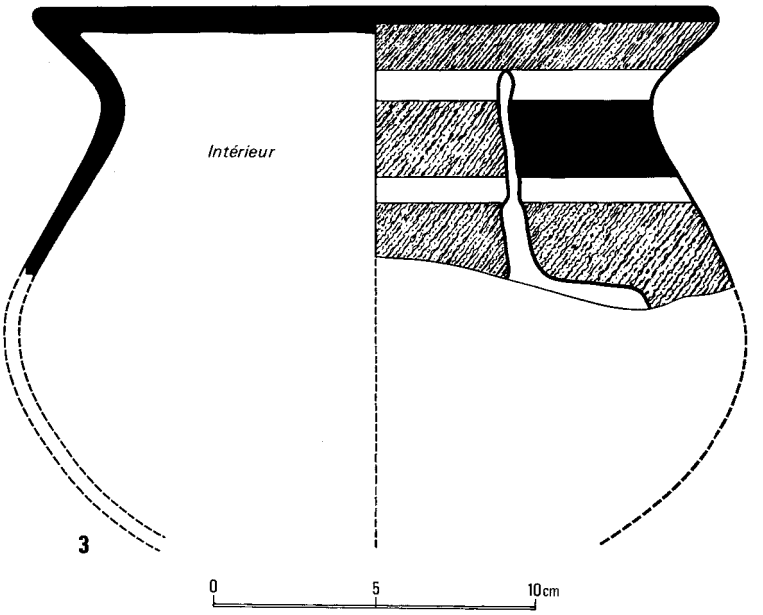
On a attribué au site de Bonoso une date reculée qui correspond exactement à la période considérée. Les fouilles qui y ont été effectuées[12] ont permis de dégager les vestiges d'une industrie de la fonte du fer, des scories, des outils pour le travail du fer et de la poterie ornée d'impressions en dents de peigne. D'après la datation au carbone 14, ce site aurait été habité entre 660 et 1085.

Les traditions orales des Brong Wenchi affirment que leurs clans ancestraux sont sortis d'un trou dans le sol situé à Bonoso, près de Wenchi, après avoir été déterrés par un quadrupède ressemblant un peu à un porc et appelé wankyie. Les traditions désignent Bonoso comme l'endroit où les ancêtres auraient fondé leurs principaux établissements avant de s'installer dans leur première capitale à Ahwene Koko (Old Wenchi).

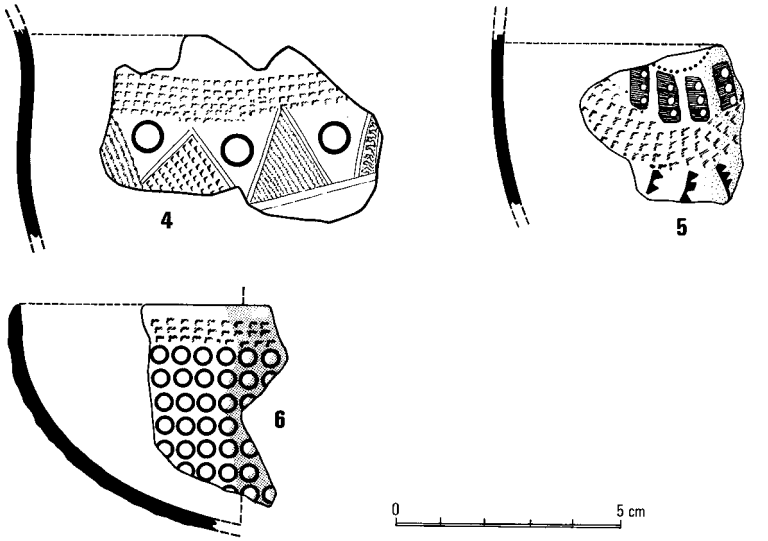
Un troisième site brong appartenant à cette période est la zone de peuplement proto-urbaine de Begho, à laquelle les traditions orales attribuent le nom du fondateur légendaire Efua Nyarko. Le faubourg de Nyarko, dont la datation au carbone 14 situe l'existence entre 965 et 1125[13], s'étend sur une zone d'environ un kilomètre carré. Les fouilles qui y ont été effectuées ont permis de découvrir des outils en fer, des objets en cuivre, de l'ivoire et de la poterie recouverte d'engobe et de décorations peintes du même type que la poterie de New Buipe du IXe siècle (fig. 17.3 à 17.5). Les vestiges recueillis à Nyarko traduisent les tendances générales de la période comprise entre 600 et 1100, à savoir la spécialisation artisanale et technique, les débuts de la civilisation urbaine et, probablement, de l'industrie de l'ivoire ainsi que d'un commerce d'exportation qui devait devenir important dans les siècles suivants. En fait, les données ethno-archéologiques indiquent que la région des Brong a certainement été une zone akan de pointe pour l'évolution de l'agriculture, de la métallurgie, de l'urbanisation, de la formation des États et du commerce extérieur de l'âge du fer[14], et, bien que nous n'en ayons qu'une vague idée en raison de la rareté des vestiges, la période 600-1100 a certainement été pour les Brong une période de préparation active à celle qui devait être l'apogée de la civilisation brong.

Les régions des Asante (Ashanti) et des Wassa sont bien connues pour leurs sites perchés sur des sommets de collines qui étaient les emplacements favoris des établissements humains de l'âge de fer de la période comprise entre le début de l'ère chrétienne et 1500. Les plus célèbres de ces sites sont Nkukoa Buoho (à côté de Kumasi), Bekwai, Kwapong, Obuasi Monkey Hill, Nsuta, Tarkwa, Ntirikurom et Odumparara Bepo. Ces sites semblent avoir été des villages entourés de palissades. On y a

11. K. Effah-Gyamfi, 1978.
12. J. Boachie-Ansah, 1978.
13. L. B. Crossland, 1976.
14. J. Anquandah, 1982.



17.4. *Poterie avec engobe et gravure à la roulette provenant des fouilles de New Buipe, République du Ghana* (*VII^e-IX^e siècles*)
[*Source*: J. Anquandah.]



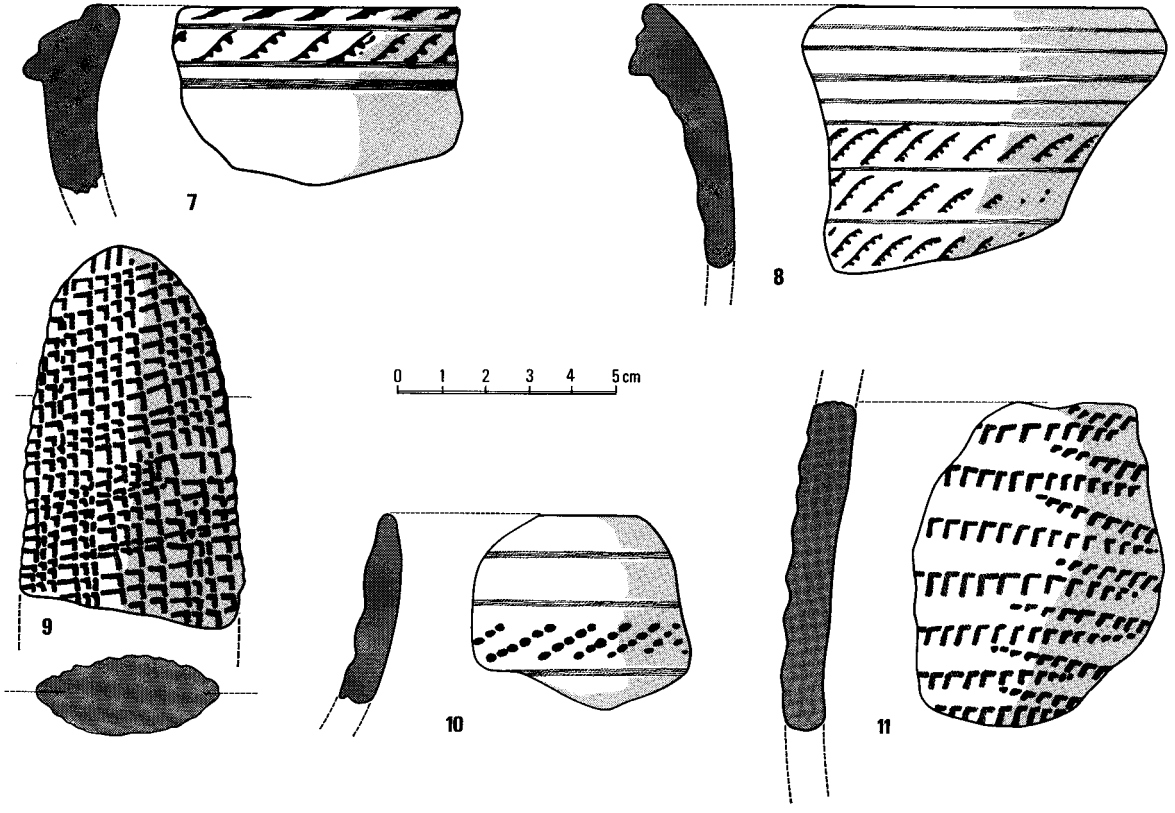
17.5. *Poterie décorée par estampage provenant des fouilles de New Buipe, République du Ghana* (*VII^e-IX^e siècles*).
[*Source*: d'après R. N. York, 1973.]

découvert d'importants vestiges de poteries à bec saillant et à corps et bords largement décorés. Ces poteries se rencontrent quelquefois en même temps que des scories de fer, des fragments de fourneaux et des vestiges anachroniques de l'âge de pierre tels que des haches en pierre polie, des perles de quartz, des microlithes, des meules et, à l'occasion, comme à Odumparara, des perles de bauxite. Bien qu'aucun de ces lieux n'ait encore été vraiment fouillé et daté au carbone 14, la poterie archaïque caractéristique qu'on y a découverte suffit à les situer bien avant la période 1600-1900, lorsque la forme la plus populaire parmi les potiers de la région des Akan était le pot de forme architecturale complexe recouvert d'une glaçure « fumée » et non pas des pittoresques décorations de la période antérieure. Oliver Davies[15] a qualifié les sites haut perchés des Asante et des Wassa de « médiévaux », terme qui est manifestement peu satisfaisant dans le contexte culturel traditionnel africain. A Nkukoa Buoho, à côté de Kumasi, le style des poteries trouvées au sommet de la colline semble succéder chronologiquement à la culture Kintampo, ce qui indiquerait que des poteries abondamment décorées des sites de cette zone situés sur des sommets de collines appartiennent à peu près à la période 600-1100. A défaut d'autre chose, les vestiges de la métallurgie du fer trouvés dans cet ensemble démontrent le caractère fondateur de cette période, qui inaugura la grande époque de la civilisation urbaine, de la formation d'États et des échanges commerciaux à longue distance dont nous avons la preuve à Adanse, Denkyira et Asante (fig. 17.6 et 17.7).

La zone d'Akyem Manso et d'Akwatia est célèbre pour sa production de minéraux précieux exportables. Mais son importance pour l'archéologie tient à ses fortifications de terre[16]. Celles-ci consistent en terrassements élevés en boue séchée entourant chaque village et servant de structure défensive. Chaque terrassement bordait une tranchée ou un fossé profond. Ces fortifications se retrouvent à Akwatia, Manso, Oda, Abodum, Kokobin, Domiabra, etc. On a déjà fouillé un certain nombre de ces sites fortifiés afin d'essayer de vérifier les deux hypothèses formulées pour expliquer leur fonction. La première hypothèse est qu'ils ont été construits dans un but défensif. Selon la seconde, ils étaient destinés à entourer des camps de travail construits pour exploiter la zone alluviale de la vallée du Birim[17].

Il semble que l'hypothèse du « but défensif » l'ait emporté sur la théorie du « camp de travail ». Les fouilles ethno-archéologiques les plus récemment entreprises sur le site des fortifications d'Akyem Manso ont permis de dégager des poteries abondamment ornées à bords saillants (semblables à celles de l'ensemble de sites haut perchés des Asante Wassa), ainsi que des traces de fonte du fer, des haches en pierre polie, des perles et des meules[18].

15. O. Davies, 1967.
16. *Ibid*.
17. P. Ozanne, 1971.
18. D. Kiyaga-Mulindwa, 1976.



17.6 (doc. 7 et 8). *Poterie à bordure en saillie, richement décorée, de la période II, provenant de Nkukoa Buoho, près de Kumasi* (*vers 500-1200*). [*Source*: J. Anquandah.]

17.7 (doc. 9, 10 et 11). *Matériaux de la culture « néolithique » de Kintampo, de la période I, provenant de Nkukoa Buoho, près de Kumasi* (*vers – 1500/ – 500*). *Outil de potier.* [*Source*: J. Anquandah.]

Les Guan

Les traditions orales indiquent que le pays des Kwahu figurait parmi les zones occupées par des peuplades de langue guan avant l'arrivée des Adanse dans cette zone, et que les Guan pré-Akan portaient le nom de Kodiabe, en raison de leur prédilection pour une économie de subsistance fondée sur la production de l'huile de palme. Les traditions font état de l'existence d'un certain nombre de chefs avisés qui auraient poussé les Guan à créer des colonies de peuplement dans la région, à savoir Adamu Yanko, Bransem Diawuo, Odiaboa, Kosa Brempong et Yaw Awere. On raconte que, vers l'an 1200, les Guan qui occupaient les plaines d'Afram auraient établi leur capitale à Ganeboafo, d'où la dynastie des Atara aurait gouverné les Guan des plaines d'Afram. Il se serait créé à Juafo Abotan un centre pratiquant activement le commerce de l'ivoire, de la noix de kola, du bétail, du sel et des esclaves avec la savane soudanienne[19].

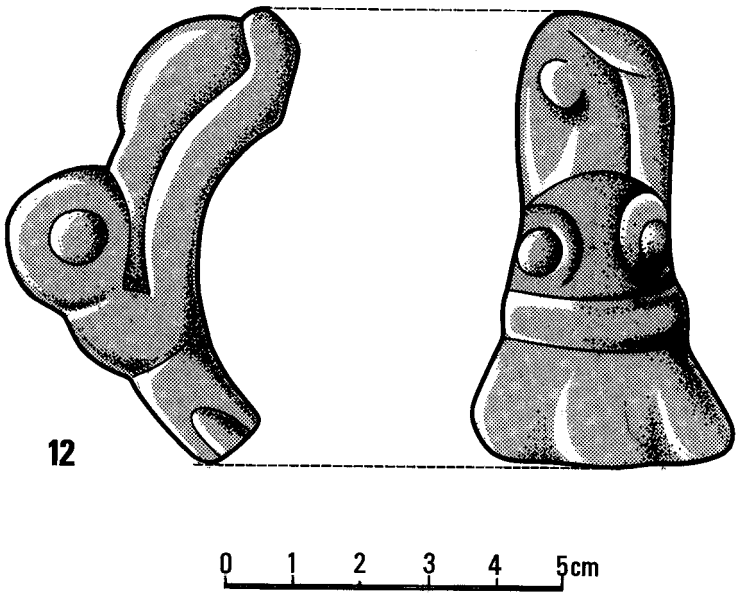
L'archéologie n'a pas encore démontré le bien-fondé de ces traditions. Mais un certain nombre de fouilles ont été entreprises dans la grotte de Bosumpra (on pense que ce nom n'est pas sans rapport avec la divinité guan Bosumpra) et les habitations troglodytiques d'Apreku, Tetewabuo et Akyekyemabuo[20]. La datation au carbone 14 indique que, vers 1000-1300, le plateau des Kwahu était occupé par des chasseurs, pêcheurs et pasteurs nomades et des cultivateurs de palmiers à huile qui fabriquaient de la poterie à glaçure « fumée »[21].

Une autre région où l'archéologie a appelé l'attention sur les Guan est celle de Kyerepong Dawu. La population autochtone de Dawu Akuapem est de langue guan, bien que sa langue et sa culture aient été considérablement éclipsées pendant les temps modernes par les peuples Akwamu et Akuapem Akan. La zone de Dawu et d'Awukugua est constellée de grands tertres constitués de déchets déposés par la population locale pendant un long laps de temps que la datation au carbone 14 situe entre 1400 et 1600. Les fouilles entreprises dans ces tertres ont mis à jour des débris, notamment de la poterie importée de Shai, des ornements en ivoire, des peignes en os, des objets en cuivre et en fer et des sculptures en argile à tête plate de style *akuaba*[22]. Bien que ces très nombreux tertres datent d'une période légèrement postérieure à celle qui nous intéresse ici, le contexte culturel dans lequel ils s'insèrent n'est pas sans évoquer les processus formateurs qui présidèrent à la naissance des États modernes des Guan des collines d'Akuapem.

Les Gā et les Dangme

Si on les examine objectivement, et sans succomber aux préjugés transmis par des traditions orales déformées, les données archéologiques et ethno-linguistiques relatives aux plaines d'Accra indiquent que les Gā et les

19. J. R. Wallis, 1955.
20. F. B. Musonda, 1976.
21. A. B. Smith, 1975 ; C. T. Shaw, 1944.
22. T. Shaw, 1961.



17.8. *Les potiers shai dangme du site de l'âge du fer moyen de Cherekecherete, dans les plaines d'Accra* (*Gold Coast*), *successeurs des peuples de l'âge du fer du VII^e au XI^e siècle, fabriquaient des poteries décorées de têtes d'animaux domestiques et d'êtres humains, modelées et stylisées.* [*Source*: J. Anquandah.]

Dangme ont probablement habité les plaines d'Accra pendant un à deux millénaires[23]. En fait, on pourrait même aller jusqu'à supposer une évolution gā-adangme autochtone dans les plaines d'Accra. Un certain nombre de sites, tels que Gbegbe, Little Accra, Prampram et Lōlōvō (bien que non datés encore), recèlent des ruines de zones de peuplement comprenant un grand nombre de poteries non importées d'Europe, et, par conséquent, datables d'une période antérieure à 1400. Il est vrai que les sites d'Ayawaso, de Great Accra, de Ladoku et de Shai datent de la période 1550-1900, soit la grande période de l'urbanisation, de la formation des États et des systèmes commerciaux complexes (fig. 17.8). D'autre part, Ladoku et Shai étaient le point de convergence d'un grand nombre de villages remontant à la période 600-1400, dont Cherekecherete, Adwuku, Tetedwa, Pianoyo et Hioweyo. Les dernières recherches effectuées dans la région adangme des plaines d'Accra indiquent qu'entre l'an 1000 et l'an 1300, les habitants adangme de la région de Prampram, Dawhenya et Shai pratiquaient une économie de subsistance (pastoralisme, pêche, extraction du sel, culture en terrasse du sorgho blanc) et un système sociothéocratique qui devait entraîner une

23. La question de l'origine des Gā et des Dangme est controversée. La théorie selon laquelle ils auraient émigré de la région du Dahomey et du Nigéria a été propagée par des anciens du pays dangme, notamment par Carl Reindorf, Noa Akunor Aguae Azu, D. A. Puplampu, Nene Lomo II d'Ada, S. S. Odonkor de Krobo et La Nimo Opta III de Doryumu, Shai. Cette opinion est partagée par des érudits tels que Kropp-Dakubu, E. O. Apronti, Irene Odotei et Louis Wilson.

conurbation, soit le jumelage de Shai et de Ladoku en 1300-1900, et une civilisation caractérisée par le développement de la science herboriste, des traditions musicales proverbiales et philosophiques du type *klama* et un système monarchique et théocratique[24].

Le pays des Ewe

Les recherches dans cette région se sont jusqu'à présent bornées à des travaux de reconnaissance en surface dans des endroits comme Vume Dugame, Bator, Amedzofe-Avatime, Wusuta et Akpafu. Certains de ces sites témoignent de façon très évidente de l'existence de colonies de peuplement pratiquant la métallurgie. Les traditions associées aux sites d'Akpafu, Wusuta et Kanieme font état de la pratique de la métallurgie pendant des siècles, et les vestiges archéologiques, bien que non datés, semblent confirmer ces traditions. Mais il existe de nombreux sites de la région de la Volta qui, comme il a été noté plus haut, contiennent des microlithes, des haches en pierre polie et des houes en pierre, ce qui semble indiquer que leur occupation s'est poursuivie de façon continue jusqu'à l'époque moderne. Il n'y a aucune raison de ne pas établir de lien entre les Ewe actuels et les vestiges culturels de l'âge de fer et de la fin de l'âge de pierre qui se rencontrent dans l'ensemble du pays ewe.

Établissements urbains anciens

Les données dont on dispose montrent qu'il existait au moins deux grands types d'établissements urbains au Ghana actuel avant l'arrivée des Européens : les centres commerciaux comme Begho et les capitales politiques comme Bono Manso. Des établissements qui étaient essentiellement des centres d'échanges se sont développés au confluent Tain-Volta pour une large part grâce aux migrations et au commerce avec des régions lointaines. Des recherches archéologiques ponctuelles ont mis à jour des vestiges d'établissements de ce type, en particulier à Kitare, Begho, Bicu, Old Bima et Buipe.

Il reste à étudier en détail l'évolution des groupes autochtones et d'immigrants qui peuplaient ces sites en procédant à des fouilles systématiques. Toutefois, les découvertes déjà faites à Jakpawuase, par exemple, semblent indiquer qu'avant l'apparition des Manden cette région était relativement peuplée et qu'on y trouvait de vastes agglomérations ainsi que des groupes de communautés apparentées qui avaient constitué un réseau d'échanges commerciaux locaux sans doute fondés sur le troc de denrées alimentaires et de produits agricoles.

Les recherches effectuées à Begho ont fait apparaître que la localité était essentiellement de culture brong avec des traces notables d'influences extérieures. Selon Posnansky, des séries de tertres formant souvent des L ou des carrés creux en leur milieu, d'un à deux mètres de haut et de vingt mètres de large, en dessinent les quartiers. Le quartier le plus grand, celui

24. J. Anquandah, 1982.

des Brong, consiste en plusieurs centaines de tertres qui s'étendent sur plus d'un kilomètre. Les quartiers sont séparés sur un à deux kilomètres par un espace où affleure la latérite et qui devait être réservé au marché[25].

Bima et Bofe étaient deux autres gros centres commerciaux de la même région sans doute contemporains de Begho et qui devaient pour une large part leur prospérité au commerce du Moyen-Niger. Avant de devenir une ville, Begho (Bew) avait connu une phase agropastorale dont le début remonte à 3 500 ans et groupé des sociétés numériquement importantes qui utilisaient des outils du type néolithique kintampo. Des vestiges de poteries en particulier donnent à penser qu'avant le milieu du II^e millénaire de l'ère chrétienne (surtout aux XI^e-XII^e siècles), les populations établies à proximité de Begho (à l'époque préurbaine de Begho) appartenaient essentiellement au groupe indigène des Bono.

Selon Posnansky, Begho était déjà un grand centre avant de commercer avec les régions lointaines. Ses habitants exploitaient les terres fertiles dès le II^e siècle de l'ère chrétienne et cultivaient l'igname et le palmier à huile auxquels sont venus s'ajouter par la suite le sorgho et le millet. Aux Brong (Akan) des premiers temps se sont peu à peu intégrés des peuples de langue voltaïque et de langue manden qui avaient des activités différentes[26].

Begho a vraiment commencé à exister en tant que centre commercial au XI^e siècle mais n'a atteint son apogée qu'au XIV^e siècle. Il semble qu'elle ait alors compris jusqu'à cinq cents groupes d'habitations et cinq mille habitants. Elle était constituée de cinq quartiers distincts, dont le plus grand, le quartier brong, s'étalait sur nettement plus de 500 mètres. Les terres cultivées s'étendaient bien au-delà.

Bien qu'hétérogène, la population de Begho était probablement en majorité autochtone (Brong et Pantera). Sur la nature de cette société, on n'a guère que les renseignements que peut fournir l'étude de la vie traditionnelle des Akan aujourd'hui. La tradition veut qu'il y ait eu des esclaves domestiques et un système de clans dynamique. Les objets trouvés dans les tombes et les variantes des formes d'inhumation attestent la diversité des comportements religieux.

Comme pour beaucoup d'autres établissements anciens, on ne sait pas comment Bono Manso (à 16 kilomètres au nord de Takyiman) a été créée. Selon la tradition orale, elle aurait été fondée vers le V^e siècle de l'ère chrétienne par un groupe habitant autrefois le site troglodytique d'Amuowi. Pour Effah-Gyamfi, l'expansion de Bono est due dans une large mesure à l'intégration au sein d'un État unique de diverses chefferies qui existaient déjà vers la fin du I^er millénaire[27]. Bono Manso n'était pas la première localité importante de la région, mais elle fut la première à conquérir la suprématie sur toutes les autres en tant que capitale du royaume bono. Bono possède de riches gisements d'*atwet weboo* (nodules de latérite dont on extrait le fer). Les recherches archéologiques ont permis en fait de découvrir au moins

25. M. Posnansky, 1973, p. 156-162.
26. M. Posnansky, 1980.
27. K. Effah-Gyamfi, 1975.

cinq centres métallurgiques à peu près équidistante des cours d'eau et des rivières. Ces sites datent, l'un du IVe siècle de l'ère chrétienne, et les autres probablement de l'époque urbaine. Toutefois, comme celles d'Amuowi, les quelques poteries trouvées sur le site jugé le plus ancien sont identiques à celles qui ont été mises au jour à Bono Manso dans les premiers gisements, ce qui donne à penser que l'emplacement de Bono Manso était déjà occupé avant la fondation de la capitale.

Bono Manso se trouvait aussi à la limite de la savane et de la forêt, ce qui permettait d'échanger sur le plan régional les produits de l'un contre les produits de l'autre. Pour le commerce international, cette localité était l'extrême limite, au sud, que les bêtes de somme pouvaient atteindre sans dommage : c'était par conséquent la zone d'échange des produits étrangers contre ceux des régions du sud du Ghana. La région de Bono Manso produisait, outre l'or alluvionnaire très recherché par les commerçants mande, des noix de kola. On n'a pas comme à Begho trouvé trace d'un quartier étranger, ce qui signifie que la population de Bono était plus homogène ethniquement. A Bono, le pouvoir central régissait aussi les activités commerciales alors qu'à Begho, le commerce semble avoir échappé au politique.

Effah-Gyamfi déduit de l'examen des poteries que Bono Manso était peut-être un des premiers établissements akan. Selon lui, la région de Bono Manso aurait pu se trouver à la frontière entre le premier groupe de culture akan pure du Sud, les premiers non-Akan et les Akan mélangés du Nord et du Nord-Ouest respectivement[28]. Cela, joint aux données linguistiques, montrerait la continuité d'un grand nombre de groupes ethnoculturels pendant les cinq cents dernières années.

Le pays yoruba entre 600 et 1100

Dans le pays yoruba, les fouilles archéologiques se sont à ce jour limitées à Ife et à Oyo et seule l'Ife urbaine remonte à la période qui nous intéresse. Les découvertes archéologiques confirmées par la tradition orale indiquent qu'il y a eu trois grandes phases dans la vie d'Ife ; elles sont évoquées assez précisément par Ozanne[29].

A en juger par les résultats des fouilles et des études ethnographiques faites à Ife et à Oyo, la ville yoruba traditionnelle comprenait apparemment plusieurs groupes d'habitations construites autour de cours de tailles différentes où se trouvaient habituellement des poteries destinées à recueillir l'eau tombant des toits. Il y avait toutefois entre les diverses villes des différences sensibles de caractère (fondamentalement historique et écologique) qui, si l'hypothèse de Johnson est exacte, pourraient dans certains cas s'expliquer par le mode de croissance. Selon lui, Ife est le type même

28. *Ibid.*
29. P. Ozanne, 1969.

de la ville à développement progressif. Elle a commencé par être entourée d'une enceinte unique au-delà de laquelle s'étendaient les terres agricoles qui n'étaient protégées que par une *igbo-ile*, ceinture de forêt dense vierge de toute construction à l'exception de quelques sépultures; puis, lorsqu'elle est devenue suffisamment importante pour risquer d'être l'objet d'un siège prolongé, elle a été dotée d'une enceinte défensive extérieure englobant les terres agricoles[30].

Plusieurs historiens estiment que l'un des principaux facteurs de l'expansion des sociétés urbaines et politiques a sans doute été l'institution de royautés divines. Wheatley affirme en outre que l'instauration de ces royautés était due à des influences extérieures et non à un transfert du pouvoir au sein de la société yoruba[31]. Bien qu'on ne sache pas avec précision comment elles ont essaimé, on considère qu'elles ont sans doute fortement contribué à l'urbanisation. Le même spécialiste, toutefois, admet que les villes yoruba seraient une création spontanée et non autoritaire, qu'elles résulteraient d'un processus organique de stratification sociale interne et non de l'adoption de structures symboliques et politiques empruntées à l'extérieur. Seule une étude archéologique systématique des sites appropriés de la région permettrait de vérifier cette théorie. Quoi qu'il en soit, les régimes politiques dans le développement desquels la notion de royauté divine a joué un rôle important sont ceux de Benin et de Nri.

Aux yeux d'Allison, il y a un lien entre les sculptures en pierre du pays yoruba et l'art classique d'Ife, encore que le style de ces sculptures diffère de celui des objets en laiton et en terre cuite d'Ife. On les trouve jusqu'à 100 kilomètres d'Ife dans la forêt yoruba centrale et à Esie, à 90 kilomètres environ au nord d'Ife, au bord de la forêt, notamment dans deux villages situés maintenant dans la savane où l'on compte au moins neuf sites[32].

Dans les bosquets sacrés d'Ife, entre l'enceinte extérieure et l'enceinte intérieure, on trouve des statues de granit ou de gneiss local de style naturaliste qui représentent des personnages de type négroïde. Les plus intéressantes sont les deux statues connues sous les noms d'Idena et d'Ore. Une troisième statue en stéatite représente une femme agenouillée à l'écart dans un bosquet voisin. Elles sont d'un style généralement comparable à celui de certaines sculptures en bois yoruba modernes. Divers autres objets en pierre sont groupés autour des deux figures de granit et dans d'autres clairières du bosquet d'Ore.

Ailleurs à Ife, il existe un certain nombre de pierres dressées travaillées, dont la plus frappante est une fine colonne de granit sculptée appelée *opa oranmiyan* [bâton d'Oranmiyan], l'un des fils d'Oduduwa et le fondateur d'Oyo. Cette colonne a été restaurée (sa hauteur est de 54 mètres) et décorée de pointes de fer alignées ayant la forme d'un trident allongé. Sur la grande place du marché s'élève l'*opa ogun* [bâton d'Ogun] (dieu de la

30. S. Johnson, 1921.
31. P. Wheatley, 1970.
32. P. Allison, 1968, p. 13 et suiv.

guerre et du fer), qui fait 15 mètres de haut et a la forme d'une massue cylindrique.

Les statues d'Idena et d'Ore sont les seules qui soient faites en pierre dure à Ife, mais Eshure dans le pays ekiti — à 80 kilomètres au nord-ouest — possède un groupe de sculptures qui présente avec elles des affinités évidentes : ainsi, les personnages de pierre d'Aba Ipetu (huit en tout), dont l'attitude, le collier, les bracelets et le drapé sont identiques, mais qui sont plus stylisés. Il y a d'autres statues d'inspiration iféenne sur des sites situés dans un rayon d'une cinquantaine de kilomètres autour d'Ife : par exemple, Kuta à l'ouest, Ikirun au nord et Effon au nord-ouest.

Plusieurs têtes en terre cuite de forme conique ont été découvertes à Ife. Toutes présentent des affinités avec la statuaire en pierre de cette ville, dont la zone d'influence reconnue s'élargit peu à peu. Ainsi, des fragments de dallage formé de tessons de poteries caractéristique d'Ife ont été mis au jour à Benin, à l'est, et jusqu'à la République populaire du Bénin et au Togo à l'ouest. Allison pense toutefois que les sculptures en pierre ne peuvent être originaires que d'Ife même.

Le principal groupe de sculptures en pierre du pays yoruba est celui de la ville ibomina d'Esie, qui est encore à la lisière de la forêt bien que la savane ne soit distante en général que de quelques kilomètres au nord et ait déjà empiété sur la forêt en de nombreux points. L'histoire récente d'Esie est liée à celle d'Oyo plus qu'à celle d'Ife.

Les statues en pierre sont presque certainement des vestiges d'une implantation antérieure. On compte plus de huit cents *ere*, comme les nomme le peuple esie, encore que leur nombre soit difficile à évaluer, beaucoup d'entre elles n'ayant plus ni tête ni membres. Elles semblent être toutes en stéatite, pierre qui est extraite à proximité de la ville, et mesurent en général, lorsqu'elles sont entières, une soixantaine de centimètres, leur taille oscillant cependant entre 20 cm et près de 1, 30 m.

Bien qu'à l'heure actuelle les Ibomina de la savane prétendent avoir un passé commun avec les Oyo, le premier *orangun* (chef suprême) d'Ila, grande ville ibomina de la forêt, était selon la tradition l'un des sept petits-fils d'Oduduwa, mentionné dans les récits de la dispersion opérée à partir d'Ife. Dans l'affrontement final avec les Oyo d'Ibadan, Ila était aux côtés des Ekiti, des Ilesha et des autres Yoruba de la forêt.

La tradition attribue les objets aux premiers occupants de la région, qui ont été soumis ou colonisés par les Oyo. C'était des habitants de la forêt, de culture iféenne, comme le montrent plusieurs caractéristiques qui se retrouvent souvent dans leurs sculptures.

Les sculptures naturalistes en terre cuite et en laiton d'Ife que l'on fait remonter avec une relative certitude aux XI^{e}-XII^{e} siècles étaient certainement associées au culte des ancêtres de l'*oni* (roi) d'Ife, de même que les remarquables sièges de quartz et monolithes de granit. La statue naturaliste de granit ou de gneiss d'Idena semble appartenir à la même période et avoir eu une source d'inspiration similaire. Les huit cents statues d'Esie qui, avec leurs coiffures élaborées et autres parures, sont pour la plupart en position

assise, représentent sans doute des personnages royaux. Elles sont moins réalistes que les sculptures d'Ife et pourraient être postérieures.

Il importe notamment de découvrir les liens, chronologiques et autres, qui pourraient exister entre les statues en pierre et les ouvrages en terre cuite et en bronze ainsi qu'entre cette statuaire en pierre et celle d'autres régions d'Afrique de l'Ouest. Cela exige en particulier la mise à jour de vestiges d'établissements pré-oyo dans les régions d'Esie et d'Ijara ainsi qu'une étude géoarchéologique des sources de matières premières. Enfin, l'examen ethnographique des ouvrages en bois et en terre cuite surtout devrait aider à établir les parentés techniques éventuelles.

Dans ses ouvrages sur l'art d'Ife, Willett note les nombreuses caractéristiques générales que les sculptures d'Ife, quoique plus naturalistes, ont en commun avec celles de Nok[33]. Il émet également l'hypothèse que la représentation naturaliste des oreilles d'Ife a été à la base des interprétations stylisées de Benin. Il estime que ces éléments parmi d'autres indiquent la présence de relations à travers le temps et l'espace et d'une continuité de la tradition artistique en Afrique de l'Ouest pendant plus de deux mille ans[34]. Que les hypothèses de Willett soient ou non exactes, les Yoruba semblent constituer le point de départ logique de l'étude des peuples de la côte et de l'intérieur de la basse Guinée. Leur culture se caractérisait notamment par une structure urbaine très élaborée, un langage commun avec des variantes dialectales, une tradition faisant état d'une origine commune, l'adoration d'un panthéon de dieux avec, là encore, des variantes locales et, enfin, une tradition artistique très raffinée. En outre, les Yoruba semblent avoir joué un rôle important dans la fondation de certains royaumes voisins comme ceux de Benin ou de Nupe.

Le rôle clé joué par les Yoruba devient encore plus clair si l'on examine les mouvements de populations les plus anciens dans le sud du Nigéria. Premièrement, le groupe yoruba-igala s'est peu à peu étendu vers l'ouest et le sud à partir d'un point se situant dans le nord-est de son lieu d'implantation. Deuxièmement, la tradition des Igala veut que ce peuple se soit primitivement installé sur la rive orientale du Niger, repoussant les Idoma vers l'est et les Igbo vers le sud. Troisièmement, la situation des Itsekiri dans la partie sud-ouest du delta du Niger indique que ce mouvement du groupe yoruba pourrait être antérieur à l'extension des peuples edo vers la côte.

On suppose également que les Ijo sont descendus de bonne heure dans le delta du Niger[35]. Ce mouvement semble avoir été suivi d'abord par un mouvement des Edo vers le sud, puis s'incurvant vers l'est, et ensuite par une

33. Certaines caractéristiques de Nok semblent préfigurer le « complexe d'Ife », tout au moins en ce qui concerne la poterie et les figurines. Il se peut même que des outils en fer et/ou le travail du fer y aient été importés de Nok ; il se peut aussi que ces techniques proviennent soit de Méroé, soit du nord-ouest de l'Afrique, encore que les données actuellement disponibles ne confirment pas cette hypothèse.
34. F. Willett, 1967.
35. R. N. Henderson, 1972.

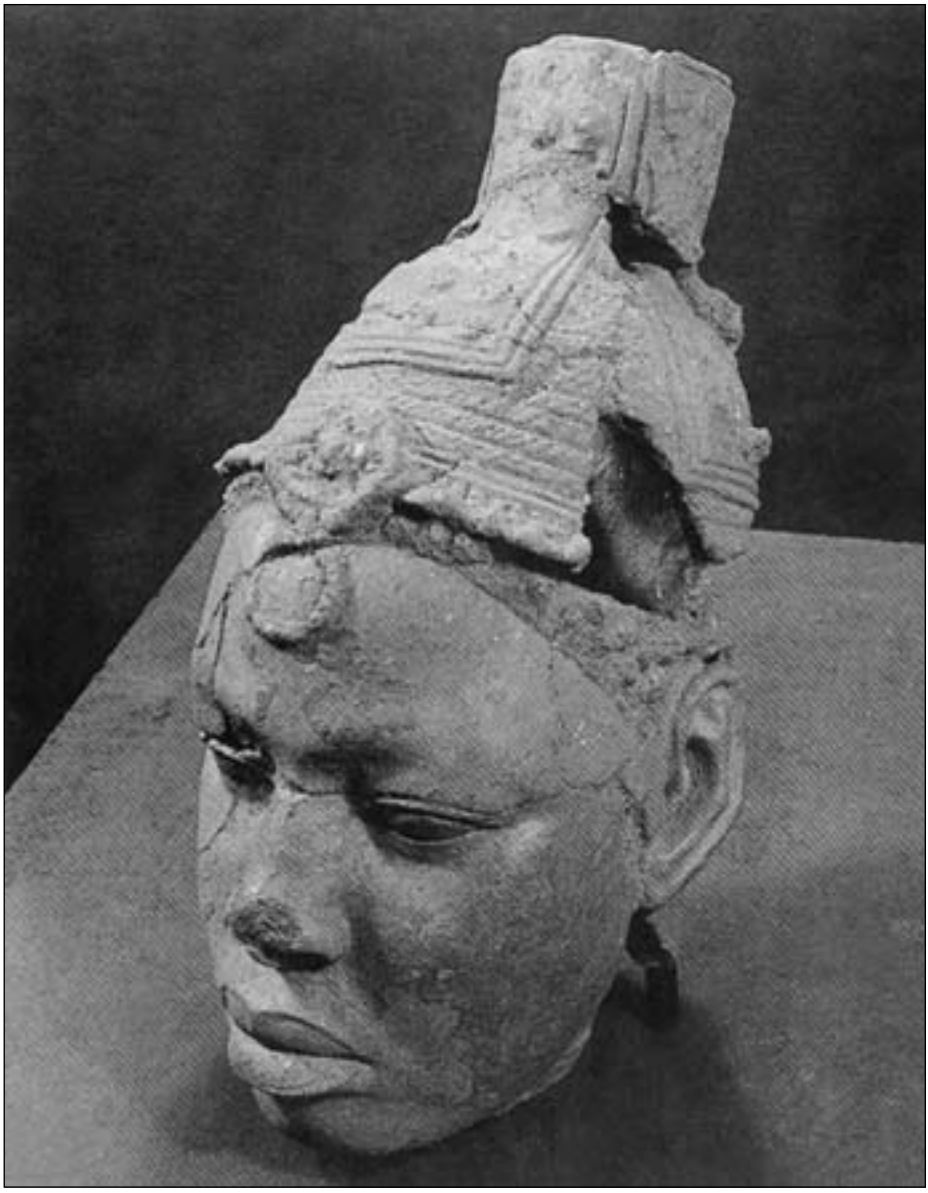
extension générale des Igbo vers le sud jusque dans les hautes terres à l'ouest du Niger ; enfin, par une autre poussée igbo vers la rive orientale du delta, qui se poursuivait encore au moment de la traite des esclaves. L'expansion des Igbo vers l'est, repoussant les peuples de la famille Bénoué-Kongo au nord du fleuve Cross, et sans doute postérieure à la traite des esclaves, n'a été prouvée que très récemment[36]. Cet expansionnisme tardif des Igbo est en partie associé aux pressions démographiques croissantes qui s'exerçaient sur les hautes terres de l'est. Ces mouvements ont peut-être été concomitants d'autres déplacements dont rend compte la tradition orale et que laisse supposer l'imbroglio des groupes linguistiques dans le delta. D'après la tradition orale, on peut également retracer l'expansion tardive des peuples edo vers le centre du delta et la dispersion des peuples ijo à partir du centre primitif de l'ouest du delta, vers l'est, où ils se sont heurtés aux Ibibio du groupe Bénoué-Kongo.

Les légendes d'origine yoruba et les résultats des fouilles archéologiques concordent pour donner à penser que c'est dans la région d'Ife que les peuples yoruba ont commencé à se manifester sans doute possible en tant qu'ethnie distincte. D'autres sources historiques confirment qu'Ife constitue le centre yoruba le plus ancien que l'on connaisse, dirigé par des *oni* qui ont longtemps exercé un pouvoir spirituel sur un vaste territoire. Enfin, c'est à partir d'Ife qu'ont essaimé les fondateurs d'Oyo et cinq autres grandes villes yoruba, ainsi que les successeurs de la dynastie régnant au Bénin vers le XIVe/XIVe-XVe siècle. La tradition rapporte que la fondation d'Ife résulte de la victoire sur un groupe autochtone dénommé « igbo » d'envahisseurs ayant l'avantage de posséder des armes en fer.

Quelle que soit l'explication des origines d'Ife, il ne fait aucun doute qu'entre le VIIe et le XIe siècle Ife dominait culturellement et politiquement les Yoruba et les Bini voisins. On a pu dater avec certitude certains bronzes du milieu du XIe siècle et il est possible, bien que ce ne soit pas prouvé, que certains des objets en terre cuite leur soient de beaucoup antérieurs. Récemment les découvertes archéologiques ont fourni quelques-uns des maillons qui manquaient à notre connaissance de l'histoire des Yoruba durant cette période cruciale.

Leo Frobenius a souligné le premier l'importance historique et archéologique d'Ife et des sculptures naturalistes qu'on y a trouvées, encore que la suite de ses travaux archéologiques ne corresponde pas à nos critères modernes et que son interprétation de l'origine d'Ife ne soit pas acceptable[37]. Frobenius a surtout travaillé à Olokun Crove, site caractérisé par la fabrication de perles de verre bleu (*segi beads*). Des échantillons de ces perles trouvés à Kumbi Saleh, Teg-daoust et Gao se sont révélés, aux rayons ultra-violets, identiques à ceux d'Ife[38] ; cela permet au moins de supposer qu'il existe un certain lien entre Ife et ces villes soudanaises.

36. G. I. Jones, 1961.
37. F. Willett, 1973, p. 117.
38. C. C. Davison, R. D. Giaque et J. D. Clark, 1971.



17.9. *Tête en terre cuite provenant d'une figure d'oui* (*roi*), *exhumée à Ita Yemoo, région d'Ife* (*hauteur : 26,3 cm*).
[*Source* : © Frank Willett.]

17.10. *Tête en terre cuite provenant d'une statuette représentant peut-être une reine, mise au jour à Ita Yemoo, région d'Ife* (*hauteur : 23,1 cm*).
[*Source* : © Frank Willett.]

17.11. *Tête en terre cuite trouvée près de la route d'Ifewara, région d'Ife* (*hauteur : 22,5 cm*).
[*Source* : © Frank Willett.]

Les découvertes archéologiques confirmées dans une grande mesure par la tradition orale indiquent aussi qu'il y a eu trois grandes périodes distinctes dans l'histoire d'Ife. Au cours de la première période qui remonte à – 350, Ife n'était qu'une poignée de hameaux, treize selon la tradition[39], situés dans une région très bien drainée de la vallée d'Ife et habités par des paysans. Pendant la deuxième période, celle de l'émergence de l'Ife médiévale, les collectivités rassemblées dans la région ont dû avoir une structure sociale plus forte que celle des hameaux autonomes des premiers temps.

Nous ne savons pas si cette urbanisation et les changements sociaux qu'elle laisse supposer ont été le fruit d'un libre accord entre les collectivités ou s'ils ont été imposés de l'extérieur ; nous ne savons pas non plus à quelle date ces changements sont intervenus. Mais on a pu dater le charbon de bois des couches médiévales d'Ife Yemoo de 960, 1060 et 1160. Comme il s'agit peut-être de vestiges des débuts d'Ife, il est fort probable que ces premières et cruciales péripéties de l'histoire de la ville et de ses habitants ont eu lieu entre les VII^e^ et XI^e^ siècles. Apparemment, c'est également pendant cette période qu'a été créé le réseau routier qui existe encore à ce jour, reliant la région à Ede, Old Oyo et à Benin par Ilesha.

La tradition sculpturale naturaliste d'Ife date également au moins de 960 ± 130. On trouve aussi à Ife et à Benin des perles de verre raffinées. A Ife, la poterie à usage domestique semble plus élaborée qu'à Nok : la décoration, notamment, plus variée, comprend incision (lignes droites, zigzags, points, dessins courbes), polissage, peinture et gravure à la roulette (avec bois sculpté et fils tressés). On utilisait également, pour la décoration, des épis de maïs et des rouleaux d'argile.

Benin

Les fouilles entreprises par Connah ont montré que les murs de Benin sont un entrelacs de terrassements linéaires servant de délimitation et non de fortification[40]. Elles donnent également à penser qu'à l'instar d'Ife, la ville de Benin aurait pu être à l'origine un agrégat de petits groupes vivant à proximité les uns des autres dans les clairières de la forêt. Chacun de ces groupes jurait allégeance à l'*oba* ; il conservait néanmoins ses propres terres ceintes d'un talus et d'un fossé. Benin était entourée par une enceinte intérieure et une enceinte extérieure plus ancienne. Les fouilles indiquent que l'enceinte intérieure a été construite seulement au XIV^e^ siècle et plus probablement au milieu du XV^e^ siècle. Les coupes révèlent qu'elle remplaçait d'autres structures et traversait d'autres terrassements antérieurs[41].

39. P. Ozanne, 1969, p. 32.
40. G. Connah, 1975, p. 243.
41. *Ibid.*, p. 244.

La construction de l'enceinte extérieure est attribuée par la tradition à l'*oba* Oguola, à la fin du XIII^e siècle, et les données archéologiques confirment son antériorité. D'après l'étude des ruines de surface, elle pourrait même remonter au XI^e siècle. L'envergure de ces ouvrages défensifs, et notamment de l'enceinte intérieure, implique l'existence d'un puissant pouvoir central.

Ce qui reste de la création artistique s'ajoute à la tradition orale pour éclairer cette période de l'histoire de Benin; c'est ce qui ressort, par exemple, de l'utile résumé de Dark sur l'historiographie de l'art et de la technique de Benin[42]. Qu'on aille du connu à l'inconnu (avec les têtes de bronze très stylisées qui étaient encore sculptées après 1897 et considérées comme les plus récentes) ou qu'on parte de l'hypothèse que les plus anciennes têtes de bronze de Benin sont celles qui se rapprochent le plus de celles d'Ife, la chronologie qu'on établit est généralement la même dès lors qu'on accepte de se fier aux points de repère que nous fournissent certaines traditions orales.

Selon Dark, les arts domestiques comprenant la sculpture du bois sont nés à l'époque d'Ere, qui était le deuxième des Ogiso, dynastie précédant la dynastie actuelle. Si, comme le pensent la plupart des spécialistes de l'histoire de Benin, la dynastie actuelle, fondée par Oranmiyan — prince d'Ife et personnage sans doute mythique — remonte à + 1300[43] ou à une date un peu antérieure, et si l'on accepte la tradition qui rapporte l'existence de dix-sept Ogiso avant cette époque[44], Ere aurait commencé à régner entre 900 et 980 (dans l'hypothèse où chaque roi aurait régné de vingt à vingt-cinq ans)[45].

Dark note que sous Ere sont apparues les têtes en bois qui étaient placées sur l'autel des ancêtres, le trône royal (*ekete*), le siège rectangulaire du chef (*agba*), l'éventail de plumes rond (*ezuzu*), la boîte ronde (*ekpokin*) fait d'écorce et de cuir, les épées emblèmes du pouvoir (*ada* et *eben*), les bracelets de cheville en perle (*eguen*) et les colliers (*odigba*) ainsi qu'une sorte de couronne, toute simple. La fondation des corporations de sculpteurs (*igbesanmwan*) et de charpentiers (*onwina*) daterait également du règne d'Ere[46]. Les premiers étaient considérés comme des artistes travaillant le bois et l'ivoire et les seconds comme des artisans produisant des ustensiles non décorés destinés à l'usage quotidien — assiettes, bols, mortiers, pilons en bois, etc.[47].

42. P. J. C. Dark, 1973.
43. R. E. Bradbury, 1959.
44. J. Egharevba, 1960, p. 75.
45. Egharevba, l'historien de la cour de Benin, retient la première date pour le début de la période ogiso, mais pense que la dynastie actuelle aurait commencé à régner cent trente années avant 1300. Dans ce cas, et toujours dans l'hypothèse d'un règne de vingt ou vingt-cinq ans, Ere aurait commencé à régner entre 850 et 720. Si les dates qu'Egharevba a retenues pour les règnes successifs d'Ozolua, qui était au pouvoir au moment de l'arrivée des Portugais à Ovonramwen, sont exactes — et l'on s'accorde à reconnaître qu'elles le sont probablement — vingt et un rois auraient régné en quatre cent trente-trois ans; chacun aurait donc régné en moyenne un peu plus de vingt ans. On obtient la même moyenne si l'on suppose que les trente-six premiers rois de la dynastie actuelle ont régné de 1170 à 1913 — ce qu'indique Egharevba. Voir J. Egharevba, 1960.
46. P. J. C. Dark, 1973, p. 8.
47. J. Egharevba, 1960.

Dans cette hypothèse, la société de Benin aurait atteint à l'époque d'Ere le stade où l'organisation des artistes et des artisans s'imposait. En outre, le rôle des ancêtres dans les affaires des vivants semble avoir fait partie des croyances de Benin. Ainsi, les têtes en bois avaient une fonction commémorative. Leur fabrication a donc précédé de trois cent cinquante ou quatre cent cinquante ans le travail du laiton (qui aurait commencé pendant le règne d'Oguola) et, partant, celle des têtes en bronze qui sont parvenues jusqu'à nous. On ne connaît pas avec certitude la date à laquelle l'art des bronzes de Benin a commencé, mais Dark pense qu'il remonte au premier quart du XIVe siècle, du moins si l'on accepte de prendre 950 pour point de départ de la période ogiso. Si celle-ci est antérieure à cette époque, les têtes de bronze pourraient l'être aussi (XIIIe siècle).

En tout état de cause, même si la chronologie des Ogiso telle qu'on l'a établie n'est pas exacte, il semble raisonnable de supposer que la sculpture existait bien avant la dynastie actuelle et que les sculpteurs avaient l'habitude de fabriquer des têtes en bois pour le culte des ancêtres. La voie était donc tracée pour la fabrication de têtes en bronze à la mémoire des rois défunts. En outre, bien que la technique du travail du bronze eût été introduite à Benin à l'époque d'Oguola, la tradition veut que les bronzes d'Ife y fussent déjà connus. Depuis quand ? Mystère. Si aucune tête en bronze de Benin ne porte la griffe des sculptures d'Ife, quelques autres formes présentent un caractère fortement « iféen » ; s'agirait-il de vestiges des objets importés d'Ife[48] ? Dark souligne qu'aucune pièce comparable n'existe à Ife, mais cette absence ne permet pas d'affirmer que ces pièces n'y étaient pas fabriquées[49].

Ainsi l'essor de la ville de Benin semble être dû essentiellement au fait qu'un peuple maître de la technique du fer a su exploiter avec succès les ressources de son environnement. Bien que ses origines soient difficiles à déterminer, Benin pourrait dater du début du présent millénaire. Le réseau complexe de terrassements et de murs linéaires que l'on connaît actuellement donne également à penser qu'à l'instar d'Ife elle est née de la fusion progressive de plusieurs villages relevant d'un pouvoir central qui ont définitivement été regroupés au sein d'une agglomération urbaine fortifiée par l'*oba* Ewuare au XVe siècle.

Bien que certaines traditions veuillent que le peuple edo soit arrivé sur son territoire actuel il n'y a pas très longtemps en provenance d'Égypte et qu'il y ait cohabité avec des populations soudanaises, les données linguistiques indiquent que les Edo sont en fait implantés là depuis près de quatre mille ans. Pendant la plus grande partie de cette période, l'unité politique a été le village où l'autorité était exercée par les hommes selon une hiérarchie fondée sur l'âge et qui était autonome sur les plans politique, culturel et économique.

48. F. Willett, 1967, planches 89, 97 à 99.

49. P. J. C. Dark, 1973, p. 8 et 9. Jusqu'à ce que les Portugais atteignent la côte de Guinée, le laiton devait y être très rare et on a peut-être dû fondre des objets anciens afin d'obtenir la matière première nécessaire à de nouvelles sculptures. S'il est donc possible que les premières têtes en bronze soient postérieures au règne d'Oguola, elles n'y sont certainement pas antérieures.

Ce mode simple d'organisation sociale semble par la suite avoir été supplanté par la royauté et des unités politiques plus complexes. On ignore ce qui a entraîné cette modification des anciennes structures. Certains spécialistes l'expliquent par l'influence des peuples voisins yoruba de civilisation plus ancienne, qui, depuis de nombreuses années, forment un royaume au pouvoir centralisé. D'autres estiment que des unités politiques relativement importantes se sont développées de façon indépendante dans la région.

Il est manifeste que dans le pays edo la croissance urbaine a été de pair avec l'évolution politique. On sait qu'entre le X^e et le XIII^e siècle environ, des agglomérations comme Udo, Uromi et Benin se sont urbanisées.

A la phase initiale a succédé une période de « sélection », marquée par de fortes rivalités politiques entre les premières villes et les chefferies (1170 environ), qui auraient entraîné l'implantation à Benin d'une dynastie étrangère yoruba. La nouvelle dynastie semble avoir donné à la ville l'impulsion qui lui a permis de devenir la principale agglomération de la région[50].

On peut dire que l'essor de Benin et son développement socioculturel ont été le point de départ de la civilisation bini, caractérisée par une structure politique centralisée, un système de défense organisé, un commerce extérieur, une religion ainsi qu'un art et un artisanat raffinés tout à fait remarquables.

Igbo-Ukwu et le « royaume » nri

Les premiers bronzes nigérians ont été découverts dans le pays igbo à l'est du Niger. Au cours de fouilles systématiques, une centaine de bronze d'aspects différents ont été mis au jour à Igbo-Ukwu, petite ville du nord du pays igbo, au sud-est du Nigéria et à Ezira, à 24 kilomètres à l'est d'Igbo-Ukwu[51].

On a notamment trouvé à Igbo-Ukwu et à Ezira des bronzes striés, divers objets comme des cannes à pommeau sculpté en forme de tête, des figurines humaines striées portant des bracelets de cheville, des défenses d'éléphant et des statuettes en bronze représentant des mouches, des scarabées, des œufs de sauterelles (criquets ?), des têtes d'animaux (léopards, éléphants, béliers et singes), des escargots et des pythons. Il y avait des milliers de fragments de poteries, quelques pièces entières et une chambre mortuaire dont l'occupant était enterré en position assise au milieu de riches offrandes, en particulier des perles.

La plupart des bronzes d'Igbo-Ukwu sont de petite taille, à l'exception de certains récipients de 40 centimètres environ de diamètre ; seuls quelques-uns représentent des êtres humains : une tête à double face, un pendentif en forme de visage, une statuette équestre et les figures ornant le devant de deux autels. La spécificité d'Igbo-Ukwu ne tient pas exclusivement à

50. A. F. C. Ryder, 1969, p. 7-9.
51. T. Shaw, 1970.

la décoration ; plusieurs types d'objets semblent témoigner d'une culture matérielle propre au sud-est du Nigéria.

De nombreux éléments iconographiques — motifs floraux circulaires, croissants et doubles spirales, aigles aux ailes déployées — se retrouvent dans l'art du Sud-Ouest. Leur présence à Igbo-Ukwu pourrait préfigurer la tradition de cette région puisqu'on fait remonter le site au IXe siècle de l'ère chrétienne, soit à une date antérieure à celle d'Ife, considérée généralement comme le berceau de la grande métallurgie nigériane.

En outre, les bronzes igbo ont une teneur métallique particulière : ils sont fortement plombés contrairement à ceux du Sud-Ouest. La totalité des objets trouvés à Igbo-Ukwu — y compris les objets en argile, en verre, en fer et en cuivre — pourraient provenir du tombeau d'un ancien dirigeant igbo qui régnait sur le nord du pays igbo et au-delà.

Onwuejeogwu, qui a étudié très soigneusement les découvertes archéologiques à la lumière des cultures existantes, a pu établir des parallèles très étroites entre la vie préhistorique et la vie actuelle[52]. En fait, partant des deux catégories de données ainsi que des données fragmentaires fournies par la tradition orale nri et du fait connu que des lignées nri ont essaimé en pays igbo, Onwuejeogwu s'est efforcé de reconstituer l'organisation sociopolitique du peuple nri depuis les temps les plus reculés jusqu'au XVIIIe siècle. Sa principale conclusion a été que les Nri de la région d'Igbo-Ukwu et des régions voisines avaient instauré un système reposant sur l'exploitation rituelle des symboles[53].

Toutes les données, archéologiques et autres, montrent que l'hégémonie nri en pays igbo date du IXe siècle de l'ère chrétienne et qu'elle était fondée sur l'exploitation des idéologies, doctrines et symboles religieux. Les lances, les massues, les arcs et les flèches, les coutelas et les houes étaient transformés en objets rituels et l'effusion de sang était tabou et sacrilège, ce qui excluait le militarisme. C'est en envoyant des colons dans les autres villes qui faisaient acte d'allégeance à l'*eze nri* par un serment rituel que le royaume nri s'étendait. Le pouvoir de l'*eze nri* n'était pas militaire mais rituel et mystique.

La tradition orale attribue au royaume nri la paternité des institutions politiques locales, en particulier de la société ozo, association hiérarchique d'hommes, et il lui est toujours rendu hommage dans les cérémonies rituelles et d'intronisation. Le pouvoir était détenu par l'*eze nri* et la relation avec les régions sur lesquelles il régnait était assurée par des prêtres itinérants qui procédaient à des purifications rituelles et conféraient l'autorité. Le centralisme politique nri est unique chez les Igbo et on ne connaît pas bien ses rapports avec des mécanismes tels que les loges ozo. Bien que rien ne subsiste de l'autorité de l'*eze nri*, ce type de société a continué à jouer un rôle dans la prise des décisions locales malgré la mise en place des rouages gouvernementaux coloniaux puis nationaux.

52. M. Onwuejeogwu, 1974.
53. *Ibid.*

Le peuple nri a étendu son influence au-delà du nord du pays ibgo jusqu'aux établissements igbo de la rive occidentale du Niger et aux communautés riveraines antérieurement soumises à la domination de Benin dans le bas Niger. Onitsha est un compromis caractéristique résultant de la conjonction des systèmes politiques nri et bini[54].

On trouve dans les tombes des personnalités importantes un symbole essentiel d'autorité et de pouvoir: la cloche. Les découvertes faite à Igbo-Ukwu et à Ezira sont le témoignage exemplaire d'une pratique qui a manifestement persisté jusqu'au début de ce siècle. Le fait qu'Ezira était un grand centre d'oracles considéré comme le lieu de repos des esprits des morts confirme le caractère d'attribut du pouvoir de cet objet en bronze.

Une infinité de comparaisons peuvent être établies avec les régions voisines du sud-est du Nigéria. Au nord, des cloches royales figuraient parmi les objets placés dans les tombes des rois igala. Dans les régions igbo de l'est, soumises à l'hégémonie aro, des messagers signalaient, en faisant tinter une batterie de cloches, l'arrivée des personnalités importantes; les chefs qui vivaient à la frontière des pays igbo et igala employaient des cloches spéciales, et dans ces régions on trouve aussi des cloches dans toutes les sépultures.

Les résultats de recherches récentes inspirées par les découvertes d'Igbo-Ukwu et fondées sur une étude des styles et une analyse ethnohistorique montrent qu'il pourrait exister au sud-est une tradition de travail du bronze distincte de celle du sud-ouest. Certains des objets en bronze du sud-est exposés dans des musées au Nigéria, aux États-Unis d'Amérique, en Grande-Bretagne et en Europe continentale rappellent ceux d'Igbo-Ukwu et correspondent aux valeurs culturelles matérielles des institutions politico-religieuses ibo traditionnelles. La cloche est un thème dominant dans ces bronzes d'origine inconnue trouvés au Nigéria[55].

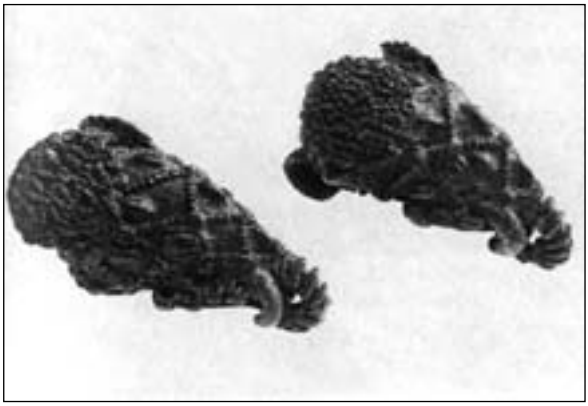
S'il y a des analogies entre les bronzes d'Igbo-Ukwu, d'Ife et de Benin telles que l'emploi de motifs représentant des têtes de bélier et d'éléphant, elles n'ont sans doute pas une grande importance du point de vue de l'histoire de l'art. Les détails de décoration et de construction sont plus révélateurs. Par exemple, on retrouve les séries de points allongés entre des lignes continues à Igbo-Ukwu comme dans le style « chasseurs » des bronzes du bas Niger. En outre, l'analyse de Werner a montré que la majorité des figurines du bas Niger qui sont au Musée de Berlin sont, comme celles d'Igbo-Ukwu, en bronze véritable[56], alors que les pièces de Benin sont presque exclusive-

54. R. N. Henderson, 1972, p. 297.

55. N. C. Neaher, 1979. L'hypothèse selon laquelle les artistes du Sud-Est pourraient avoir utilisé le latex pour la confection des modèles mérite d'être examinée attentivement car on a pu prouver que plusieurs groupes se servaient de la gomme. Les Igbira, les Tiv et les Igala employaient des caoutchoucs provenant de variétés locales de ficus. Les bronzes attribués aux deux premiers groupes portent nettement la marque d'une excellente matière et il est intéressant de noter que la première étude publiée sur les bronzes igbo faisait mention de modèles en latex. Cette technique du latex est courante dans les régions où l'on trouve en abondance des plantes et des arbres à caoutchouc, c'est-à-dire dans la savane. On a répertorié plus de vingt types de ficus de cette espèce dans la seule savane nigériane.

56. O. Werner, 1970.

17.12 *a* à *f. Objets trouvés lors des fouilles d'Igbo-Ukwu.*



17.12 *a.Pendentifs en bronze, en forme de têtes d'éléphants, provenant du dépôt d'objets royaux* (*hauteur : 7,4 cm*).
[*Source*: © Thurstan Shaw.]

17.12 *b. Motif ornant un bâton de commandement, provenant du dépôt d'objets royaux* (*hauteur : 14,5 cm*).
[*Source*: © Thurstan Shaw.]

17.12 *c. Pendentif en bronze, en forme de tête de bélier, provenant du dépôt d'objets royaux* (*hauteur : 8,9 cm*).
[*Source*: © Thurstan Shaw.]

17.12 *d. Pot en bronze entouré de cordes, avec socle en bronze servant d'autel* (*au fond et à gauche*). *Dépôt d'objets royaux* (*30,48 cm de long*).
[*Source*: © Thurstan Shaw.]

17.12 *e. Pot de forme ronde, provenant du dépôt d'objets royaux* (*hauteur : 29 cm*).
[*Source*: © Thurstan Shaw.]

17.12 *f. Poterie en terre cuite, très décorée, provenant de la décharge d'Igbo-Ukwu* (*hauteur : 40,6 cm*). [*Source* : © Thurstan Shaw.]

ment faites d'un laiton où l'addition de zinc s'accroît à mesure qu'on avance dans la chronologie.

Tous ces éléments semblent étayer la thèse de William Fagg selon laquelle il existait deux principaux styles dans la métallurgie de l'Afrique de l'Ouest : celui d'Ife/Benin et le yoruba moderne au centre du Nigéria, et des traditions perpétuant l'emploi de minces bandes de cire ou de latex pour les modèles. Tant qu'on ne connaissait pas les dates d'Igbo-Ukwu, il n'était pas possible de déterminer quel style était antérieur à l'autre. Il semble aujourd'hui que la tradition d'Ife et de Benin se soit greffée sur une tradition distincte plus ancienne. Comme on l'a montré pour le travail du cuivre, il est aussi très possible que la tradition de la métallurgie du fer à Igbo-Ukwu ait été distincte de celle d'Ife/Benin et de Nok.

Les fouilles d'Igbo-Ukwu ne permettent aucun doute : la métallurgie du fer dans le sud-est du Nigéria remonte au moins au IX^e^ siècle, et tout

porte à croire qu'elle est encore plus ancienne. Comme elle exigeait — et exige encore — une technique très poussée, elle ne se rencontre pas partout. Les forgerons igbo les plus connus sont ceux d'Akwa (à l'est d'Onitsha); ils auraient obtenu le fer (en minerai) des fondeurs igbo d'Udi — à l'est d'Akwa — et ne l'auraient reçu d'Europe que beaucoup plus tard. Parmi les fondateurs igbo des hauts lieux de la métallurgie, il faut mentionner les Abiriba (fonte du fer et forgeage du fer et du laiton) de la Cross, qui se trouvaient près de la crête d'Okigwe-Arochuku, et les forgerons nkwerre du sud de cette région[57].

Les fouilles de la région d'Akwa ont permis de découvrir quinze gongs et une épée en fer semblables à ceux qui sont encore fabriqués par les forgerons d'Akwa, ainsi qu'un grand nombre de cloches en bronze et d'autres objets qu'on ne peut pas attribuer avec autant de certitude aux forgerons d'Akwa et qui datent de $+1495 \pm 95$[58].

On ne sait pas quelle est la relation chronologique et culturelle entre Ife et Igbo-Ukwu, encore que Willett pense qu'Ife soit beaucoup plus ancienne qu'on ne le croit, voire plus proche de Nok que ne le laissent supposer les données dont on dispose actuellement (X^e-XII^e siècles)[59]. Si les perles d'Ife sont les mêmes que les perles « akori » de la côte guinéenne, comme l'indiquent les éléments ethnographiques du sud du Nigéria et comme le pense Frobenius[60], on peut concevoir que les perles en verre d'Igbo-Ukwu étaient fabriquées à Ife. Dans ce cas, la culture d'Ife remonterait au moins à la même époque que les objets d'Igbo-Ukwu (IX^e siècle). Si certains objets trouvés dans les tombeaux à Daïma, dans le bassin du Tchad, indiquent des contacts commerciaux entre Ife et Daïma, il est très probable que le parallèle culturel peut être transposé sur le plan chronologique. Il est donc possible qu'Ife remonte au moins au VI^e siècle de l'ère chrétienne[61].

Les bronzes et les perles découverts traduisent la santé de l'économie et la maîtrise artistique des sculpteurs et montrent dans quelle mesure la région faisait partie du réseau d'échanges internationaux. Shaw a émis l'hypothèse que certaines perles étaient importées de Venise, et surtout d'Inde par l'Afrique du Nord, et que ces importations faisaient partie d'un ensemble d'échanges internationaux portant également sur le cuivre. Selon le même auteur, la matière première des bronzes — à savoir le cuivre et le bronze plombé — venait des mines de cuivre de Takedda et, plus loin, du Sahara[62]. Bien que cette théorie puisse se révéler juste, il est intéressant de constater que, selon Onwuejeogwu, ce matériau était disponible à Abakaliki et à

57. D. Northrup, 1972.
58. D. D. Hartle, 1966, p. 26; 1968.
59. F. Willett, 1967.
60. L. Frobenius, 1912, vol. II, p. 318-319.
61. G. Connah, 1981, p. 173 et suiv. A cet égard, il n'est pas sans intérêt de noter qu'il y a dans la tradition iféenne de la sculpture de la pierre, de l'industrie du verre et de certaines caractéristiques architecturales (pavés formés de tessons) une solution de continuité analogue au hiatus culturel de Daïma (figurines en argile et pavage de tessons) se situant entre le VI^e et le IX^e siècle.
62. T. Shaw, 1975*a*, p. 513.

Calabar et aurait donc pu en provenir[63]. Dans ce cas, il s'agit de savoir laquelle de ces sources a été exploitée la première par les artisans d'Igbo-Ukwu — la source locale ou la source étrangère — et à quel moment.

Faute de preuves du contraire, Shaw juge raisonnable de supposer que les bronzes d'Igbo-Ukwu étaient fabriqués par les Igbo soit à Igbo-Ukwu même, soit ailleurs en pays igbo. Mais il pense que la matière première et les techniques utilisées étaient importées. De l'avis de Shaw, la technique de la cire perdue est un procédé compliqué qui s'est sans doute étendu en Afrique de l'Ouest à partir de l'ancienne Égypte et de la Mésopotamie[64]. Les partisans de cette thèse doivent encore en démontrer la validité et il leur incombe de le faire. L'argument selon lequel ce procédé, trop compliqué, n'aurait pu être découvert par les habitants d'Igbo-Ukwu ni par leurs voisins ouest-africains ne constitue pas une preuve.

La culture matérielle d'Igbo-Ukwu, d'Ife et de Benin est souvent considérée comme l'apogée de l'âge du fer dans la région. Les résultats des fouilles nous présentent des peuples possédant des outils et des armes en fer qui leur permettaient de tirer de la forêt de grandes richesses et appliquant à bon escient leurs conceptions en matière d'urbanisme et d'organisation sociale et religieuse. En outre, ces peuples avaient des contacts commerciaux avec le monde arabe et auraient pu apprendre ainsi la technique de la cire perdue, mais nous n'en avons aucune certitude. Ce que nous appelons apogée peut refléter aussi bien notre ignorance qu'une réalité historique, puisque c'est en quelque sorte par hasard que nous en avons eu connaissance. En d'autres termes, nous ne pouvons pas encore la situer dans le cadre général du développement de la culture matérielle de l'âge du fer dans le sud du Nigéria. Comme l'a très justement souligné Connah, nous devons nous rappeler que cette apogée peut être relative et qu'elle n'est sans doute pas unique[65].

Un autre complexe de travail du bronze à explorer est celui des herbages du Cameroun, à l'est du Nigéria. Les cloches sont traditionnellement un emblème du chef dans toute la région et elles se rattachaient peut-être à un système d'échange de cadeaux entre des chefs locaux. Un certain nombre de pièces ressemblent aux pièces qu'on trouve au Nigéria, notamment celles qui sont ornées des mêmes bandes segmentées que les cloches en forme de tulipe découvertes dans le couloir du fleuve Cross. Les cloches du Cameroun sont en général plus grandes et plus épaisses, avec des motifs décoratifs caractéristiques. Si un parallèle quelconque peut être établi avec les styles nigérians, il apparaît plus vraisemblablement dans les ressemblances frappantes qui existent avec des bronzes de la région de l'Adamawa dans le nord-est du Nigéria, le long de la frontière du Cameroun. En définitive, des correspondances visuelles et thématiques curieuses existent bien entre certains bronzes du Cameroun, des pièces sao et l'ensemble des objets trouvés à

63. M. Onwuejeogwu, 1974.
64. T. Shaw, 1975*a*.
65. G. Connah, 1975, p. 248.

Igbo-Ukwu. Elles méritent un examen plus approfondi pour que l'on puisse déterminer l'apport du sud-est du Nigéria[66].

Les *akwanshi*

Dans la partie septentrionale de la vallée du fleuve Cross, à environ 500 kilomètres à l'est d'Ife, on trouve les traces d'un patrimoine artistique unique en son genre, des sculptures de pierres dures. Ces sculptures connues sous le nom d'*akwanshi* paraissent être l'œuvre d'ancêtres d'un groupe restreint de Bantu Ekoi vivant dans le Nord, à savoir les Nta, Nselle, Nnam, Abanyom et Akagu.

S'il est vrai que dans les endroits d'Afrique de l'Ouest où existent des roches appropriées, des blocs et des éclats de roche naturels ont souvent été considérés comme des objets de culte, il n'en demeure pas moins qu'à l'exception d'une demi-douzaine de cas en pays yoruba, la sculpture anthropomorphe de pierres dures est limitée à une petite région de moins de 1 000 kilomètres carrés sur la rive droite du cours moyen du fleuve Cross. Cette région se trouve dans l'angle ouvert formé par le fleuve Cross et l'un de ses affluents, l'Ewayon. C'est là qu'en 1961 et 1962, Allison a répertorié deux cent quatre-vingt-quinze pierres façonnées de manière plus ou moins recherchée et de facture anthropomorphe. Des amas de petites pierres sculptées, généralement de forme cylindrique ou elliptique, ont également été découverts en certains lieux d'implantation présents et passés dans la région[67].

Allison a découvert les pierres sculptées dans trente-six sites principaux sur des terres occupées par six sous-groupes ethniques ekoi autrefois autonomes, et dans neuf autres sites où seize pierres ont été découvertes, soit séparément, soit par groupes de deux.

Les groupes les plus nombreux et aussi les plus raffinés et les plus originaux ont été recueillis sur les terres des Nta (50 pierres), des Nselle (90) et des Nnam (94). On a également trouvé vingt-deux pierres dans trois sites du pays abanyom et dix-neuf pierres dans trois sites du pays akagu, mais le travail est de qualité inférieure et le style sans originalité. Les pierres nta, nnam et les plus belles des pierres nselle sont sculptées dans du basalte. Les pierres abanyom et akagu sont sculptées dans un calcaire coquilleux; quelques sculptures de calcaire ont également été découvertes dans des villages occupés autrefois par des Nselle. Le calcaire est probablement plus facile à travailler mais il présente un aspect extérieur rugueux et résiste mal aux intempéries.

Les Nta et les Nselle désignent leurs pierres sous le nom d'*akwanshi*, ce qui signifie « le mort enterré », alors que les Nnam et les autres peuples les désignent simplement sous le nom d'*atar*, « pierres », ou d'*ataptal*, « longues

66. N. C. Neaher, 1979.
67. Voir p. Allison, 1968, 1976.

pierres ». A l'heure actuelle, on distingue trois principaux styles : le style nta est caractérisé par une figure cylindrique et l'existence d'un sillon bien marqué entre la tête et le corps ; les Nnam choisissaient des blocs de grande taille et couvraient leur surface de décorations abondantes et bien exécutées ; les Nselle ont un style qui se rapproche de celui des Nta mais ils produisent parfois des sculptures d'une grande originalité. Il est possible également que ces styles aient une signification sur le plan chronologique.

Les peuples de culture *akwanshi* (y compris les Nde) emploient des formes distinctes, mais apparentées, d'une langue ekoi-bantu[68]. A l'époque qui a immédiatement précédé la colonisation, ils étaient divisés en deux factions antagonistes qui éprouvent encore de l'hostilité l'une à l'égard de l'autre. Dans des temps ethnographiques récents, les affaires de chaque communauté étaient dirigées par les anciens sous les ordres desquels les hommes jeunes étaient organisés en compagnies par classes d'âge. Il y avait aussi des *ntoon* ou chefs prêtres, dont les fonctions à l'époque récente étaient principalement religieuses et cérémonielles. Les pouvoirs du *ntoon* s'étendaient d'un seul village à l'ensemble du sous-groupe.

Allison s'est efforcé de reconstituer la généalogie des *ntoon* pour les peuples nta. Persuadé que l'âge était un élément entrant traditionnellement en ligne de compte pour le choix du *ntoon*, Allison affirme que chaque *ntoon* n'a sans doute pas occupé ce poste plus d'une dizaine d'années en moyenne. Il estime pour des raisons qui paraissent justifiées que les *akwanshi* étaient des pierres commémoratives des fondateurs de la dynastie. Toutefois, sa théorie selon laquelle la dynastie a duré de quatre à cinq siècles repose sur une vue fonctionnelle assez statique du système social des Ekoi, à savoir qu'ils ont toujours été organisés en petits groupes plutôt égalitaires. Il est une autre interprétation des données historiques actuellement disponibles qui paraît davantage fondée, à savoir que ce peuple était organisé en un grand royaume assez peu différent de ceux qui existaient en pays bini et yoruba. De fait, la construction des grands monuments funéraires *akwanshi* de la première époque suppose de telles organisations socio-politiques, solides, centralisées et de grande envergure, disposant de suffisamment de main-d'œuvre. S'il en était bien ainsi, la durée moyenne du règne des rois s'établirait entre vingt et trente ans, ce qui signifierait que les origines des *akwanshi* remontent à une période comprise entre les deux ou trois derniers siècles du Ier millénaire de l'ère chrétienne et les deux ou trois premiers siècles du IIe millénaire, soit à peu près à la même date qu'Igbo-Ukwu. Il semble que l'apparition du commerce transatlantique des esclaves ait affecté cet État et entraîné la fragmentation de la société et la dégénérescence de l'art. La sculpture de la pierre s'est poursuivie sous une forme altérée jusqu'à l'époque actuelle, et est pratiquée aujourd'hui principalement sur des bûches cylindriques de bois.

Il est probable que l'écriture *nsibidi* qu'employaient les Ekoi était l'une des réalisations marquantes de cette civilisation ancienne de la région. On

68. D. Crabb, 1965.

trouve sur certaines pierres un symbole *nsibidi* en forme de cercle, qui représentait l'ancienne monnaie de manille et dénotait la richesse. Un tel État devait avoir une base agricole et technique solide et connaître l'usage du fer. Il semble également raisonnable de supposer que le commerce à longue distance était un élément important de la vie et permettait à cet État d'entretenir des relations avec les peuples du nord (Tiv, Jukun, etc.), de l'ouest (Igbo-Ukwu, peuples du delta du Niger, Bini et Ife) et les peuples de langue bantu à l'est. Ce ne sont là qu'hypothèses raisonnées. De toute évidence, il est urgent d'entreprendre des travaux archéologiques dans cette zone si l'on veut combler les lacunes importantes de notre connaissance de l'histoire de l'État et de la société akwanshi.

Commerce primitif

Cette section examine le degré de développement atteint par les populations de cette région, notamment en ce qui concerne les célèbres sculptures en terre cuite et en alliage de cuivre — qu'on fait généralement remonter au Moyen Age —, les villes et les campagnes ainsi que les systèmes sociopolitiques dans lesquels cet art s'est développé. Si les questions sont assez précises, il n'en va malheureusement pas de même des réponses que nous fournissent nos diverses sources.

Comme on l'a vu plus haut, la plupart des Akan, des Ewe et des Gã-Adangme, les Yoruba, les Edo, les Igbo et autres groupes apparentés, tels qu'on les connaît aujourd'hui, occupaient déjà aux XI^e-XII^e siècles à peu près les mêmes régions de basse Guinée qu'aujourd'hui, et sans doute depuis longtemps. Les Yoruba, notamment, étaient déjà des citadins, comme en témoignent les résultats des fouilles effectuées dans des villes telles qu'Ife, Old Oyo et Ilesha[69]. Les Edo l'étaient aussi, ainsi que le montrent les fouilles de Benin. D'autres, comme les Igbo-Ukwu au Nigéria et les Bono Manso au Ghana, ont instauré des systèmes politiques complexes.

Ces villes se distinguaient des autres agglomérations par leur taille relative, leur composition, leur organisation sociale, leur structuration et leurs fonctions. Elles étaient beaucoup plus fortement structurées autour d'un noyau central et plus peuplées. Avec le temps, elles en vinrent à posséder divers artisans spécialisés, occupés à plein temps ou presque à produire des biens qui n'étaient pas uniquement destinés à la consommation locale. La pratique de diverses industries, telles que le travail des métaux, la fabrication de perles et la teinture, devint bientôt une caractéristique de bien des villes d'Afrique occidentale. Nombre d'entre elles avaient de grands marchés occupant une position stratégique et disposés à intervalles rapprochés en fonction des ressources qui en faisaient la prospérité.

69. P. Ozanne, 1969.

De nombreuses villes d'Afrique de l'Ouest situées dans la zone forestière, la savane soudanienne ou la steppe sahélienne (par exemple Ife, Benin, Ushongo, Idah, Ugurugu au Nigéria ; Notse au Togo) avaient des murs ou des fossés défensifs qui instauraient une frontière matérielle entre la ville et la campagne. La taille et la complexité du système social, économique et politique de certaines villes provoquèrent vite des clivages divers dans leur population. Celle des villages était plus homogène, formant une communauté agraire autour d'un chef unique assisté d'un conseil.

Le fait que ces peuples étaient parvenus à un seuil critique de connaissances techniques permettant de faire subsister une population dense et avaient atteint en matière d'organisation économique les niveaux de spécialisation fonctionnelle décrits plus haut a dû favoriser l'instauration de divers courants d'échanges commerciaux à longue distance. Du point de vue archéologique, ce qu'il est probablement intéressant d'établir, ce n'est pas tant la valeur d'échange de telle ou telle marchandise ni l'existence de contacts commerciaux directs ou d'échanges peu structurés que la localisation de la production et le caractère des lieux où elle est attestée (c'est-à-dire l'analyse des lieux).

Dans beaucoup de communautés agraires primitives d'Afrique de l'Ouest, des haches en pierre polie (appelée *nyame akume* au Ghana) étaient commercialisées à des centaines de kilomètres à la ronde. Des haches de pierre verte de la série Bibiani ont été trouvées dans une grande partie du sud du Ghana. Les râpes en pierre de la culture kintampo, qui a livré les plus anciennes traces de pratiques agricoles au Ghana autour de – 1500, étaient faites de marne dolomitique manifestement acheminée sur de longues distances, puisqu'on la trouve aussi bien dans les plaines d'Accra que dans le nord du Ghana[70]. A Kumasi, Nunoo a découvert une « fabrique » de haches en pierre sur les berges du Buruboro et du Wiwi[71]. Comme principaux témoignages de cette activité, on trouve des ébauches de hache de pierre et les stries laissées dans la roche d'affleurement par les opérations de meulage et de polissage. Le rayon de distribution de ces haches n'a pas encore été déterminé.

A Rim, près d'Ouahigouya au Burkina Faso, on trouve des emplacements de « fabriques » de haches remontant à la dernière période du Néolithique/âge du fer ; le site semble avoir été un centre important, fournisseur de régions où la matière première faisait défaut[72].

De toute façon, la découverte de râpes ou de haches en roche verte à des endroits extrêmement éloignés milite plus en faveur d'un commerce à longue distance que d'un réseau d'échanges local.

Il existe aussi, datant de l'âge du fer, des traces d'un commerce local de poteries au Ghana, mis en évidence par la présence, dans le fond archéologique, de poteries d'argile étrangères à la région où les objets ont été découverts. York a indiqué que plusieurs des remarquables poteries trouvées

70. C. Flight, 1967.
71. R. B. Nunoo, 1969.
72. B. W. Andah, 1973.

à New Buipe étaient faites d'argile provenant d'un rayon d'une centaine de kilomètres autour du site. C'est le cas d'une poterie contenant une pâte micacée qui a été trouvée à Begho[73]. Priddy a même fait état de distances plus importantes, citant l'exemple d'objets originaires des hautes terres du Ghana importés dans la région septentrionale où peu de poteries étaient fabriquées localement[74]. L'importance de ce commerce n'est peut-être pas seulement de témoigner de contacts entre cultures au niveau régional ; il démontre aussi que très peu de sociétés agricoles vivaient en autarcie complète. Selon cet auteur, le début du commerce à longue distance en Afrique de l'Ouest est inextricablement lié à l'exploitation des métaux et des gisements d'argile et de pierre susmentionnés. En fait, il semble raisonnable de supposer l'existence, dès les premiers temps de l'âge du fer, d'un réseau d'échanges commerciaux lointains, vaste et complexe, rayonnant à partir de quelques points centraux situés dans les diverses zones écologiques et reliant, d'une part, les populations côtières et les communautés agricoles de l'intérieur et, d'autre part, les populations du Sud et les communautés pastorales du Nord.

Conclusion

La présence d'un grand nombre de métiers, attestée dans des sites comme Igbo-Ukwu, semble témoigner d'une consommation importante de capital collectif. Elle dénote également l'existence de techniques évoluées, une accumulation de richesses, l'institution (probable) d'une autorité rituelle et la participation à certains échanges. Selon Shaw, les très nombreux objets en cuivre découverts lors de fouilles auraient pu servir de monnaie et le cuivre employé dans la fabrication des bronzes était nécessairement d'origine transsaharienne, tandis qu'une quantité considérable des 165 000 perles retrouvées pourraient avoir été fabriquées en Inde, quelques-unes provenant peut-être de Venise, encore que + 900 paraisse une date trop précoce pour des contacts présumés avec Venise[75]. Les gisements de cuivre les plus proches auxquels on peut penser se trouvent dans la région d'Azelik (Takedda), près de l'Aïr (au Niger) et de Nioro, au Mali. Il est impossible de déterminer l'origine exacte du cuivre utilisé pour la fabrication des bronzes d'Igbo-Ukwu et de savoir si ce cuivre était importé d'Afrique du Nord ou s'il aurait pu provenir de l'une des sources soudanaises. En fait, on trouve du cuivre et du plomb à Abakaliki et de l'étain à Afikpo et Calabar[76]. En outre, Onwuejeogwu affirme avoir découvert des traces d'anciennes exploitations

73. R. N. York, 1973, p. 92, 150 et 151. Mathewson et Flight ont démontré la présence du bol kisoto (un petit bol globulaire, à bord légèrement garni de perles, d'une texture grise caractéristique) dans un rayon de 90 kilomètres autour du confluent de la Volta Noire et de la Volta Blanche. Ils font remonter cette poterie aux XV^e-XVI^e siècles.
74. B. Priddy, 1973, p. 3.
75. T. Shaw, 1970, vol. I, p. 225-267.
76. M. Onwuejeogwu, 1974.

minières dans ces régions[77]. S'il est dans le vrai, ces régions nettement plus proches constitueraient des sources d'approvisionnement en cuivre beaucoup plus vraisemblables. Quoi qu'il en soit, la quantité d'objets en cuivre datant d'avant +1300 trouvés dans le sud du Nigéria indique que le commerce était très important à l'époque et existait probablement depuis cinq cents ans. L'excellence de la technique et le commerce à longue distance que ces pièces paraissent indiquer laissent supposer l'existence d'une économie agricole développée, complétée probablement par la chasse et la pêche et dégageant un surplus collectif considérable. Les découvertes d'Igbo-Ukwu et l'étude approfondie de la société nri faite par Onwuejeogwu apportent beaucoup d'éléments à l'appui de cette hypothèse.

En outre, un commerce à longue distance de produits de luxe tributaire des distinctions sociales pourrait avoir existé indépendamment même des marchés locaux. Par exemple, on peut imaginer que des marchands itinérants se présentaient dans les cours royales et les maisons des notables tout en fréquentant les marchés le cas échéant. Dans certains endroits, comme on l'a montré, des échanges régionaux réguliers portant sur des articles particuliers comme le sel, les étoffes, les métaux, les perles, les poteries et les outils de pierre se sont développés à partir de l'époque du Néolithique supérieur ou du début de l'âge de fer. Il se peut même que ces échanges régionaux n'aient pas toujours entraîné la création de marchés entièrement nouveaux mais, plutôt, qu'ils aient parfois permis d'établir des relations plus régulières entre des marchés locaux déjà existants mais à caractère périodique. Par exemple, le commerce régional du sel remonte au moins à la fin de l'âge de fer (1300-1600) et se faisait du Sahara vers le Soudan et de la côte vers la forêt. Plusieurs historiens ont souligné à juste titre que la nature de ces échanges devait correspondre à une nécessité géographique dans le sud-est du Nigéria[78]. De grandes parties du delta du Niger sont trop marécageuses et présentent une salinité trop élevée pour que l'on puisse y développer l'agriculture ou l'élevage ; en revanche, l'arrière-pays est dépourvu de gisements de sel ; de sorte que les deux régions trouvent avantage à échanger du sel et des poissons séchés contre les surplus des productions végétales et animales. Selon Jones, les légendes d'Andoni et de Bonny donnent à penser qu'il existait une industrie d'extraction du sel par ébullition dans la région de Bonny avant l'arrivée des négociants européens[79]. Il est tout à fait possible que ces échanges entre la côte et l'arrière-pays aient été aussi anciens que le peuplement des régions côtières, d'autant que ces peuples sont probablement venus de l'arrière-pays.

Au moins l'un des réseaux régionaux constitués pour permettre l'échange de produits entre le delta et l'arrière-pays a débouché sur la création de réseaux de commercialisation linéaires qui se développaient le long des rivières et des fleuves à partir du delta[80].

77. *Ibid.*
78. E. J. Alagoa, 1970, p. 325-330 ; D. Northrup, 1972.
79. G. I. Jones, 1963, p. 35.
80. *Ibid.*, p. 13 ; U. Ukwu, 1967, p. 650.

Le commerce régional des perles se pratiquait plus dans le sens est-ouest que dans le sens nord-sud. Un type de perle appelé « akori », dont le commerce était pratiqué sur de très grandes distances autour du golfe de Guinée, n'a jamais été identifié de manière satisfaisante.

Des réseaux d'échanges régionaux se sont également étendus autour des centres de l'industrie textile. Ces centres avaient atteint un très haut degré de perfectionnement au cours de « l'ère culturelle d'Igbo-Ukwu » et ils ont subsisté jusqu'à une époque récente. Par exemple, au XVI^e siècle, le peuple de Benin utilisait des étoffes analogues à celles qui ont été découvertes à Igbo-Ukwu et au siècle suivant, il tissait, importait et exportait des quantités importantes d'étoffes, dont certaines avaient peut-être été fabriquées par des Igbo (par exemple, les Akwete du sud du pays igbo, réputés depuis longtemps pour leurs tissus de coton d'une grande originalité)[81]. Mais les plus importants des réseaux d'échanges régionaux dans l'arrière-pays igbo à partir de l'époque d'Igbo-Ukwu étaient apparemment ceux qui concernaient le fer et d'autres métaux et faisaient peut-être appel au concours de forgerons itinérants.

81. D. Forde et G. I. Jones, 1950, p. 43.

CHAPITRE 18

Les peuples de la Guinée supérieure (entre la Côte d'Ivoire et la Casamance)

Bassey W. Andah

Bien que de nombreux auteurs pensent qu'il y a eu un rapport intime et fondamental entre la haute Guinée et le Soudan occidental à divers moments dans le passé historique et préhistorique, aucun n'a clairement établi la nature de ce rapport et son évolution à travers le temps et dans différentes parties de la côte guinéenne. De ce fait, comme pour d'autres phénomènes analogues étudiés dans l'histoire de l'Afrique, la question de ce rapport a suscité des hypothèses souvent divergentes selon le type de données utilisées ou la façon dont l'auteur les interprète.

Ainsi, certains soutiennent que le peuplement de la côte de haute Guinée est la conséquence d'un déplacement continu de populations de l'intérieur vers le littoral. Mais au sein même de cette école, il y a des divergences de vues quant à la date à laquelle cette migration a commencé. Ainsi, McCall fait remonter à –5000 le moment où, selon lui, alors que le dessèchement du Sahara commençait à s'accentuer, les ancêtres des Mande (Manden) sont descendus vers le Sahel, y introduisant la connaissance de l'agriculture[1]. A. A. M. Corrêa voit dans la pression exercée par les États du Soudan occidental un facteur déterminant et situe le début de la migration vers la côte au IIIe siècle de l'ère chrétienne[2]. A l'opposé, W. Rodney estime que le mouvement a été, dans une grande mesure, precipité par des événements politiques survenus dans les États soudanais[3] à une époque relativement récente puisqu'ils ne remontent même pas au Xe siècle.

1. D. F. McCall, 1971.
2. A. A. M. Corrêa, 1943.
3. W. Rodney, 1967.

Ces théories, présentant la vaste majorité des peuples de la côte de haute Guinée comme des peuples « refoulés » de leur habitat initial, qui était à l'intérieur des terres, connaissent certes une grande audience. Cependant, il reste à démontrer clairement comment des liens physiques, linguistiques et culturels ont existé entre les peuples habitant ces deux vastes régions à divers moments importants de l'histoire, lequel a exercé une influence décisive sur l'autre, à quelle époque et pour quelles raisons.

Dans la présente étude de l'histoire culturelle de la côte de haute Guinée pendant la période située approximativement entre le VII^e et le XI^e siècle, on passe au crible les informations pertinentes fournies par l'archéologie, les sources orales et écrites, ainsi que les données linguistiques et anthropologiques en général, afin de répondre aux questions suivantes : quelle était la nature du milieu naturel, en particulier son potentiel en ressources ? Quels étaient les établissements humains implantés dans la région ? Quelles langues ces populations parlaient-elles et comment étaient-elles organisées du point de vue économique, social et politique ? Sur cette base, on s'efforce de déterminer les liens existant à l'époque entre les peuples de la côte de haute Guinée et ceux qui vivaient au nord de cette région. Pour cela, on soumettra à un examen critique les diverses hypothèses visant à expliquer notamment l'introduction du travail du fer et la mise en place de sociétés à organisation étatique, dotées de systèmes socio-économiques avancés et complexes, capables d'édifier des monuments mégalithiques.

Le cadre écologique

La haute Guinée s'entend ici comme la moitié occidentale des terres côtières de l'Afrique de l'Ouest, entre le fleuve Sénégal et le cap des Palmes. La partie comprise entre le cap des Palmes et le Cameroun est connue sous le nom de basse Guinée. La côte de haute Guinée est donc la partie méridionale de la région côtière du nord-ouest de l'Afrique, qui s'étend du détroit de Gibraltar au Libéria. Alors que la partie nord de cette région côtière se caractérise par des montagnes et des plateaux accompagnés de sécheresse, dans la partie que constitue la haute Guinée on trouve des bassins sédimentaires et des plaines côtières. Dans la région du Sénégal et de la Gambie, les précipitations sont modérées, mais à mesure que l'on descend vers la Sierra Leone et le Libéria, elles augmentent pour dépasser le chiffre de 200 centimètres par an. Le régime des pluies se reflète dans le système de drainage. Dans la zone méridionale du Sénégal, les cours d'eau sont permanents et leur nombre augmente tandis que l'on descend vers le sud. La plupart de ces rivières sont courtes, mais bien alimentées.

Les courants côtiers de surface (principalement celui des Canaries) coulent vers le sud le long de la côte nord-ouest de l'Afrique, se dirigeant vers le Cap-Vert à la rencontre du courant nord-équatorial, qui coule vers l'ouest.

Plus au sud, le courant chaud de Guinée coule d'est en ouest le long de la côte du Libéria.

Les unites géographiques reconnaissables dans la region sont la Sénégambie, la région Sierra Leone-Guinée, entre la Casamance et Cape Mount (la haute Guinée de Rodney), et la région du Libéria, entre Cape Mount et le cap des Palmes.

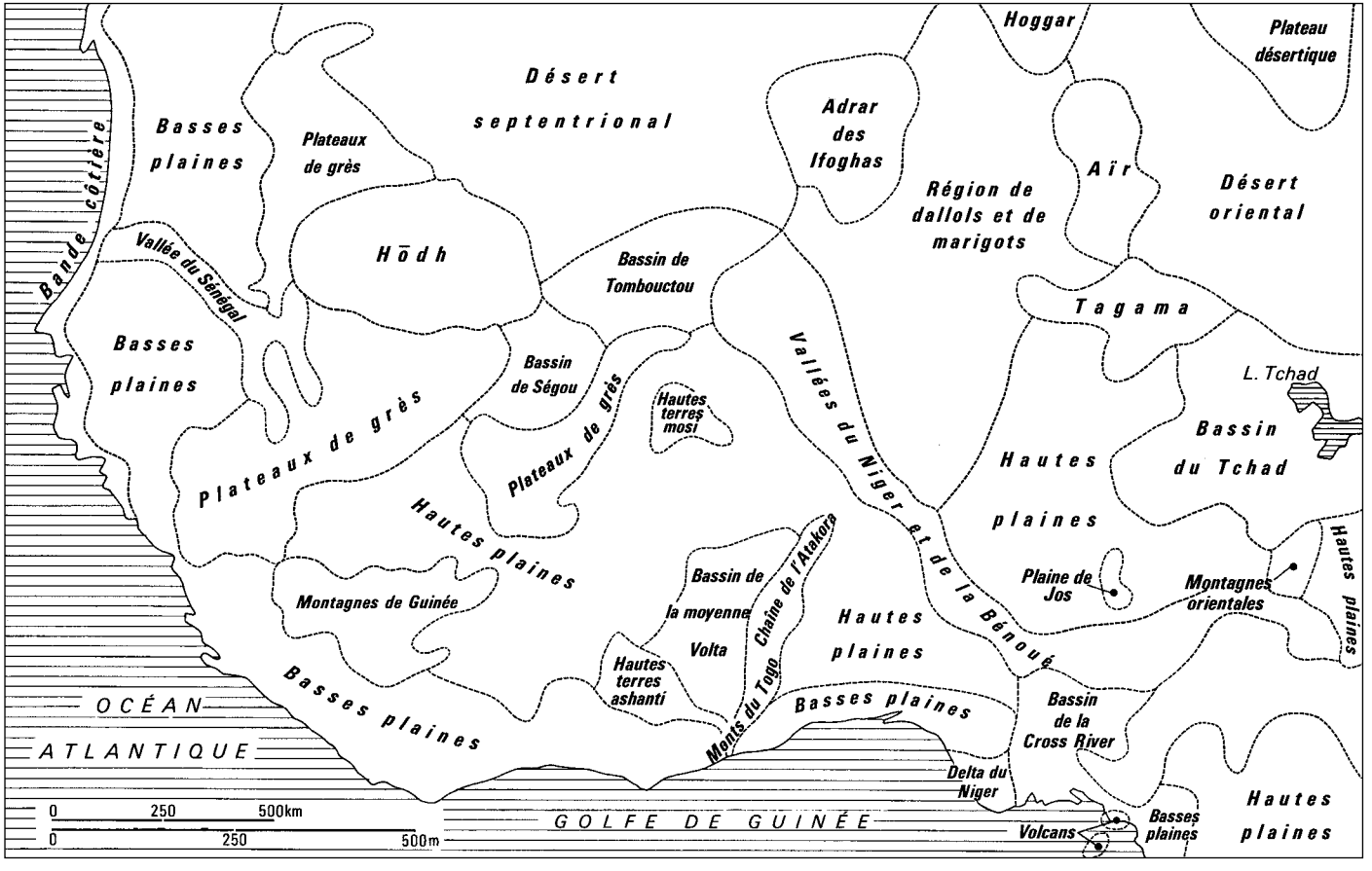
A l'intérieur des terres, une grande particularité physique de la région de Sénégambie est la vallée du Sénégal. Elle est bordée au nord et au sud de basses plaines côtières, et au nord-ouest, à l'ouest et au sud-ouest de plateaux de grès, dont le Hōdh (Ḥawḍ). Dans les régions de la Sierra Leone et du Libéria, le principal repère géographique est constitué par les montagnes de Guinée. Au sud de ces hauteurs, des basses plaines côtières s'étendent sans interruption jusqu'au Ghana, alors qu'il existe des hautes plaines au nord et à l'ouest. A l'extrémité orientale des hautes plaines qui bordent la région de haute Guinée se trouvent le bassin de la moyenne Volta et les hautes terres asante (ashanti), alors que le nord de la zone centrale est bordé par le plateau de grès situé immédiatement au sud des bassins de Ségou et de Tombouctou.

La Sénégambie est presque entièrement comprise dans la zone de la savane, avec un climat et une végétation de type soudanais. Cette zone s'étend sur une grande partie des vallées de la moyenne Gambie et de la moyenne Casamance, aux sols extrêmement fertiles. Les franges méridionales sont très densément peuplées. La région de la basse Casamance est la plus humide de Sénégambie, et par conséquent celle où la forêt est la plus dense. Bien que généralement moins chaude que l'intérieur des terres, elle souffre de l'humidité. Néanmoins, elle offre à ses populations hétérogènes — en majorité mande (ou mandinka, manden, mandingue), dioula, flup, bainuk et balante — les terres les plus fertiles et les paysages les plus spectaculaires de toute la Sénégambie.

Une ligne irrégulière d'escarpements marque le rebord des plateaux de grès dans la partie occidentale de la haute Guinée. Le nord de la Mauritanie est un véritable désert, alors que la vallée du Sénégal, avec ses dépôts d'alluvions, est la seule grande formation géographique qui ait été propice à l'établissement humain. Les autres centres de peuplement se trouvent sur la ligne de sources, au pied de l'escarpement et dans les vallées profondes qui le creusent. Les fleuves Sénégal et Gambie sont alimentés par des *wādī* (marigots) qui descendent des escarpements de grès.

Le Soudan occidental forme le vaste arrière-pays de la région Sierra Leone-Guinée, sur la côte de haute Guinée. La végétation va de la savane arborée et de la savane boisée de l'intérieur des terres à la forêt tropicale du sud, en passant par les marécages à mangrove de certaines parties de la frange côtière.

Cette zone peut elle-même être divisée en quatre régions naturelles. Ce sont la plaine de Guinée (ou plaine côtière, caractérisée par une région de montana), les hautes terres et les collines qui bordent la plaine, le Fouta Djalon et le bassin du haut Niger. Les traits distinctifs de la plaine côtière sont notamment les suivants: une altitude inférieure à 150 mètres, un volume



18.1. *Afrique de l'Ouest : grandes régions physiques.* [*Source* : B. W. Andah.]

annuel de précipitations supérieur à 250 centimètres, une végétation de forêt ou de savane boisée, associée à une zone cultivée. Ses principales cultures — le palmier, l'arachide, le riz, le kolatier, etc. — sont différentes des productions des régions avoisinantes, dotées de caractéristiques géographiques opposées.

Le Fouta Djalon, dont l'altitude est supérieure à 1 250 mètres, est le prolongement vers le sud-ouest du plateau de grès mande (mandingue), situé entre le Hōdh au nord et le bassin du haut Niger au sud, et presque entièrement à l'intérieur de la zone de captage des eaux.

Les vallées de ce plateau très découpé ont été utilisées à l'origine par l'homme pour des établissements agricoles, puis comme voies de passage par les éleveurs peul et les bâtisseurs d'empires.

Au nord des hautes terres, le bassin du haut Niger est drainé à la fois par le Niger et par le Sénégal. A l'intérieur du bassin, les dépôts d'or sont abondants dans les basses couches de roches précambriennes. Ils sont exploités depuis longtemps par la population locale. Vers le sud, à partir de l'île Sherbro, la côte est faite de plages de sable basses, où les embouchures des rivières sont fréquemment détournées dans une direction sud-est/nord-ouest par des bancs de sable parallèles au rivage.

Dans la partie libérienne la côte s'étend sur 560 kilomètres le long de l'océan Atlantique, entre les rivières Mano et Cavalla. Le Libéria a un climat tropical humide; les pluies les plus abondantes se situent sur la côte, où elles atteignent 500 centimètres par an. Sur le plan topographique, on distingue trois zones principales qui s'étendent d'est en ouest, parallèlement à la côte: d'une part le littoral, ou bande côtière, de 64 à 80 kilomètres de large, généralement bas et composé de lagons peu profonds, de plages de sable blanc et de marécages à mangrove; puis une bande de forêt tropicale très dense qui s'élève doucement jusqu'à 330 mètres au-dessus du niveau de la mer; et enfin un vaste plateau ondulé, d'une altitude de 660 mètres environ. Les points culminants du pays, les monts Nimba et Walo, sont situés au nord, près de la frontière guinéenne.

Le sol est généralement très fertile, mais a tendance à se durcir. La flore est celle de l'Afrique tropicale: forêts à feuilles persistantes qui comptent parmi les plus vastes du continent et renferment près de deux cent trente-cinq espèces différentes, dont une gamme étendue de plantes alimentaires à l'état naturel ou sauvage, comme le caféier, le citronnier, la cacaoyer, l'ananas, l'avocatier, le manioc et le riz.

La région côtière au sud de Dakar, qui comprend le Sénégal méridional, la Guinée, la Guinée-Bissau et la plus grande partie de la Sierra Leone, se distingue principalement par les estuaires envasés des fleuves qui coulent vers l'ouest (comme le Saloum, la Gambie et la Casamance). Les principales vallées sont raisonnablement peuplées, grâce à leurs vastes dépôts d'alluvions et à leur irrigation suffisante pour des cultures comme l'arachide et le palmier à huile. Mais les interfluves souffrent d'une latéritisation croissante à mesure que l'on progresse vers l'intérieur.

Entre les hautes terres de Guinée et les districts côtiers, le paysage est celui d'une plaine découpée, inclinée suivant une pente nord/nord-est-sud/

18.2. *Familles linguistiques d'Afrique de l'Ouest* (*carte simplifiée indiquant certaines des langues principales*). [Source : B. W. Andah.]

sud-ouest de la ligne de partage des eaux vers la mer. Freetown est située sur une péninsule (formée de hauteurs atteignant 600 mètres) qui abrite le port des vents du sud-ouest. Historiquement, les traits géographiques qui peuvent avoir exercé la plus grande influence sur l'évolution de la Guinée, de la Sierra Leone et du Libéria sont la densité et l'enchevêtrement du réseau fluvial, les basses plaines, les marécages, la force des marées et l'étendue du plateau continental. Il y a plus de deux douzaines de rivières principales dans la bande côtière située entre la Gambie et Cape Mount. Ces rivières, orientées généralement vers l'ouest ou le sud-ouest, ainsi que leurs affluents, ont été d'importantes voies de communication pour les habitants de la région. Aucun des fleuves du Libéria (grands ou petits) n'est navigable sur plusieurs kilomètres; ils sont en outre inaccessibles de la mer, du fait des barres et des récifs dangereux.

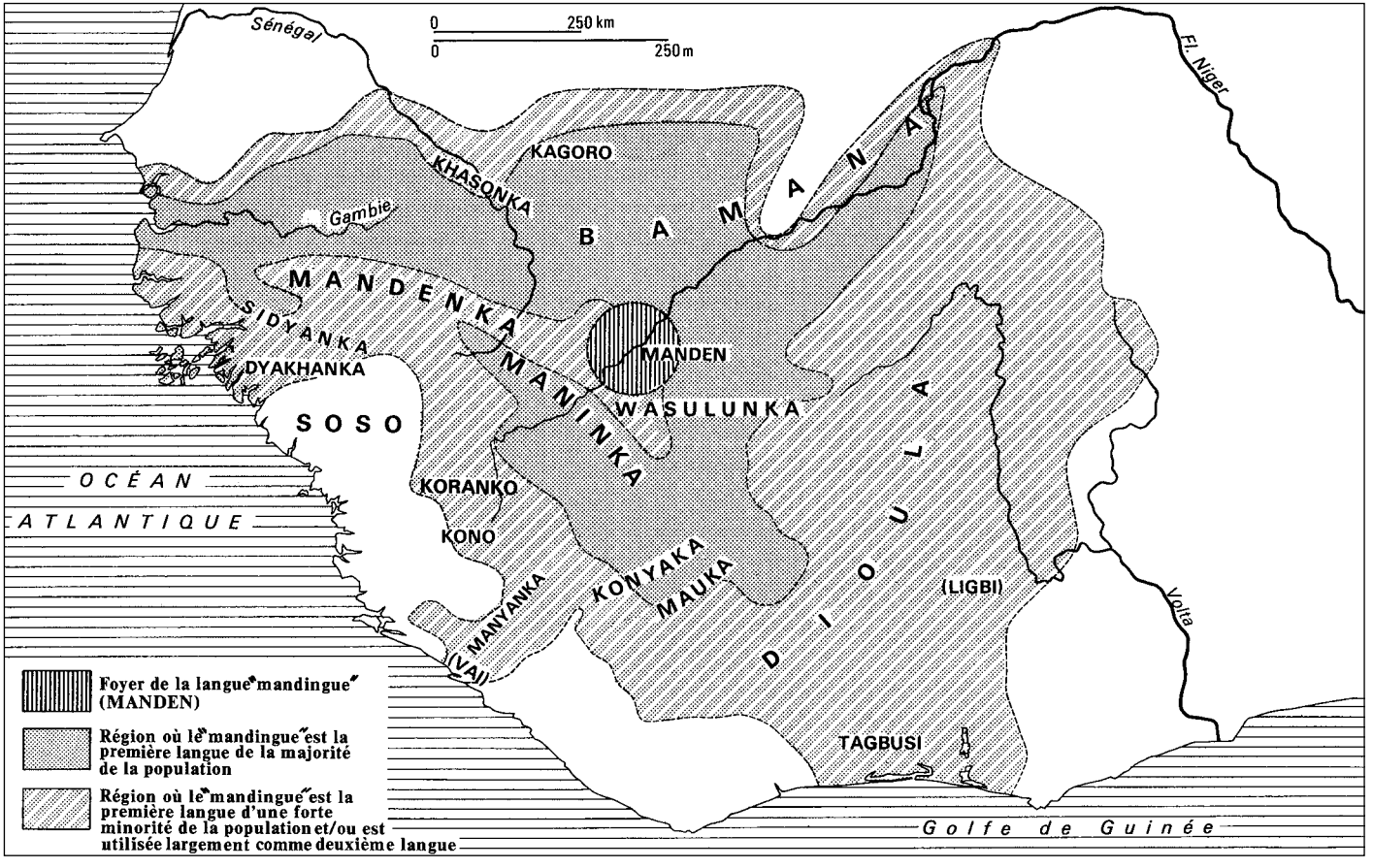
La configuration linguistique et ethnique

Les habitants de la région de haute Guinée appartiennent à trois grands sous-groupes linguistiques de la famille Niger-Congo: manden, ouest-atlantique et kwa (18.2).

Les Manden

Le sous-groupe de loin le mieux connu et le mieux délimité est celui des Manden — un ensemble d'environ vingt-cinq langues dont l'influence s'étend depuis Busa, au Nigéria, jusqu'à la Gambie à l'ouest, et depuis Soninke, au nord, jusqu'à Vaï-Kono, au sud. Au sein du groupe manden lui-même, le bobo-fing (sya), en Haute-Volta (actuel Burkina Faso), occupe une place quelque peu ambiguë, alors que toutes les autres langues forment deux groupes — celui du nord ou nord-ouest et celui du sud ou sud-est[4]. Les degrés de parenté relative sont clairement établis pour un grand nombre de langues. Le sous-groupe du groupe nord-ouest comprend des langues comme le manden, le kpelle et le loma, qui sont parlées en Sierra Leone, au Libéria et en Guinée, alors que le sous-groupe du nord du même groupe comprend le soninke, le mandenka (bambara, malinke, dioula, etc.), le soso-yalunke, le vaï-kono et d'autres encore. Le groupe méridional était censé, récemment encore, comprendre deux sous-groupes distincts — celui du sud comportant le mano et plusieurs autres langues mineures au Libéria et en Côte d'Ivoire, et celui de l'est qui comprenait plusieurs langues mineures isolées (busa, bisa, samo) qui s'étendent au Burkina Faso, au Bénin septentrional et au Nigéria occidental —, mais il est désormais reconnu que les deux sous-groupes sont étroitement liés et ne forment donc qu'un seul groupe[5].

4. C. S. Bird, 1970; W. E. Welmers, 1973; R. Long, 1971; M. L. Morse, 1967; A. Prost, 1953 et 1981.
5. A. Prost, 1981, p. 354-355.



18.3. *Les Manden et leurs langues.* [*Source*: B. W. Andah.]

Le mandenka, sous-groupe d'un sous-groupe manden, se distingue par trois caractéristiques exceptionnelles, à savoir le grand nombre de ses locuteurs, sa large distribution géographique et sa cohésion relative. La région de langue manden était au cœur des premiers États du Soudan occidental, dont le plus ancien, l'empire du Ghana, remonte à plus d'un millier d'années. Selon la tradition orale, l'expansion manden vers la Gambie actuelle s'est faite au cours du règne de Sunjata, au XIII^e^ siècle, et les comptoirs commerciaux du Sud datent du XIV^e^ siècle, sinon d'un siècle antérieur.

La répartition géographique des locuteurs du manden se prête à diverses explications historiques. Comme l'essentiel du manden n'est représenté que par le mandenka, on a longtemps affirmé que le lieu d'origine de tous les Manden se trouvait dans les hautes terres du Sénégal et du Niger, dans l'actuel Mali. On a estimé, par ailleurs, que tous les autres locuteurs du manden représentaient des ramifications de vagues migratoires successives depuis ce lieu d'origine[6]. Cela semble bien correspondre aux mouvements démographiques ultérieurs (que l'on appelle souvent la deuxième dispersion manden) qui se dirigèrent principalement vers le sud et vers l'ouest.

En revanche, on peut partir de l'hypothèse selon laquelle les Manden (ou proto-Manden) ont entamé leurs mouvements migratoires à partir d'un foyer préhistorique quelque part dans la région du lac Tchad et ont continué, après avoir franchi le Niger, en direction de l'ouest et du sud-ouest. Ces migrations ont dû se produire avant celles des peuples qui parlaient le gur (voltaïque) et le kwa. Les traditions orales des Bisa (Busanse) et des Mosi-Dagomba laissent à penser que les premiers occupaient leurs territoires actuels bien avant la fondation des autres États[7]. Les traditions des Busa (au Nigéria) évoquent leur arrivée depuis l'est[8].

Tout porte à croire que les locuteurs du manden qui vivent actuellement dispersés à travers le Burkina Faso, le Bénin et le Nigéria ne constituent pas les rameaux les plus orientaux d'une expansion manden qui venait de l'ouest, mais plutôt les vestiges des migrations manden méridionales qui cheminaient depuis l'est vers le sud-ouest, comme le démontre leur étroite parenté linguistique[9].

En ce qui concerne le cadre chronologique, Welmers a suggéré que les langues manden représentent un rameau très ancien de la famille Niger-Congo, en situant cette séparation aux alentours de –3300. La rupture entre le manden du Sud et celui du Nord-Ouest se serait alors produite vers –1600[10]. Néanmoins, ces dates doivent faire l'objet de la plus grande prudence car

6. Voir J. Vansina, R. Mauny et L. V. Thomas, 1964*b*, p. 91.
7. D'après la tradition, les États dagomba et mosi furent fondés par le fils d'un chasseur manden et d'une jeune fille voltaïque, ce qui indique que les Manden s'y trouvaient depuis une date antérieure. Voir A. Prost, 1945, p. 50-51 ; 1981, p. 357 ; J. Goody, 1964, p. 211-212.
8. Cette tradition est liée à la légende de Kisra ; voir P. Mercier, 1970, p. 317.
9. A. Prost, 1981, p. 357-358.
10. W. E. Welmers, 1958.

elles sont fondées sur la glottochronologie, dont les méthodes sont de plus en plus critiquées par de nombreux linguistes.

Il ne fait aucun doute, cependant, que certaines parties du Libéria et de la Côte d'Ivoire se trouvaient, pendant la période dont traite ce volume, déjà peuplées par des locuteurs de langue manden, qui appartenaient au groupe sud. D'autres peuples manden — les Vaï, les Kono, les Mande, les Soso, les Kpelle/Guerze, les Loma/Toma, etc. — se sont déplacés en plusieurs vagues vers le littoral seulement au cours des cinq ou six derniers siècles et leurs migrations feront l'objet d'une étude dans le volume suivant[11].

Le groupe ouest-atlantique

Par contraste avec la relative homogénéité du sous-groupe manden, le groupe ouest-atlantique, défini par Greenberg (et qui existe aussi dans la zone de savane), est considéré par d'autres auteurs comme relativement plus disparate[12] ne permettant pas de distinguer des sous-groupes et des étapes importantes sur le plan historique, comme les langues mel. D'un autre côté, la coupure entre ce groupe et les langues kwa apparaît arbitraire, du moins dans la mesure où elle tend à masquer les ressemblances frappantes entre des langues parlées dans des zones géographiques différentes, comme les étroites parentés lexicales entre les langues mel et akan. Cependant, l'affirmation de Dalby selon laquelle les groupes linguistiques ouest-atlantiques n'ont aucune parenté entre eux reste discutable.

Comme Welmers le fait très justement remarquer, si les langues ouest-atlantiques représentent un rameau très ancien de la famille Niger-Congo, il faut s'attendre à ce que certaines parentés à l'intérieur du groupe soient difficiles à discerner et donc que l'inclusion de certaines langues dans ce même groupe puisse apparaître injustifiée[13].

Pour Sapir, le groupe ouest-atlantique comprend diverses langues parlées dans la zone côtière qui s'étend de la frontière entre le Sénégal et la Mauritanie au nord-ouest à la frontière entre la Sierra Leone et le Libéria au sud-est[14]. La seule exception est le pular (ou fulfulde [peul]), langue parlée par un peuple de la savane, dispersé du nord du Sénégal au nord du Cameroun et dans la région du Tchad. De plus, Sapir a remarqué que, tout à l'opposé du pular (et, dans une moindre mesure, du wolof au Sénégal et du temne en Sierra Leone), la majeure partie des langues du groupe ouest-atlantique sont parlées par des populations relativement restreintes et souvent isolées, dont le nombre varie entre un maximum de deux cent mille (comme les Dioula et les Kisi) et à peine quelques centaines (comme les Kobiana)[15]. A part certaines caractéristiques typologiques telles que les systèmes de classes nominales et les suffixes verbaux, Sapir trouve peu de traits distinctifs évidents

11. Voir Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. IV, chap. 12.
12. Par exemple D. Dalby, 1965.
13. W. E. Welmers, 1973, p. 17.
14. J. D. Sapir, 1971 1971, p. 46.
15. *Ibid.*

communs au groupe tout entier. La diversité du groupe explique sans doute pourquoi certains auteurs (comme Dalby) remettent en question la parenté entre les langues dont il se compose. Cependant, il semble que Westermann soit parvenu à établir des correspondances entre les langues mel et les autres langues ouest-atlantiques[16]. Bien que peu nombreuses, ces correspondances sont suffisamment claires pour étayer l'hypothèse d'un groupe génétique dont les contours restent vagues, mais qui possède une unité certaine. Sapir indique qu'un dénombrement des mots ressemblants (expression péjorative pour désigner les parentés supposées) a démontré d'une manière claire et précise l'unité des langues mel, tout en permettant de distinguer les principaux sous-groupes et certains degrés de parenté entre eux[17].

Le groupe kwa

Selon Greenberg, les langues kwa occupent une bande de 320 kilomètres de large en moyenne, s'étendant sur près de 2 240 kilomètres le long de la côte de l'Afrique occidentale, de Monrovia au Libéria à l'ouest, en passant par la Côte d'Ivoire, le Ghana et le Togo, ainsi qu'une zone située entre le Bénin et le delta oriental du Niger[18]. Même si cet ensemble englobe des groupes indépendants, comme les langues nupe, et masque les étroites parentés lexicales entre des groupes géographiquement distants, comme les langues mel et akan, la classification de Greenberg reste foncièrement valable pour les groupes intermédiaires. Ainsi, les quatre groupes kwa actuellement les plus importants quant au nombre de personnes qui les parlent — à savoir: les langues akan (Twi, Fanti), qui prédominent au Ghana; les langues ewe, qui prédominent au Togo et en République populaire du Bénin, et qui sont parlées également au sud-est du Ghana; les langues yoruba, qui prédominent dans l'ouest du Nigéria; les langues igbo, qui prédominent dans l'est du Nigéria — sont toutes des langues syllabiques à tons[19]. Il est vrai que l'inclusion dans le groupe kwa par Greenberg de langues comme le kru et l'ijo reste hypothétique. Cependant, pour prendre un exemple, la langue ijo semble aussi étroitement apparentée aux langues yoruba et akan que ces deux derniers groupes entre eux. En fait, des recherches approfondies qui, nous l'admettons, n'en sont encore qu'à leur début, semblent montrer que la plus grande partie de la ceinture forestière de l'Afrique de l'Ouest, qui s'étend sur plus de 1 600 kilomètres du centre du Libéria au-delà du Niger inférieur, au Nigéria, est occupée par des peuples qui parlent une série de langues apparentées, présentant des ressemblances sous-jacentes du point de vue de la structure et du vocabulaire. Si cette situation est liée à l'existence d'un proto-langage commun, cette donnée linguistique indiquerait alors la présence d'un continuum culturel très ancien le long de la plus grande partie de cette bande forestière, continuum qui se serait ensuite

16. D. Westermann, 1928.
17. J. D. Sapir, 1971, p. 49.
18. J. H. Greenberg, 1963 *a*.
19. M. H. Stewart, 1979.

diversifié à une date éloignée, mais inconnue. Les parentés que nous venons de mentionner, ainsi que plusieurs autres qui existent à l'intérieur du groupe kwa, semblent au moins aussi lointaines que les ressemblances entre certaines des langues les plus orientales attribuées à ce groupe et d'autres langues relevant visiblement du groupe Bénoué-Congo.

Les données historiques et géographiques permettent en outre de penser que la forêt a été un obstacle à la pénétration des peuples ultérieurs, et que cette pénétration, quand elle a eu lieu, n'a pas pris la forme d'une migration de masse. Elle a au contraire été limitée à de petits groupes qui, même s'ils ont exercé une influence culturelle considérable, ont été absorbés sur le plan linguistique par les populations locales. Il semble que les hommes du Nord n'aient pénétré en grand nombre que dans l'extrême Ouest, établissant des chefferies guerrières comme celles des Manden de Sierra Leone, qui ont amené la famille des langues manden jusqu'à la côte.

Hypothèses

Pour beaucoup, le grand thème de l'étude historique de la région est la confrontation dramatique entre deux grandes traditions culturelles, celle des précurseurs des peuples de langue mel de la côte et celle des peuples de langue manden venus, dans leur expansion, des hautes terres de l'intérieur[20].

Il est vrai qu'à l'époque des premiers contacts avec l'Europe, et pendant les siècles qui ont suivi, cette région était un foyer actif d'immigration, d'expansion démographique et de compétition entre les groupes, les peuples de l'intérieur descendant vers les basses zones forestières du littoral à la recherche de terres et de débouchés commerciaux. Il est également peu douteux que l'infiltration des groupes de langue manden venus de l'est y ait contribué pour beaucoup.

Néanmoins, des problèmes fondamentaux restent à résoudre lorsqu'on s'efforce d'intégrer ce processus dans le contexte plus large de l'histoire socioculturelle de la région d'avant le XV^e siècle, et en particulier à la fin du I^er millénaire et au début du II^e. La date de l'invasion manden, par exemple, n'est pas encore établie. Livingstone la fixe au XIV^e siècle, Lamp au XV^e et Hair au XVI^e[21]. De plus, l'accord n'est pas fait non plus sur la forme prise par cette invasion et son impact sur la population locale. Hair la décrit comme une guerre de courte durée suivie de l'assimilation des envahisseurs par la population locale, d'autres comme une migration de grande envergure ayant des conséquences décisives et parfois catastrophiques pour les peuples indigènes.

Ainsi, Rodney et Lamp attribuent à cette invasion la destruction de la civilisation des Sapes (comprenant les Bulom, les Temne, les Limba, les Baga

20. H. Baumann et D. Westermann, 1948; G. P. Murdock, 1959; M. Delafosse, 1931; P. E. H. Hair, 1968 *a*; W. Rodney, 1967.
21. F. B. Livingstone, 1958; F. Lamp, 1979; P. E. H. Hair, 1968*a*

et les Nalu, connus aujourd'hui sous le nom de peuples de langue mel), qui comptait des artistes et des artisans de grande réputation[22]. Mais on estime par ailleurs que les Mane ont introduit un grand nombre de techniques nouvelles, comme le travail du fer, le tissage du coton et l'art de la guerre, et ont donné un grand élan aux institutions déjà établies, telles que les sociétés secrètes poro, ragbenle et simo.

Livingstone, se fondant sur des analyses de sang, notamment sur une même répartition du gène *Hb*^{s} (gène de l'hématie falciforme) chez certains groupes ethniques de l'Afrique de l'Ouest pratiquant une agriculture intensive, pensait que les premiers peuples de langue manden émigrèrent vers l'ouest (à une date qu'il fixait au XIV^{e} siècle) étaient surtout des chasseurs et des guerriers et que les vagues d'immigration ultérieures introduisirent la culture du riz, ainsi que les outils en fer destinés à l'exploitation intensive des zones forestières par la méthode du brûlis après abattage. Selon lui, ce processus a probablement commencé dans la frange boisée des hautes terres de Guinée, avant de s'étendre lentement parmi les peuples des forêts de la plaine[23].

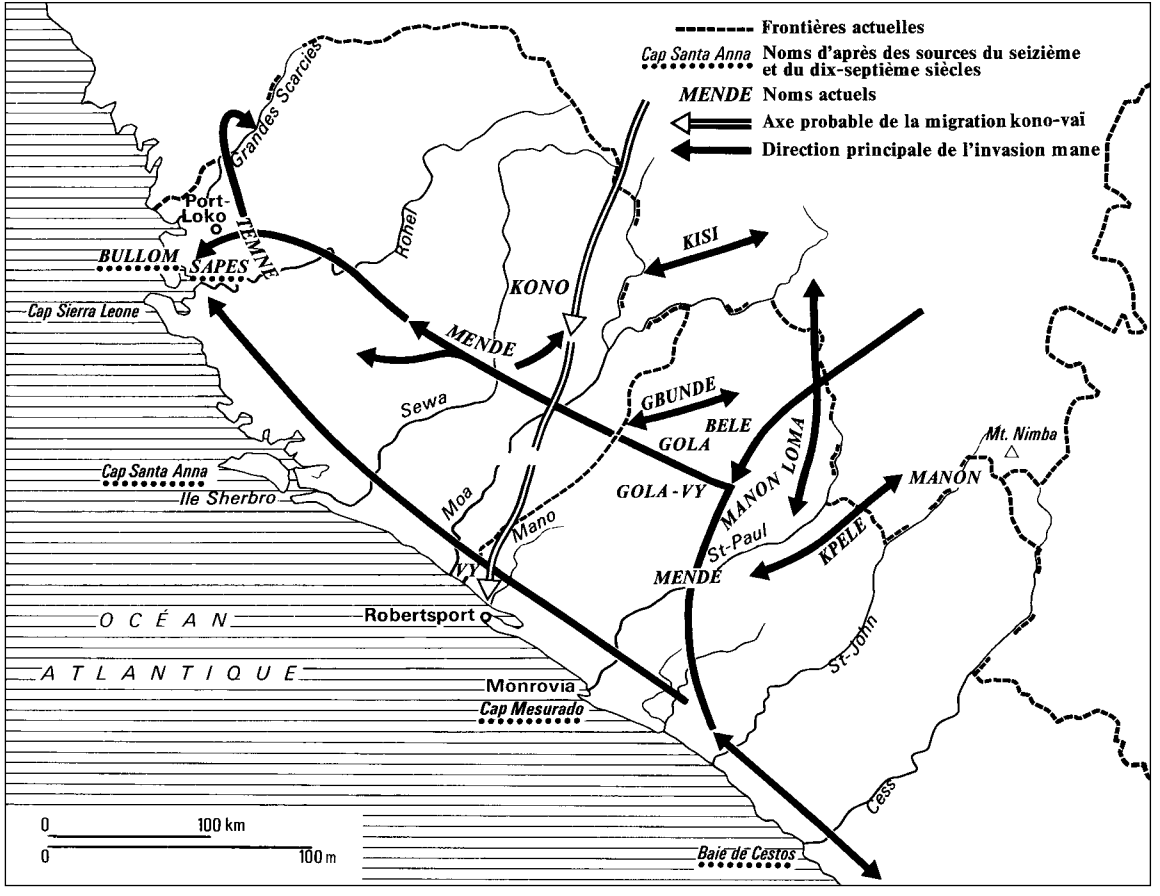
Livingstone établissait un lien entre la diffusion de ce trait avec les migrations ultérieures de peuples de langue manden venus du Soudan occidental. D'après cette thèse, l'introduction dans les zones forestières de cette nouvelle forme d'agriculture aurait créé l'environnement favorable à l'anophèle, renforçant ainsi l'avantage sélectif du gène.

L'opinion qui continue de prévaloir est que les peuples de la côte connaissaient à peine l'agriculture ou le travail du fer avant l'arrivée des groupes de langue manden, qui ne remonte pas plus loin que le XVI^{e} siècle et qui est suivie par un important accroissement de population.

Une variante de cette thèse fait remonter l'arrivée des Manden à une date beaucoup plus ancienne et leur attribue une influence civilisatrice bien plus considérable. Ils auraient introduit l'agriculture, le travail du fer, des formes de système sociopolitique perfectionnées, le commerce lointain ainsi que des systèmes économiques et des organisations de l'artisanat plus complexes.

Dans le même ordre d'idées, divers auteurs affirment que les États du Soudan occidental, menacés par les Berbères nomades, ont commencé dès le III^{e} siècle de l'ère chrétienne à exercer une pression qui a conduit à un déplacement de population vers la côte, que cette tendance persiste aujourd'hui, et qu'il existe en quelque sorte une série de couches de peuplement[24]. Déployés en éventail depuis la côte, on trouve d'abord les restes des peuples indigènes. En Sierra Leone, ce sont les Bollom, étroitement associés aux Kisi et aux Krim, les langues de ces trois peuples étant apparentées. Les noms de lieu semblent indiquer qu'un grand nombre de régions occupées aujourd'hui par les Manden, les Kono et les Vaï ont appartenu naguère aux

22. W. Rodney, 1967; F. Lamp, 1979.
23. F. B. Livingstone, 1958, p. 553.
24. A. L. Mabogunje, 1971, p. 7-9.



18.4. *Mouvements de populations en Haute-Guinée.* [*Source*: B. W. Andah.]

Kisi. Le long de la frontière du Libéria actuel vivent les Gola qui, comme les autres peuples, parlent une des langues mel du Sud, possédant un système de classes nominales semblable à celui du bantu.

Les Limba, eux aussi, ont un système de classes nominales et sont souvent regroupés avec les autres peuples de langue mel dans la famille ouest-atlantique.

Quelque temps plus tard vinrent les groupes étroitement apparentés des Baga et des Temne, implantés un peu à l'intérieur des terres et parlant une langue mel du Nord. Ces Temne, ainsi que les Nalu, les Landuma et les Kokoli plus au nord, semblent représenter une seconde couche, plus tardive, et ont été baptisés « pré-Mandingues ». Les Temne, les Kisi, les Limba, les Baga et les Landuma étaient donc tous les premiers habitants du Fouta Djalon. Délogés finalement vers le XIII^e^ siècle par les Soso de langue manden, ils sont déplacés progressivement vers l'ouest et le sud pour occuper les terres plus fertiles au voisinage de la côte. Les Soso, qui avaient pris leur place, se sont à leur tour essaimés vers la côte, à mesure que leur nombre augmentait.

Les Sapes et les Landuma restèrent dans l'arrière-pays, avec devant eux les Nalu et les Baga ; mais les Temne poursuivirent leur avancée vers l'embouchure du fleuve Sierra Leone, coupant les Boulom en deux au XVI^e^ siècle et devenant un des groupes les plus puissants de la côte de Sierra Leone. Il est possible que les Baga, les Landuma et des Temne n'aient formé qu'un seul peuple avant d'être séparés par les Soso — les premiers habitent actuellement la Guinée et sont en voie d'absorption progressive par les Soso. Leurs homologues de Sierra Leone, les Temne, ont conservé leur identité et ont eux-mêmes absorbé des groupes de Boulom sur la côte ainsi que les Loko, les Koranko, les Fulbe (Peul), et même les Soso à l'intérieur des terres.

En centrant son analyse sur les aspects économiques et écologiques ainsi que sur la structure sociale, Murdock divise la zone en deux secteurs, d'une part la Sénégambie, qui constitue un bloc homogène de peuples de langue ouest-atlantique caractérisés par une filiation matrilinéaire, la culture intensive de plantes soudanaises et une végétation de savane ; d'autre part la zone s'étendant entre la côte de Guinée et le voisinage du fleuve Sassandra, habitée par un essaim de peuples connus sous le nom de « Kru ou Manden de la périphérie », historiquement et socialement étroitement apparentés, bien qu'ils parlent un grand nombre de dialectes différents des langues manden, kwa (kru) et ouest-atlantique (mel)[25].

D'Azevedo fait valoir de son côté qu'un petit secteur de cette dernière zone (situé au sud de la Sierra Leone et au nord-ouest du Libéria) se distingue dans une certaine mesure des autres par son multilinguisme généralisé, son histoire faite d'afflux de populations hétérogènes et l'existence de confédérations « intertribales » par-dessus des frontières linguistiques mal définies. Il appelle cette sous-zone « région ouest-atlantique centrale », afin de mettre

25. G. P. Murdock, 1959.

en relief les caractéristiques historiques et ethnographiques qui semblent placer cet essaim côtier de groupes ethniques quelque peu à part par rapport aux zones de peuplement avoisinantes[26].

Selon un autre point de vue, qui apparaît plus raisonnable, l'agriculture et le travail du fer étaient solidement implantés dans certaines parties de la haute Guinée avant l'arrivée des Manden; celle-ci allait se traduire uniquement par l'adjonction d'éléments soudanais aux systèmes agricole et sociopolitique des populations indigènes.

Il ressort clairement de ce qui précède que les réponses définitives n'ont pas encore été trouvées à certaines questions fondamentales concernant l'histoire culturelle de la région, notamment les suivantes: Quand les peuples du Soudan occidental sont-ils partis vers le sud? Quels étaient ces peuples? De quelles régions sont-ils partis et vers quelles régions se sont-ils dirigés? Quelle est la nature de ces migrations et quelles sont les transformations et modifications qui en ont résulté? Plus particulièrement, nous aimerions savoir quelles plantes aborigènes de haute Guinée ont été les premières cultivées, quand les éléments soudanais ont été introduits, quelle a été leur importance relative, comment le travail du fer et le commerce lointain ont fait leur apparition, et avec quels résultats.

Le contact culturel se poursuivait dans la région depuis des siècles, longtemps avant la fameuse invasion mana, et ce contact entraîna le mouvement de peuples, de langues et de cultures diverses vers une zone forestière côtière à population clairsemée et leur brassage. Les défenseurs de cette thèse présentent comme un argument en leur faveur le fait que certains indices montrent que la plupart des unités ethnolinguistiques, dont la présence sur la côte a été signalée par les Européens entre 1 440 et 1 700, existent encore aujourd'hui dans une répartition presque similaire, même si leur localisation et leur importance territoriale ont quelque peu changé. Ils soulignent également à juste raison que cela ne signifie pas que les groupes modernes, du fait de la similarité des noms, des langues ou de localisation, soient les descendants directs, sur le plan génétique ou culturel, des ethnies du passé, car cette région a connu pendant des siècles des transformations considérables.

La Sénégambie

Dans la région de Sénégambie, les recherches archéologiques ont montré que la zone dioula-wolof de la basse Casamance était peuplée depuis le I^er millénaire de l'ère chrétienne. Jusqu'à +200, le peuplement était clairsemé et composé de petits groupes campant sur de basses dunes de sable.

Linares de Sapir pense que ces peuples étaient venus de l'est, car leur poterie se réclame des mêmes techniques décoratives, telles que les lignes sinueuses gravées en creux, « que la poterie néolithique largement

26. W. L. d'Azevedo, 1962.

répandue du Cap-Vert au sud de l'Algérie et même au-delà en Afrique centrale »[27].

Ces habitants de la côte s'adaptèrent par la suite à la vie sur le littoral, ainsi qu'en témoigne la présence de coquilles de mollusques. De Sapir émet l'hypothèse qu'ils pratiquaient déjà à cette date la riziculture inondée (entre – 200 et + 200)[28].

Cette adaptation, nouvelle et radicale, fut le fait de nouveaux arrivants, peut-être les ancêtres des Dioula, qui vinrent du Sud et délogèrent les anciens occupants, dont le nombre était relativement faible.

Lors de la troisième grande phase d'occupation, le mouton et la chèvre étaient domestiques; la présence du bétail se maintenait tandis que le poisson était une des bases de l'alimentation.

Durant la quatrième et dernière phase identifiée, deux nouvelles espèces domestiques, le porc et le chien, faisaient leur apparition. La poterie était en général la même que celle de la période précédente; cependant, les habitants ne fabriquaient plus alors de petits bols à couvercle, comme c'est le cas encore aujourd'hui chez les Dioula. De Sapir croit trouver dans le matériel archéologique, en particulier la poterie, l'indice que les Dioula avaient fini par occuper toutes les vallées alluviales entre la Casamance et le fleuve Sondrougou durant les trois dernières phases.

En dehors de la Casamance, l'embouchure du Sénégal, près de Saint-Louis, et le delta du Sine-Saloum (Joal, Gandoul et Bandial) étaient également habités à une date aussi ancienne, sinon plus. Sapir remarque que, si certains tas d'ordures découverts dans ces estuaires appartiennent peut-être à la fin du Néolithique, la plupart remontent au début de l'âge du fer et certains estuaires étaient occupés à l'arrivée des Européens. A Dionevar, un tas d'ordures complexe composé de coquillages contient plus de quarante couches. Des fouilles récentes ont révélé des matériaux de l'âge du fer (fers de houe, grains de collier, bracelets et poterie)[29]. Il existe en général un parallélisme entre les céramiques de la Casamance et celles de la région de Saint-Louis.

En Casamance comme au Cap-Vert, les techniques décoratives attribuées au Néolithique persistent au début de l'âge du fer. Les deux régions présentent également de vagues ressemblances pour la forme des poteries (sphériques ou ovoïdes de taille variable et jarres de taille moyenne au col évasé).

Les preuves linguistiques ne semblent pas confirmer la thèse selon laquelle le groupe dioula serait venu de l'est. Elles situeraient plutôt le centre originel de dispersion des Dioula vers le sud, dans la région côtière de la Guinée-Bissau, où l'on trouve les Mandyak et les Balante, deux groupes linguistiquement apparentés aux Dioula. Comme les Dioula, ces peuples pratiquent la riziculture inondée et utilisent l'araire, le *kayando*. D'un point

27. O. Linares de Sapir, 1971; voir également Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. II, chap. 24.

28. D'après A. Portères (1950), la Sénégambie fut le deuxième centre de propagation de l'*Oryza glaberrima* (le riz ouest-africain).

29. C. Descamps, G. Thilmans et Y. Thommeret, 1974; G. Thilmans et C. Descamps (à paraître).

de vue archéologique, cette thèse est également douteuse, car la pratique du ramassage des coquillages, la poterie à décor de coquillages et la présence de résidus de poisson lors de la deuxième phase d'occupation indiquent que ces peuples sont venus de la côte et non de l'intérieur des terres à l'est.

Vers + 300, les Dioula exploitaient la faune abondante des canaux et des marigots à mangrove et pratiquaient probablement aussi l'agriculture — peut-être un stade avancé de la culture du riz. Bien des traits distinctifs de la culture dioula étaient déjà présents à partir de la deuxième période d'occupation décelable. Les groupes vivaient sur des dunes de sable dans les vallées alluviales ou à proximité; comme ils le font de nos jours, ils déposaient leurs ordures à des endroits déterminés. Les tas d'ordures contiennent des fragments de poterie et d'autres déchets comparables à ceux de la culture matérielle des Dioula d'aujourd'hui. On ignore si les Dioula enterraient des poteries avec leurs morts, car aucune sépulture n'a été trouvée sur ces sites ou à proximité.

Depuis quatre-vingts ans environ, on a découvert dans la région de Sénégambie plusieurs grands ensembles de cercles de pierres (mégalithes) au nord du fleuve Gambie, dans une zone s'étendant sur plus de 30 000 kilomètres carrés, à partir de Fara-fenni, environ à 360 kilomètres de l'embouchure du fleuve, jusqu'à un point aussi éloigné à l'est que Tambacounda au Sénégal (fig. 16.2 et 16.4). Les pierres étaient généralement extraites des basses collines latéritiques qui parsèment cette région de savane. Les plus anciens cercles découverts se composent de pierres dressées et d'alignements de blocs latéritiques dont le nombre varie entre huit et vingt-quatre et dont la hauteur atteint 4 mètres. A Dialloumbéré, un groupe, peut-être le plus vaste connu jusqu'à présent, comprend plus de cinquante-quatre cercles, le diamètre de chaque cercle atteignant 8 mètres. Mais le diamètre intérieur des cercles varie en fonction de la taille et du nombre des pierres; et, généralement, les cercles sont groupés par deux ou trois. L'intérieur de certains cercles est plat; dans d'autres cas, il est creusé, mais le plus souvent il est légèrement surélevé. Les pierres composant un cercle sont toutes de la même taille — généralement comprise entre 1 et 2 mètres de haut. Les pierres ont habituellement la forme de piliers arrondis. Dans la plupart des cas, deux pierres orientées exactement à l'est accompagnent le cercle et on trouve parfois de grandes pierres taillées en forme de Y[30]. Les travaux archéologiques ont montré que ces monuments sont des champs funéraires. Il semble que ces cercles de pierres aient été à l'origine beaucoup plus élevés et recouverts de sable et de latérite, et que les rangées de cercles juxtaposés étaient des nécropoles de dynasties de rois ou de prêtres, tandis que les cercles plus modestes étaient ceux de chefs ou de prêtres locaux. On pourrait également supposer que l'orientation vers l'est des pierres en forme de Y et des paires de piliers isolés serait l'indice d'un culte du soleil.

Les poteries extraites de ces mégalithes semblent du même type que les matériaux découverts dans les tumuli des Rao, des Sine et des régions

30. G. Thilmans, C. Descamps et B. Khayat, 1980.

sahéliennes du Sénégal[31]. Bien que les cercles aient été antérieurement datés du XIVe siècle[32], les nouvelles fouilles menées par l'Université de Dakar dans la région du Sine-Saloum les font remonter aux environs de + 1000[33].

A ce jour, plus de quatre mille tertres ont été découverts, certains atteignant 5 mètres de haut et 40 mètres de diamètre. Ceux qui ont fait l'objet de fouilles ont livré de nombreuses sépultures; à Dioron Boumak, on en comptait quarante et un[34]. Parmi les objets funéraires mis au jour à profusion, on a trouvé des grains de collier d'or et de cornaline, des armes en fer, des ornements en or et en cuivre et, dans une tombe, un pectoral en or. On peut faire remonter l'apparition des objets en métal (ornements et autres objets funéraires) dans cette région à une période allant du IVe au VIe siècle de l'ère chrétienne. Les grains de collier de cornaline, cependant, proviennent de sites datant d'avant le XIe siècle et sont une preuve de la diffusion de cette matière, probablement en provenance de la vallée du Nil.

D'autres tertres, recélant autant de richesses, ont fait l'objet de fouilles dans la haute vallée du Niger, principalement au-dessous de Ségou. A Kūgha, un tertre accompagné de pierres dressées a été daté des environs de + 1000[35]. Cette richesse s'explique presque certainement par le contrôle des ressources minérales et les possibilités agricoles du delta du haut Niger.

Il ressort clairement de ce qui précède qu'il y avait des contacts et des rapports importants entre le Soudan occidental et la Sénégambie pendant cette ère de bâtisseurs de mégalithes. Le géographe arabe al-Bakrī[36] décrit l'enterrement d'un roi du Ghana au XIe siècle qui, à certains égards, ressemble aux enterrements de Sénégambie. Pour certains historiens modernes, ces données, ainsi que les datations approximatives des sépultures faites précédemment, indiquent une migration (un mouvement des Soninke n'étant pas exclu) du siège de l'État du Ghana au Soudan occidental. Sur la foi des données disponibles, on est enclin à penser que les mégalithes et les réalisations socioculturelles connexes étaient l'œuvre des ancêtres des peuples qui vivent aujourd'hui dans la région — principalement les Manden, Wolof et Fulbe. Dans l'état actuel des connaissances, les Dioula sont le seul peuple dont on sache qu'il a vécu dans la région à l'époque de l'édification des cercles. Cependant, le fait que la poterie trouvée dans certains ensembles (Wassu par exemple) diffère considérablement de celle découverte dans d'autres (comme Fara-fenni) pourrait indiquer que ces sépultures ont été édifiées par un grand nombre de groupes ethniques ayant en commun la même culture. De plus, la diversité des styles de taille de la pierre amène à penser qu'il y a eu évolution sur une longue période.

31. M. Posnansky, 1973.
32. J. Joire, 1955.
33. G. Thilmans et C. Descamps, 1974, 1975.
34. *Ibid*.
35. R. Mauny, 1961, p. 109-110.
36. Al-Bakrī, 1913, p. 176.

Guinée, Sierra Leone, Libéria

En Sierra Leone, l'homme semble avoir trouvé sans difficulté un accès aux grottes et cavernes situées dans les régions de savane boisée, en particulier les hautes terres du Nord-Est. Il occupe depuis une date très reculée, parfois bien antérieure à la fin de l'âge de la pierre, des grottes et des cavernes comme celles de Kamabai, Yagala, Kabala, Kakoya, Yengema et Bunumbu. Les fouilles menées à Kamabai et Yagala (des abris rocheux situés à moins de 320 kilomètres au nord de Cape Mount) par Atherton, et à Yengema par Coon ont révélé dans leurs couches supérieures l'usage du fer remontant au VII^e ou au VIII^e siècle, bien que les outils de pierre continuent d'être utilisés jusqu'au XIV^e siècle et au-delà[37]. A partir du Néolithique, l'alimentation des peuples de cette région doit avoir été fondée sur l'huile de palme, la caroube, l'igname, le gibier, le poisson, le miel et les baies. On trouve de vastes sites de fonderie dans le nord-est de la Sierra Leone, en pays koranko; malheureusement, ils ne sont pas datés.

Les deux niveaux les plus récents (3 et 4) de Kamabai ont été datés du VI^e-IX^e et du VI^e-X siècle. Les poteries de ces niveaux, en particulier celles ornées de motifs triangulaires en chevrons, différaient de celles découvertes dans des sites moins importants aux environs de Koidu[38] et au nord-est du pays bo[39]. A l'âge du fer succéda, du moins au nord-est du pays bo, une tradition baptisée par Hill « Sefadu-Tankoro » et qui se caractérisait par le travail du fer (fragments de scories et de tuyère). Sur un site, on a découvert un creuset partiellement fondu et un moule ayant apparemment servi au coulage du cuivre à la cire perdue. Des objets de fer associés à des débris d'outils de pierre ont été trouvés dans l'un de ces sites, qui pourrait être, selon Hill, un dépôt rituel accumulé pendant une très courte période. Quelques sites ne contenant pas de céramiques et des dépôts dispersés d'outils de pierre ont également fait supposer que des industries d'un type voisin ou même semblable à celui des couches moyennes et inférieures de la grotte de Yengema étaient répandues dans toute la province de l'Est et du Sud[40].

Il est indéniable que des contacts ont existé entre les peuples de la forêt et de la savane de ce secteur de la haute Guinée depuis une date très reculée. Le commerce jouait un rôle particulièrement important comme moyen de contact et d'influence réciproque. Dans la zone des rivières du Nord, on échangeait de la soie, du coton et un peu d'or contre des huîtres (par exemple aux alentours de la Scarcies, de la Mellacourie, etc.). Cependant, contrairement à l'opinion de certains auteurs, il existe des indices de civilisations florissantes depuis une date très ancienne dans les zones forestières, entre autres les images d'ancêtres en stéatite de la Sierra Leone et du Libéria,

37. J. H. Atherton, 1972; C. Coon, 1968.
38. P. Ozanne, 1966, p. 15.
39. M. H. Hill, 1970.
40. *Ibid.*

connues sous le nom de *nomoli*, ou *pomdo*[41] et les mégalithes déjà évoqués plus haut, mais qui existent également de la Guinée à la Sierra Leone et au Libéria. Selon certains historiens, ces deux traditions seraient approximativement contemporaines de l'introduction du fer, laissant entendre que ces traditions et le fer étaient apportés à ces zones forestières de l'extérieur[42].

Certaines traditions d'aujourd'hui en poterie (les vases sphériques au col étroit et au goulot évasé fabriqués de nos jours dans le nord de la Sierra Leone, par exemple) semblent renouer avec celles remontant au Néolithique et sont proches de celles du Fouta Djalon.

Que la poterie et le travail du fer aient été ou non apportés de l'extérieur dans la zone forestière, la région située entre le Sénégal et la Côte d'Ivoire présentait les signes d'une organisation étatique complexe bien avant l'apparition des sources écrites. Et ces formes d'organisation avaient des caractères originaux par rapport à la civilisation du moyen Niger.

Dans la forêt tropicale du Libéria, la poterie du premier âge du fer présente des traits de ressemblance avec l'âge du fer du Zimbabwe au début du Ier millénaire de l'ère chrétienne[43]. Les vestiges comprennent des poteries à colombin, des jarres cordées et imprimées en creux, des récipients de forme carénée, des huttes de perches et de torchis et des plates-formes légèrement surélevées, des scories laissées par la fonte du fer, des symboles du culte de la fertilité — figurines d'argile représentant des femmes et du bétail —, des grains de collier en coquille d'œuf d'autruche et des objets de bronze et de cuivre. Les trois derniers groupes d'objets n'ont pas encore été retrouvés sur les sites du Libéria.

La poterie du Libéria présente également des ressemblances frappantes avec celle du début de l'âge du fer dans d'autres régions de l'Afrique occidentale. Ainsi, les vases imprimés en creux trouvés au Mali, au Sénégal et au Ghana montrent des traits de ressemblance avec les formes et les types de poteries équivalents, par leurs motifs ondulés et dentelés et par d'autres éléments formels.

Les poteries retrouvées au Libéria appartiennent à des groupes distincts qui paraissent relever de l'histoire culturelle. Du point de vue ethnographique, les poteries manden-lomo-kpelle-mano sont suffisamment ressemblantes pour constituer une sous-tradition de familles apparentées. Elles forment en effet un continuum de caractères qui vont des plus variés et des plus complexes dans les produits manden, au plus simple dans ceux des Mano. La forme et le décor des vases atteignent la plus grande variété et la plus grande complexité chez les Manden ; ils sont les moins variés et les moins complexes chez les Mano. De fait, les poteries lomo-kpelle-mano sont beaucoup moins complexes. Selon Orr, ce phénomène s'explique par la culture plus raffinée des Manden du noyau mande par rapport aux autres, dits Manden de la périphérie[44].

41. J. H. Atherton et M. Kalous, 1970.
42. A. P. Kup, 1975.
43. K. G. Orr, 1971-1972, p. 77.
44. *Ibid.*

Les céramiques bofota, samquelle I et gbanshay semblent plus proches des poteries des Manden de la périphérie et, selon Orr, elles sont indubitablement plus anciennes, bien qu'il ait établi une classification des styles pour déterminer leur date exacte.

Les exemples connus de *pomtan* et de *nomoli*, noms généralement donnés à des pierres sculptées d'une grande variété, se comptent par milliers et ont été découverts dans une zone s'étendant de l'île Sherbro jusqu'au pays kisi en Guinée, à près de 350 kilomètres plus au nord, et de l'ouest du Libéria au pays temne, à 220 kilomètres environ en direction de l'ouest. Les sculptures paraissent plus ou moins régulièrement réparties sur toute cette zone, bien qu'il existe de grandes différences de style entre les *pomtan* (au singulier: *pomda*) des Kisi et les *nomoli* découverts en Sierra Leone. Le terrain est couvert d'une forêt très dense et peuplé d'agriculteurs qui cultivent principalement le riz, mais appartiennent à deux groupes linguistiques. Les Kisi au nord et les Boulom-Sherbro sur la côte parlent des langues du même groupe, mais radicalement différentes des Manden et des Kono occupant le territoire qui les sépare.

Outre leur nombre et leur large distribution, les *nomoli* et les *pomtan* présentent l'avantage d'être relativement petits et faciles à transporter; ils ont donc pu être étudiés depuis très longtemps dans les collections européennes.

Bien que l'opinion générale refuse aux Manden le privilège d'avoir exécuté ces figures de pierre, du fait de leur arrivée jugée tardive, Atherton et Kalous soutiennent la thèse contraire. Ils sont convaincus que les Manden sont issus du croisement d'une population aborigène plus ancienne et d'un élément mandingue plus récent. Selon eux, les *nomoli* sont l'œuvre d'un groupe aborigène connu des premiers visiteurs sous le nom de Sapes (et comprenant des peuples de la côte apparentés entre eux comme les Sherbro). Entre autres preuves à l'appui de leur thèse, ils mentionnent les *nomoli* représentant les grosses têtes à longues moustaches tombantes caractéristiques des Manden du Nord[45].

En revanche, Person déduit de l'étude des traditions locales, des noms de lieux et des plus anciennes chroniques européennes que la zone où l'on retrouve les *nomoli* avait été autrefois entièrement occupée par des peuples du groupe linguistique ouest-atlantique[46]. Cependant, tous les indices dont nous disposons montrent que la date à laquelle il situe le déplacement des Manden vers leur localisation actuelle, plus au sud, c'est-à-dire il y a quatre siècles, est beaucoup trop récente. Il semble, par exemple, que sur les pentes boisées les plus reculées du bassin d'alimentation du Niger, les Kisi, malgré leur origine ethnique très mélangée, ont préservé non seulement leur langue, mais une grande partie de leurs traditions culturelles, y compris celle de la sculpture sur pierre, qui se maintient encore de nos jours sous une forme moins raffinée. Les découvertes archéologiques récentes en Sierra Leone, qui montrent une culture utilisant le métal, possédant une tradition de

45. J. H. Atherton et M. Kalous, 1970, p. 307.
46. Y. Person, 1972.

poterie originale et répandue dans toute la région entre le VI^e^ et le VII^e^ siècle, permettent également de supposer certaines parentés entre cette culture du fer et la tradition *nomoli*.

En se fondant sur les ressemblances de styles, Atherton et Kalous affirment que les premiers *nomoli* ont dû être des imitations de figurines d'argile du Soudan occidental. Selon eux, la tradition des *nomoli* serait venue du Soudan occidental à la même date que la première apparition de certaines poteries caractéristiques, ainsi que du fer à Kamabai — c'est-à-dire entre le VI^e^ et le VII^e^ siècle[47]. S'il est parfaitement possible que les pierres sculptées aient été exécutées au début de l'âge du fer, ces auteurs n'apportent aucune preuve que la connaissance de cette technique ait été un apport du Soudan occidental au nord. En fait, ils paraissent ne tenir aucun compte du fait que des bois sculptés très semblables aux objets de pierre (et non pas de figurines d'argile) ont été trouvés dans la région, et que l'on peut avoir acquis la connaissance de la sculpture sur pierre en travaillant d'abord le bois. L'idée d'un apport extérieur apparaît également très douteuse du fait, entre autres, que cette tradition porte uniquement sur le travail de la pierre et non de l'argile et que les sculptures présentent une très grande variété de styles. En tout état de cause, si cette tradition est issue du travail de l'argile, il semble pour le moins curieux qu'aucune figurine d'argile (terre cuite) n'ait été découverte sur les mêmes sites, alors que les populations locales utilisaient l'argile pour la poterie.

Allison fait remarquer que la majorité des sculptures sont taillées dans le mica ou la stéatite, un nombre moindre dans le schiste et l'amphibolite, et quelques-une dans des roches dures comme le granit, la dolérite et le grès[48]. Vu le nombre considérable de ces sculptures, il paraît raisonnable de supposer qu'elles étaient habituellement exécutées sur place ou le plus près possible des sources de matières premières. L'abondance des vestiges, leur très large distribution, l'utilisation de la pierre et du bois, et non de l'argile, et la grande diversité des styles, tout indique qu'il s'agit d'une tradition endogène plutôt que d'une tradition importée de l'étranger, qui a prospéré sous ces diverses formes, essentiellement en fonction des pressions et des différences culturelles et écologiques locales. Si les premiers *nomoli* avaient été faits à l'imitation des figurines d'argile du Soudan occidental, comme le soutiennent Atherton et Kalous, il est très surprenant que les habitants de la forêt n'aient jamais tenté de façonner eux-mêmes ces objets en argile, ce qui aurait été, à tous les égards, plus facile et du moins possible, étant donné qu'ils disposaient d'argile et s'en servaient pour faire des pots. Il est également surprenant que ces peuples, si doués dans l'imitation d'autrui, qui, non seulement ont appris si vite, mais ont vite traduit la leçon nouvellement apprise dans plusieurs idiomes et matériaux locaux, aient été pourtant incapables de découvrir par eux-mêmes les possibilités offertes par ces matières premières existant en abondance, mais aient dû attendre l'arrivée d'une ou deux figurines d'argile

47. J. H. Atherton et M. Kalous, 1970, p. 312.
48. P. Allison, 1968, p. 37.

pour voir s'ouvrir la boîte de Pandore. Dans l'état actuel des connaissances, non seulement il est plus logique d'admettre que les *nomoli* ont été, dans une grande mesure, une création indépendante d'un peuple qui vivait dans la région depuis très longtemps, mais il faut envisager sérieusement la possibilité que cet art ou tradition technique ait été exporté vers le nord à partir du sud. En fait, ce n'est peut-être pas par hasard que la tradition de la sculpture sur pierre se retrouve dans diverses autres parties de la région guinéenne, comme les Esie en pays yoruba et les Akwanshi chez les Ekoi de la région de la Cross River.

De même, la datation contredit l'idée selon laquelle la technique des *nomoli* serait venue de la zone soudanaise par le moyen indirect de la terre cuite. Lors des fouilles archéologiques de Jenné-Jeno, dans le delta intérieur du Niger, une statuette de terre cuite a été découverte sur un site archéologique bien connu et daté entre 1000 et 1300[49]. Si cette date marque le début de cette tradition artistique dans la région, elle est beaucoup plus tardive que celle du début de la tradition des *nomoli* en Sierra Leone, qui est située par recoupement entre le VI^e et le VII^e siècle.

La grande majorité des sculptures de tous types représentent des formes humaines mâles, bien que les parties génitales soient rarement représentées. Un *nomoli* type mesure généralement de six à huit pouces de haut, et un *pomda* de trois à six pouces, bien que quelques spécimens de plus de douze pouces de haut aient été retrouvés dans tous les secteurs de la région. Les *pomtan* sont habituellement de forme cylindrique et se composent pour l'essentiel d'un cylindre surmonté d'une tête sphérique sans traits marqués, ce qui a inévitablement conduit à les décrire comme des objets phalliques.

A partir de cette forme stylisée et simplifiée, les sculptures ont évolué vers une représentation complète du corps humain. A l'imitation des Akwanshi beaucoup plus grands de la Cross River, les traits du visage sont gravés sur la tête et des bras en bas-relief sont ajoutés au corps[50]. Quelques stylisations de corps féminins aux formes protubérantes apparaissent également. Enfin, nous trouvons des formes humaines des deux sexes bien sculptées, mais les mâles restent plus nombreux. Elles font preuve d'un raffinement extrême dans le détail des coiffures, de l'arrangement des cheveux, des parures de perles et des cicatrices ornementales. Les statuettes masculines sont souvent barbues et certaines ont des nez recourbés, les dents découvertes et un bâton ou une arme dans les mains. Préservant la forme cylindrique caractéristique des *pomtan*, nous trouvons quelques groupes dans lesquels un grand personnage central est entouré d'une série de silhouettes plus petites. Ces statues et ces groupes plus élaborés apparaissent rarement dans les collections rassemblées chez les Kisi de Guinée et sont probablement tous originaires du pays des Kisi du Sud en Sierra Leone et du pays kono qui a des frontières communes avec les Kisi et les Manden.

La croyance populaire dans la région est que ces sculptures sont d'origine divine, bien que les anciens Kisi admettent qu'elles ont été exécutées par

49. R. J. McIntosh et S. K. McIntosh, 1979, p. 51-53.
50. Voir le chapitre 17 ci-dessus.

leurs ancêtres à une époque très lointaine et sont toujours la manifestation de quelque ancêtre. En revanche, il est caractéristique que chez les Manden les *nomoli* soient associés aux anciens possesseurs de la terre, et non à leurs propres ancêtres. Ceux qui sont découverts sont placés sur un autel au milieu des champs, où leur présence garantit une bonne récolte de riz, comme le veut la croyance.

En fait, les données linguistiques semblent suggérer que, depuis deux mille cinq cents ans environ, le sud de la Sierra Leone, le nord du Libéria et une partie de la Guinée voisine ont été occupés par des peuples de langue mel, dont l'expansion s'est probablement faite au détriment de peuples de langue kwa. Vers la même époque, les langues manden s'étendaient et se différenciaient à partir d'un foyer situé dans la région de la frontière entre le Libéria et la Guinée. Une des branches des ancêtres des Manden dont sont issus les Kono-Vaï, les Koranko, les Malinke et autres, a essaimé vers le nord et a fini par se répandre largement au Soudan. Pour finir, la branche kono-vaï est descendue vers le sud-ouest, séparant les Kisi et les Gola des autres peuples de langue mel. Par la suite, à une date très récente, un autre groupe manden, déjà intérieurement divisé, s'est dirigé vers le nord-ouest, coupant les Kisi des Gola, s'ils ne l'étaient pas déjà, et franchissant la barrière établie par les Kono-Vaï. Cette poussée vers le nord-ouest des Manden (connus sous le nom de Manden-Loko) fut ensuite rompue par l'expansion vers l'est des peuples de langue temne au nord de la région[51]. Hill a émis l'hypothèse que l'apparition de la tradition archéologique sefadu-tankoro serait associée à l'expansion vers le sud-ouest des Kono-Vaï[52]. Mais cette hypothèse néglige une importante question : pourquoi une expansion linguistique, celle des Kono-Vaï, serait-elle visible, alors qu'une autre, parfaitement similaire, celle des Manden-Loka, ne l'est pas ?

Il existe peu de données permettant d'établir une liaison directe entre le mouvement vers la côte des Vaï (du nord-ouest du Libéria qui parlent une langue manden du nord) et celui des Ligbi vers l'est de la Côte d'Ivoire, malgré les ressemblances linguistiques. Il est plus probable que les Vaï ont pénétré dans la Sierra Leone actuelle en compagnie des Kono. Les traditions selon lesquelles les Kono auraient été laissés en arrière semblent prêter à confusion : il est plus vraisemblable que les Kono, les Vaï et les groupes parlant la langue dama aujourd'hui disparue aient formé une bande continue de l'est de la Sierra Leone à la mer, séparant les Gola et les Kisi des autres peuples de langue mel. Plus tard (peut-être avant le milieu du XVII^e^ siècle), cette bande doit avoir été coupée par le mouvement vers l'ouest des peuples manden du Sud-Ouest.

La « migration » des Vaï n'a pas nécessairement pris la forme d'un exode massif ou d'une conquête. Il s'agissait plus probablement de l'ouverture progressive de voies de commerce, quelques marchands de langue manden du Nord étant installés sur la côte et un plus grand nombre transportant du sel, du poisson séché et d'autres denrées de la côte à la boucle du Niger. Bien que

51. P. E. H. Hair, 1968*a*, 1968*b*, 1974.
52. M. H. Hill, 1972, p. 1-2.

ces voies commerciales aient finalement été plus ou moins interrompues, la langue vaï s'est maintenue près de la côte du fait de son importance pour le commerce et des liens avec les Manden qui n'avaient jamais été totalement rompus.

Convaincu également que le sel et le poisson jouaient un rôle prédominant dans le commerce à grande distance bien avant l'arrivée des Européens, Hill en déduit que: l'expansion des Manden dans la zone forestière, puis jusqu'à la côte, était liée à l'ouverture de routes commerciales; ces routes commerciales elles-mêmes étaient liées à l'accroissement de la population dans la zone concernée (et réciproquement?); l'accroissement de la population fournissait la base nécessaire à la mise en place de systèmes politiques plus complexes, adaptés à une population foncièrement tributaire du commerce extérieur et probablement conçus sur le modèle de ceux du Soudan occidental; le prestige de la langue manden, langue des marchands ou des souverains — ou des deux à la fois — a contribué à l'effacement d'une ou plusieurs langues mel, probablement préexistantes, devant une forme ancienne de la langue kono-dama-vaï[53].

Selon de récents travaux de recherche, les Manden du Nord ne sont pas arrivés soudainement dans les régions forestières, mais progressivement et par petits groupes, ni aussi récemment qu'on le croyait auparavant. On reconnaît également le rôle du commerce à longue distance, qui a stimulé les grandes transformations sociopolitiques, de même que l'influence probablement exercée par les agents de ce commerce — autrement dit les Vaï. On admet désormais la possibilité d'une arrivée des Vaï en Sierra Leone plusieurs siècles avant la date de 1455 avancée par Y. Person[54]. Les données linguistiques proposent, à cet égard, quelques indications intéressantes.

Jones indique que les Kono et les Vaï semblent avoir emprunté certains mots aux langues manden du Sud-Ouest (par exemple, les termes désignant le poisson, la volaille, le canoé, le campêche, le coton et le fer), dont quelques-uns se retrouvent dans les langues mel et manden du Sud-Ouest, mais pas dans le manden (comme court, variole) et un au moins n'existe qu'en kisi (éléphant). Ces emprunts pourraient avoir une signification culturelle — ils impliqueraient alors que le développement de la civilisation kono-vaï a été un processus très lent bénéficiant d'apports venus de diverses directions à différentes époques[55].

De ce point de vue, l'image donnée par Person du mouvement ayant amené les Vaï et les Kono dans leur pays actuel, celle d'une simple incursion rapide remontant au XV^e ou au XVI^e siècle, n'est pas tout à fait convaincante, car des processus historiques qui ont duré des siècles ou des décennies ne peuvent guère être ramenés à une seule bataille ou à l'action d'un chef unique; de même, l'ouverture de nouvelles voies commerciales se fait de façon progressive et non par une soudaine conquête militaire.

Ce qui nous intéresse davantage, ce sont les causes politiques et économiques ayant entraîné des mouvements prolongés pendant des siècles. Il

53. *Ibid.*
54. Y. Person, 1971.
55. A. Jones, 1981.

en est résulté une modification de la physionomie des populations par les intermariages, la transformation des structures sociales et l'extension ou la régression des langues. Bien des événements décrits par Person, y compris l'arrivée des Vaï, se sont probablement produits des siècles plus tôt et à un rythme beaucoup plus lent.

Selon Jones, le nombre d'utilisateurs de la langue vaï a été accru par les intermariages dans la population autochtone, non seulement les groupes de langue mel, mais aussi ceux de langue dio qui, d'après les sources du XIXe siècle, occupaient autrefois une zone beaucoup plus vaste sur la côte. Les Vaï cessaient ainsi d'être considérés comme de parfaits étrangers[56].

Les traditions qui parlent de migrations, de conquête et d'expansion territoriale s'éclaircissent si nous les traduisons en termes de voies commerciales (parfois peut-être ouvertes et défendues par des actions militaires). Outre un petit noyau de Vaï sur la côte, on trouvait probablement un grand nombre de gens parlant le vaï ou une langue apparentée, qui parcouraient les couloirs reliant le pays manden à la côte. Il existait peut-être quelques établissements formant des « nœuds » le long de ces couloirs ; mais il est peu probable qu'ils aient été établis sur des territoires étendus.

En ce qui concerne les champs de recherche de nature à fournir de nouveaux indices sur les origines des Vaï, Jones remarque à juste titre que si d'autres sources écrites des XVIe et XVIIe siècles sont découvertes, il est peu probable qu'elles nous apportent beaucoup d'éléments nouveaux sur le sujet. Il pense que les traductions orales pourraient être utiles, par exemple celles de l'est de la Sierra Leone et du nord-ouest du Libéria. Il met à part le facteur kamara comme méritant des recherches plus approfondies ; et sur un plan plus général, il remarque à juste titre qu'il serait utile de savoir dans quelle mesure l'utilisation de noms manden par des groupes non manden est répandue dans certaines zones. A cela est associée la nécessité de travaux socio-anthropologiques, qui pourraient indiquer dans quelle mesure les Vaï ont conservé les caractéristiques des Manden dans le domaine social et culturel.

Jusqu'à présent, il n'y a guère eu de recherches archéologiques dans la zone vaï. Si les données fournies par Hill sur l'apport d'une poterie originale et d'un nouveau mode d'implantation des villages au nord de la zone vaï sont confirmées[57] cette découverte risque d'avoir des répercussions sur les théories concernant l'origine des Vaï, bien qu'il soit dangereux de tracer des

56. *Ibid*., p. 162. Jones fait également remarquer qu'on n'a jamais expliqué de façon satisfaisante pourquoi les langues manden du Nord sont si souvent utilisées pour le commerce, encore que cela puisse être lié à leur simplicité grammaticale. Mais ce qu'il convient de souligner, c'est que le vaï a été adopté comme langue du commerce et que cela a d'importantes incidences sur le plan historique. Jones fait observer que l'adoption du vaï comme langue du commerce semble impliquer l'existence d'un marché pour les biens proposés par les groupes parlant cette langue. Il se peut que les non-Vaï aient été disposés à accepter le vaï comme *lingua franca* parce qu'il représentait pour eux une civilisation « supérieure ». Peut-être le vaï n'avait-il pas d'aussi fortes connotations ethniques que d'autres langues. Il est même concevable que la diffusion du vaï ait été favorisée par celle des maladies apportées par les groupes parlant cette langue, hypothèse qui a été avancée dans le cas de l'expansion bantu. Mais il n'y a pour l'instant guère de donnée qui permette de vérifier cette hypothèse.

57. M. H. Hill, 1972, p. 1-2.

frontières en se fondant sur un simple style de poterie. Les sites de certaines implantations sur la côte sont indiqués sur les cartes du début du XVII^e siècle, et une investigation mériterait d'être faite, ne serait-ce que pour déterminer approximativement leur étendue. Davantage de travail doit être fait sur les *nomoli*, et il est essentiel de recueillir des données sur les premières utilisations du fer dans la région.

Cependant, une des principales contributions doit venir des linguistes. Au cours des quinze dernières années, de nombreux progrès ont été faits dans la classification des langues dans cette région en « groupes » ou « branches ». Il est à espérer que les chercheurs s'attacheront maintenant à combler les lacunes entre ces groupes et à découvrir les points communs entre certaines langues relevant de groupes différents. Tant que ce travail n'aura pas été fait, il sera impossible de définir exactement la « différence » entre le manden, par exemple, et le vaï ou le krim. Les mots d'emprunt présentent un champ particulièrement prometteur pour des recherches ultérieures. La comparaison des dialectes qui composent le manden, le vaï, le krim et le gola serait aussi révélatrice. Enfin, il serait peut-être également possible de proposer une explication linguistique à la discordance apparente entre la répartition actuelle des groupes de langue mel et des noms de rivières commençant par *Ma*.

Il apparaît donc qu'il y a eu très tôt des contacts entre les peuples de la forêt du Soudan et de Guinée, ce qui a entraîné une certaine migration de peuples soudanais tels que les Soninke et les Manden vers le sud et l'est et leur pénétration dans certaines parties des basses plaines forestières. Il est cependant très douteux qu'ils se soient déplacés en nombre suffisant pour supplanter les populations indigènes. En fait, dans le cas le plus fréquent, les indigènes n'étaient pas de simples pêcheurs ou chasseurs-cueilleurs kwa, comme on l'a souvent supposé. Il n'est pas vrai non plus que les indigènes et les immigrants soient restés habituellement dans un état de stagnation culturelle ou même de décadence, du fait de l'isolement et des conditions écologiques défavorables, comme le laisse entendre Murdock[58]. L'analyse historique révèle plutôt une interaction dynamique permanente entre les groupes habitant la région, entraînant une évolution régionale originale.

Il existait un certain rapport entre la souche ethnique, l'affiliation linguistique et le type culturel, mais il n'était pas nécessairement aussi étroit ni aussi régulier que le soutiennent certains auteurs. Des peuples côtiers répartis sur une aire géographique très étendue, tels que les Wolof, les Serer, les Dioula, les Nalu, les Temne, les Kisi et les Gola, et parlant des langues appartenant au sous-groupe ouest-atlantique, pourraient être les derniers représentants des anciens habitants de la région, mais ils ne constituent pas une culture forestière « ancienne et primitive » d'une souche nègre originale qui aurait occupé toute l'Afrique occidentale aux temps préhistoriques. Les peuples de langue kwa du sud-est du Libéria et de l'ouest de la Côte d'Ivoire n'étaient pas non plus les plus primitifs de ces groupes. En fait, l'ensemble des données archéologiques et autres dont nous disposons actuellement montre d'une

58. G. P. Murdock, 1959, p. 70-71 ; p. 259-260.

manière concluante que ces peuples connaissaient une agriculture intensive, de grandes monarchies centralisées, des corporations d'artisans et des classes héréditaires, des organisations militaires, des réseaux commerciaux et des marchés, bien avant les premières intrusions et influences soudanaises, et certainement entre le VII^e^ et le XI^e^ siècle.

Les données archéologiques et ethnologiques semblent également étayer l'hypothèse d'une interaction dynamique entre divers groupes qui sont entrés en contact à divers moments, et non celle qui fait de l'apparition de caractéristiques importantes, comme le travail du fer et l'organisation étatique, le résultat de l'emprise culturelle du Soudan. Ces données indiquent que, sur la côte de l'Atlantique ouest, le riz était une plante plus importante et plus intensément cultivée que le coton, le millet ou le sorgho, auxquels les partisans de la prépondérance du Soudan semblent attacher une importance injustifiée et qui peuvent avoir été introduits par des immigrants venus du Nord ou lors de contacts avec le Nord.

Le sud du Libéria et l'ouest de la Côte d'Ivoire semblent marqués par une nette coupure entre ces traditions agricoles. Le fleuve Bandama, qui sépare les peuples baule et kru, est également la limite la plus septentrionale de la culture intensive de l'igname. Quand les ignames apparaissent parmi les plantes cultivées au nord de cette frontière, on signale que leur récolte se fait sans le rituel élaboré qui l'accompagne chez les Agni et les autres peuples de langue kwa implantés plus au sud.

Si au nord de la rivière Saint-Paul et à l'est, le long de la lisière de la zone forestière, le riz reste une culture de base et fait l'objet d'une culture intensive par tous les peuples de la région ouest-atlantique centrale, d'importantes plantes aborigènes du Soudan, telles que le millet, le coton et le sorgho ont à peine dépassé la frontière entre la Guinée et le Libéria à l'ouest, ou les pays temne, manden, koranko et kono en Sierra Leone. Dans la province nord-ouest du Libéria, ces cultures ne sont pas pratiquées par les De, les Gola et les Kpelle de l'Ouest, sauf dans les endroits où des groupes manden se sont établis à une date relativement récente, ou dans lesquels on sait que leur influence s'est exercée pendant de longues périodes. Ces conditions existent dans un étroit couloir le long de la rivière Saint-Paul, jusqu'à la ville actuelle de Boporo à l'ouest, ainsi que dans les groupes de Kisi, de Loma et de Gio dont les territoires s'étendent très loin à l'intérieur des hautes plaines de Guinée.

Conclusion

L'état actuel des connaissances sur l'histoire de la région de la Guinée supérieure, au cours de la période dont traite le présent volume, peut être jugé insatisfaisant. Ce que nous venons de présenter ci-dessus n'est autre qu'une tentative provisoire de rassembler et d'analyser les données fournies par les travaux de recherche archéologique et linguistique qui ont été entrepris jusqu'à présent dans cette région. Cependant, nos connaissances comportent

encore davantage de lacunes que d'éléments incontestables, et nous nous trouvons surtout en présence d'hypothèses qui méritent une corroboration plus poussée. Cette situation appelle une stratégie plus systématique en matière de recherche, qui serait fondée sur la collaboration de spécialistes de domaines divers. Il importe également d'adopter une approche nouvelle et sans idées préconçues qui nous permettrait d'étudier l'histoire des peuples de la Guinée supérieure selon une optique qui ne les présenterait pas seulement comme les sujets d'une influence extérieure, qu'elle soit venue du nord ou, plus tard, du sud, mais comme les participants actifs à un processus historique.

CHAPITRE 19

La corne de l'Afrique

Tekle-Tsadik Mekouria

Si l'on voulait dessiner une carte de l'Éthiopie au VII^e siècle, ses contours seraient indécis. On y placerait les noms de villes et de pays, peu nombreux, que mentionne Cosmas Indicopleustès dans sa *Topographie chrétienne* composée vers le milieu du VI^e siècle. Cet ouvrage livre des informations de première main sur des régions voisines du Nil, de la mer Rouge et de l'océan Indien. Il y est indiqué, par exemple, que « d'Axum […] jusqu'au pays de l'encens qui est nommé Barbarie et qui, longeant l'océan, se trouve non pas proche, mais loin de Sasu, ultime contrée des Éthiopiens, il y a quarante journées, plus ou moins »[1].

Cosmas parle également de marchands par centaines qui sillonnent ce pays, négociant le bétail, le sel et le fer, sans doute aussi des produits de l'artisanat byzantin, contre des « pépites d'or ». Les aromates, encens et casse notamment, sont également objets de ce trafic. Le roi des Axumites exerce son contrôle sur une grande partie de ce commerce « par l'intermédiaire du gouverneur d'Agaw », précise l'auteur alexandrin, marchand de profession lui-même. Les deux grandes villes sont alors Axum et son port Adoulis. Il n'y a pas lieu de considérer que la situation générale est fondamentalement différente au VII^e siècle. Ayant atteint son apogée au siècle précédent, le royaume d'Axum n'a sans doute rien perdu de sa puissance, même si pour cette époque les renseignements directs font défaut. Certes les menaces vont s'accumuler et le déclin rapidement s'amorcer. Cependant, au commencement du VIII^e siècle, un calife de la dynastie umayyade fait représenter les quatre rois du monde

1. Cosmas Indicopleustès, 1968, p. 361-362.

sur les murs de son palais, à Ḳuṣayr ʿAmra, en Jordanie. Ce sont les souverains d'Espagne wisigothique, de Byzance, de Perse et d'Axum. Ce témoignage en marque l'importance. Il est vrai qu'il prétend les avoir vaincus[2].

Le déclin du royaume d'Axum

Apparu dans la lumière historique dès le début du IIe siècle de l'ère chrétienne, sinon à la fin du Ier siècle, par une indication du *Périple de la mer Érythrée*, le royaume d'Axum connaît une période particulièrement prestigieuse sous le règne d'Ezana au IVe siècle. Sa fortune lui vient de l'élevage et de l'agriculture mais le négoce, dont l'ivoire est un article remarquable, y tient une place de premier plan. Par son port d'Adoulis et la mer Rouge, le royaume entretient des échanges commerciaux avec le monde méditerranéen et plusieurs contrées de l'océan Indien. Ces échanges contribuent grandement au développement économique du pays et provoquent, par les activités diverses qu'ils entraînent, la création de villes. Celles-ci, ainsi que l'observe F. Anfray, sont essentiellement des villes-marchés[3]. Et il suggère de considérer comme telles plusieurs sites antiques dont les vestiges, enfouis dans le sol, parsèment le haut plateau du Tigré et de l'Érythrée : Axum, Henzat, Haghero-Deragoueh, Degoum, Etch-Mare, Tokonda, Aratou et d'autres encore. Ces villes que l'archéologie découvre peu à peu étaient des agglomérations étendues, denses, aux habitations juxtaposées.

Dès le IIIe siècle, les nécessités du commerce favorisent la création d'un monnayage qui révèle les noms de quelque vingt rois pour toute la période axumite, dont la plupart, de Endybis à Hataza, seraient autrement inconnus.

Les inscriptions apprennent des événements de conséquence historique comme la destruction de Méroé et des interventions guerrières en Arabie du Sud au temps du roi Ezana (appelé dans le texte traditionnel Abraha, qui signifie « illuminé ») dont la titulature gravée dans les monuments indique qu'il est « roi d'Axum, de Himyar, de Kasou, de Saba, de Ḥabaŝha, de Raydan et Salhin, des Tsiamo et des Bēd̠a »[4].

Dès cette époque, le christianisme devient la religion prépondérante. L'œuvre d'évangélisation, entreprise par l'évêque Frumentius — Abba Salama, Kessate Berhan de la tradition éthiopienne —, est continuée au Ve siècle par des moines venus de l'empire byzantin.

Au VIe siècle, les échanges commerciaux ne connaissent pas de ralentissement. Au contraire. Les sites de cette époque sont nombreux, notamment en bordure du plateau érythréen. La poterie qui a été mise au jour à Matara est abondante. Elle compte beaucoup d'amphores d'importation méditerranéenne. Le fait est d'ailleurs attesté par Cosmas Indicopleustès qui décrit les

2. U. Monneret de Villard, 1948, p. 175-180 ; P. K. Hitti, 1956, p. 272.
3. Voir Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. II, chap. 14, p. 394.
4. E. Littman, 1913, p. 4-35.

activités du port d'Adoulis, « la ville des Éthiopiens […] là où nous faisons commerce nous autres, marchands d'Alexandrie et d'Ela ». Il signale que des éléphants se trouvent en multitude en Éthiopie : « ce sont des éléphants ayant de grandes défenses ; de l'Éthiopie on expédie ces défenses par bateaux dans l'Inde, en Perse, au pays des Himyarites et en Romanie », qui veut dire Empire romain (Byzance).

Durant son séjour à Adoulis, Cosmas constate les préparatifs de l'expédition que Kaleb entreprend en Arabie du Sud, qui restera sous domination éthiopienne pendant de nombreuses années[5]. La fin du siècle voit l'effondrement de la culture himyarite. Les Sassanides de la Perse prennent le contrôle de la péninsule arabique et entrent en lutte avec les Byzantins pour la mainmise sur le négoce en mer Rouge[6]. Cet événement prive Axum de quelques-uns de ses débouchés.

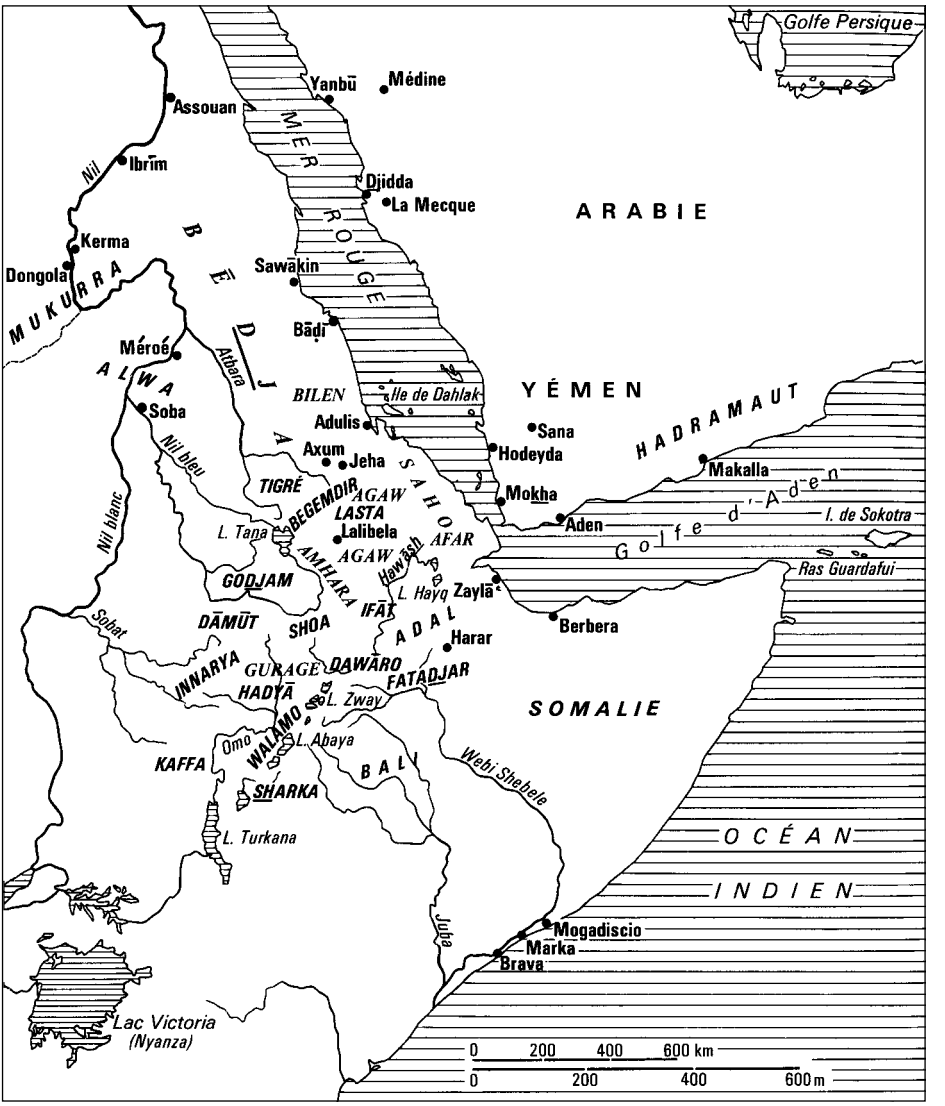
La situation s'est également modifiée au nord-ouest du royaume que le texte local appelle « Soba-Noba ». Les Alodia, les Muḳurra et les Nobadia ont formé des États christianisés avec lesquels on peut penser cependant qu'Axum n'était pas sans entretenir des liens.

On peut considérer qu'avec le début du VII^e^ siècle un tournant est pris pour le royaume d'Axum. Une page d'histoire de la puissance axumite se clôt. Un autre âge, celui de la décadence, va s'ouvrir pour lequel la documentation se raréfie. Ce n'est pas à dire qu'elle manque totalement. Les villes axumites poursuivent, pendant une période indéterminée encore, leur existence. L'archéologie permet de s'en rendre compte. Les monnaies trouvées dans les sites, à Axum, à Matara et à Adoulis, font connaître le nom des rois qui vont exercer le pouvoir durant le VII^e^ siècle et sans doute une partie du VIII^e^ siècle : Ella-Gabaz, Anaeb, Armah, Yathlia, Za Ya-Abiyo, La Madhen, Wazena, Ghersem et Hataza. Leur buste, sur leurs monnaies, est entouré de légendes en guèze (la langue liturgique jusqu'à aujourd'hui). La croix chrétienne en frappe le revers (voir fig. 19.4).

Ella-Gabaz et Armah sont mentionnés dans les chroniques byzantines et arabes. Selon al-Ṭabarī, Ella-Gabaz est le grand-père d'Armah. Les monnaies de ce dernier sont nombreuses dans les sites archéologiques. Il y est représenté assis sur un siège d'apparat[7].

Sous le règne du roi Armah (ou plus probablement celui de son père, Ella-Tsaham), aux alentours de 615, un fait significatif se produit : des compagnons de Muḥammad, menacés dans leur vie, trouvent refuge à la cour d'Axum où ils reçoivent un accueil favorable. « Si vous allez en Abyssinie, vous y trouverez un roi sous lequel nul n'est persécuté. C'est un pays de justice où Dieu vous donnera le soulagement de vos misères », leur avait dit le Prophète. Lorsque les chefs de La Mecque, ennemis du Prophète, demandèrent que les fugitifs leur soient rendus, le roi refusa de satisfaire leur exigence, considérant que la religion de ses hôtes n'était pas sans

5. Cosmas Indicopleustes, 1968, p. 368-370.
6. Voir N. V. Pigulevskaya, 1969.
7. C. Conti Rossini, 1928, vol. 1, p. 205-210.



19.1. *La Corne de l'Afrique.*
[*Source*: I. Hrbek.]

19.2. *Intérieur de l'église de Tcherqos* (*Saint Cyriacus*) *à Agowo*, IXe-Xe *siècles de l'ère chrétienne.* [*Source*: Ministère de la culture d'Éthiopie.]

similitude avec la foi chrétienne qu'il observait. Et aussi la loi d'hospitalité s'imposait[8].

Le VII^e siècle marque la naissance et le développement de l'Islam. Autour de Muḥammad va se forger l'unité arabe. Progressivement, l'Islam développe ses conquêtes sur les bords de la mer Rouge. Les bonnes dispositions des premiers musulmans à l'égard du royaume axumite ne se maintiennent qu'un temps assez court. Les incidents se multiplient en mer. La côte arabe est l'objet d'incursions axumites qui provoquent la réplique des musulmans. Au VIII^e siècle, ceux-ci occupent les îles Dahlak, qui faisaient partie de l'empire d'Axum. Des tombes y ont été découvertes avec des inscriptions gravées d'épitaphes en écriture koufique. L'une de ces inscriptions est celle de Mubārak, le fondateur de la dynastie, qui établit sa domination sur l'archipel au XI^e siècle[9].

D'après les indications archéologiques, il y a lieu de penser qu'Adoulis, le port axumite, fut détruit vers le VIII^e siècle, et que les activités commerciales contrôlées jusque-là par le roi d'Axum furent anéanties. Mais sur les faits qui se déroulèrent à l'intérieur du pays, l'histoire est muette, ou quasiment. Elle ne peut qu'enregistrer un affaiblissement du pouvoir royal qui, étrangement, retrouva quelque temps un regain de force si l'on se reporte aux dires de deux historiens arabes.

Al-Yaʿḳūbī au III^e/IX^e siècle parle d'un souverain chrétien qui gouverne un vaste pays dont la capitale est Kaʿbar (ou Kuʿbar)[10]. Au IV^e/X^e siècle, al-Masʿūdī renchérit sur la description de son devancier: « La capitale de l'Abyssinie est nommée Kuʿbar. C'est une ville considérable et le siège du royaume du Nadjāshī. Le pays a beaucoup de villes et des territoires étendus allant jusqu'à la mer de l'Abyssinie. Lui appartient la plaine côtière, en face du Yémen, où se trouvent beaucoup de cités telles que Zaylāʿ, Dahlak et Nāṣiʿ, dans lesquelles vivent des musulmans tributaires des Abyssins[11]. » La localisation de Kuʿbar, la capitale royale, demeure énigmatique[12].

Les Bēdja

L'un des facteurs qui contribuèrent à l'abaissement du royaume d'Axum à partir du VII^e siècle et à son effacement au cours du VIII^e fut certainement l'invasion des régions septentrionales de l'Éthiopie par les Bēdja dont la « force d'expansion », selon l'expression de l'historien Conti Rossini, fut, à cette époque, considérable. Un des plus puissants des groupes Bēdja, les Zanāfidj, envahit le plateau érythréen par la vallée du Barḳa.

8. *Ibid.*, p. 262; voir également le chapitre 26 ci-dessous.
9. L'inscription indique qu'il mourut le 11 Dhu l-ḥidjdja 486/3 décembre 1093. Voir B. Malmusi, 1985; G. Oman, 1974*a* et *b*; S. Tedeschi, 1969.
10. Al-Yaʿḳūbī, 1883, p. 219.
11. Al-Masʿūdī, 1861-1877, vol. 3, p. 34.
12. C. Conti Rossini (1928, vol. 1, p. 51) a identifié Kuʿbar avec Axum, voyant dans le nom arabe une corruption. Mais il est probable qu'en ce temps, Axum en tant que capitale n'existait plus.

Au cours des périodes précédentes, le peuple des Bēdja s'était organisé en plusieurs « royaumes » occupant alors une vaste région d'Axum à la haute Égypte. Avec les Blemmyes des auteurs latins, ces Bēdja formaient un même ensemble ethnique. Si les Blemmyes sont bien connus à partir du IIIe siècle, la première mention des Bēdja (ou Bega) apparaît également dans une inscription de ce même siècle émanant d'un roi d'Axum, copiée au VIe siècle par Cosmas. Leur combativité se manifesta particulièrement sous le règne d'Ezana, au IVe siècle, dont plusieurs inscriptions en guèze, sudarabique factice et grec, constituent des bulletins de campagne contre ces populations turbulentes. D'ailleurs, dans sa titulature, le souverain axumite ne s'affirme t-il pas, entre autres, roi des Bēdja ?

Cette occupation du nord de l'Éthiopie par les Bēdja (d'où le nom actuel de Beguemder, terre de Bēdja) est certes le reflet d'un certain étiolement du pouvoir d'Axum, mais la pression que les Bēdja exercèrent dès lors accentuera le déclin de la puissance axumite.

Pour la période du IIIe/IXe au Ve/XIe siècle, les seules sources concernant les Bēdja sont les auteurs arabes, en premier lieu al-Yaʿḳūbī (mort en 284/897), puis Ibn Ḥawḳal et al-Uswānī. Ces auteurs apportent beaucoup de renseignements sur la situation ethnique dans le nord de l'Éthiopie et entre le Nil et la mer Rouge. A cause des difficultés de la graphie arabe qui permet des lectures variées, la plupart des ethnonymes et toponymes restent énigmatiques, malgré les efforts de plusieurs savants qui n'ont pu identifier qu'un nombre restreint de ces noms[13].

A partir de la région proche du Nil, al-Yaʿḳubī énumère et indique la localisation de cinq « royaumes » Bēdja, allant du Nil vers la mer et ensuite vers le sud. Le premier royaume le plus approché au pays musulman d'Assouan est Naḳīs, qui est habité par plusieurs peuples, dont les noms cités ne sont pas encore déchiffrés. Ces peuples voisinaient avec le deuxième royaume, Baḳlīn (ou Taflīn) dans le Sahel érythréen, le plateau de Rora et la moyenne vallée du fleuve Barakat. A l'est des Baḳlīn étaient les Bāzīn, dont il est à noter que les descendants sont probablement aujourd'hui les Kunama appelés Bazen par leurs voisins. Le royaume des Djārīn allait de Bāḍī (Massawa) jusqu'au territoire des Baḳlīn vers les Barakat. Un dernier groupe est constitué par les Ḳataʿa, allant de Bāḍī à Faykūn (ou Fankūn). Ces Ḳataʿa étaient chrétiens et se trouvaient dans la mouvance du Nadjāshī. Les marchands arabes pratiquaient leur négoce parmi ces gens et graduellement favorisaient leur conversion à l'islam[14].

Il est surprenant de ne trouver dans les rapports arabes aucune mention des Tigrai, qui ont habité à ce moment la région de l'Érythrée. Mais il est bien possible que le peuple nommé al-Zanāfidj, mentionné par al-Yaʿḳūbī et Ibn Sulaym al-Uswānī parmi les groupes Bēdja, soit en réalité les Tigrai, comme cela a été démontré par A. Zaborski[15].

13. Voir J. H. Kramers, 1954 ; A. Zaborski, 1965, 1970, 1971.
14. Al-Yaʿḳūbī, 1883, p. 217-219.
15. A. Zaborski, 1971, p. 118 et suiv. Les al-Zanāfidj appelaient leur dieu Akzabhīr, un mot sémitique, tandis que les Bēdja parlaient une langue kushitique.

En Érythrée et dans le Tigré du Nord, des traditions gardent encore le souvenir de ces peuples anciens sous l'appellation légendaire de Rom et de Balaw (quelquefois Belew Kelew, principalement dans le Chimezana). Des noms de lieux également rappellent leur passage. Celui des Belew notamment qui, il y a cinq à six siècles, étendaient leur suprématie jusque dans la région du littoral. Aujourd'hui, les Beni ʿAmer, qui nomadisent dans les contrées du Nord érythréen et du Soudan, sont les descendants des anciens Bēǧja[16].

Sous la pression de ces groupes Bēǧja belliqueux, les rois et les notables axumites désertèrent Axum pour des régions méridionales, à l'abri des dangers causés par les envahisseurs. Au surplus, dans l'ancienne zone de puissance axumite, la vie périclitait.

Au début du VII^e siècle, on l'a dit, la situation politique aux bords de la mer Rouge est changée quasiment du tout au tout. L'Empire byzantin, menacé lui-même par les conquêtes perses, enregistre un retrait. Les Perses sont de plus en plus présents. Ils établissent des points d'appui sur la rive africaine. Aujourd'hui encore peu étudiés archéologiquement, des sites occupent divers emplacements où se conserve le souvenir des Fur. Et l'Éthiopie était l'alliée de Byzance dont la puissance était battue en brèche. Peu à peu, les Arabes vont refouler les Byzantins. En Égypte, ils remportent des succès complets. En Éthiopie, les successeurs d'Armah sont relégués dans l'isolement. Une sorte de nuit s'abat sur le pays que ne pénètrent plus que de faibles lueurs historiques. Pour cette époque des VII^e et VIII^e siècles, aucune inscription n'est connue. On ne peut faire état que d'une seule inscription gravée assez maladroitement sur la base d'un trône à Axum. Elle est écrite en guèze (*geʿez*) et semble tardive. Il y est question d'un certain *Ḥaḍānī* Dan'el (prétendant au trône ?) qui se rebelle contre son souverain : il interdit au roi l'accès de sa ville. Ce texte renseigne peu sur les événements de l'époque, sinon qu'un notable se révolte, ce qui marque peut-être un certain relâchement du pouvoir traditionnel[17].

Au seuil du II^e millénaire

Dans la seconde moitié du X^e siècle, un grave événement affecta la vie du pays. Il est rapporté a la fois par deux sources arabes, l'*Histoire des patriarches d'Alexandrie*, et le récit du géographe bien connu Ibn Ḥawḳal.

Dans l'*Histoire des patriarches*, il est question d'une reine des Banū al-Hamwiya, originaire du Sud, qui a saccagé la région axumite et détruit les églises. Elle a pourchassé le roi qui fait appel au patriarche copte, Cosmas, par l'intermédiaire du roi nubien, Ǧirǧīs (George), lui demandant l'envoi d'un métropolite[18]. Comme on le sait, le siège épiscopal d'Axum était occupé

16. C. Conti Rossini, 1928, chap. 12 ; E. Cerulli, 1971, p. 42-53.
17. Voir Y. M. Kobishchanov, 1962.
18. J. Perruchon, 1894, p. 78-93.

depuis le IVe siècle par un dignitaire ecclésiastique copte d'Alexandrie; au Ve siècle, l'Éthiopie adopta la doctrine monophysite, se ralliant à la liturgie égyptienne[19].

Vers la même époque, Ibn Ḥawḳal écrit sur les événements en Éthiopie: « En ce qui concerne le pays des Abyssins, depuis de nombreuses années il est gouverné par une femme: celle-ci a tué le roi des Abyssins qui était connu sous le titre de *Ḥaḍānī*. Jusqu'à ce jour elle domine en toute indépendance son propre pays et les alentours du territoire du *Ḥaḍānī*, dans le sud de l'Abyssinie. C'est une vaste contrée, sans limites déterminées, rendue difficile d'accès par les déserts et les solitudes. »

Ailleurs, Ibn Ḥawḳal, qui a écrit son œuvre vers 367/977, précise que cette reine avait pris le pouvoir trente ans auparavant[20].

Le roi malheureux, chassé du pouvoir et réfugié dans le Shoa, région difficilement accessible, attribue son échec à la colère divine provoquée par le renvoi d'un évêque, comme le montre un passage de la lettre qu'il adresse au roi nubien Djirdjīs II, au moment où Abba Philotheos (Filatewos, 979-1003) est patriarche d'Alexandrie. Le roi écrit notamment: « En renvoyant Abba Petros (Pierre) dûment élu, en acceptant Minas l'usurpateur, les rois qui nous ont précédés ont violé la loi […]. A cause de cela, Dieu se fâcha contre nous […]. Nos ennemis se sont soulevés et ont amené beaucoup d'entre nous en captivité. Ils ont brûlé le pays et détruit nos églises […] nous sommes devenus errants […]. Le ciel arrête de pleuvoir et la terre ne nous donne plus ses fruits […]. Actuellement nous sommes comme des brebis abandonnées et sans gardien[21]. »

A la suite de l'intervention probable du roi Djirdjīs de Nubie, le patriarche nomma un certain Abba Daniel évêque d'Axum. Mais, avant que ce dernier rejoigne son poste, le roi qui, autour de 970-980, luttait encore contre la reine implacable, meurt[22].

Au sujet de cette reine, les textes sont contradictoires. Les uns la donnent pour reine des Falasha (Juifs éthiopiens), fille du chef Gédéon. D'autres affirment qu'elle est une petite-fille du roi Wodem-Asfere; d'autres, enfin, prétendent qu'elle est la fille du dernier roi axumite, Delnaad, connue sous le nom de Mesobe-Work[23].

L'église éthiopienne conserve la mémoire de cette reine qu'elle appelle Goudite (la monstrueuse) ou bien Esato (la brûlante), sans nous indiquer cependant son propre nom. De la même manière, le nom de l'auteur royal de la lettre n'est malheureusement pas précisé. Mais il pourrait bien s'agir de Delnaad, le dernier roi axumite.

19. Voir Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. II, chap. 16.
20. Ibn Ḥawḳal, 1964, vol. I, p. 56 et 16.
21. Voir T. T. Mekouria, 1959, p. 334-336, Synaxaire pour la fête du 12 hadar/20 novembre.
22. D'après l'étude de E. Cerulli (1971, p. 258-269), l'envoi de la lettre du roi éthiopien au roi Djirdjīs de Nubie semble antérieur à 978.
23. Mesobe-Work signifie « panier doré », un panier richement travaillé et rond avec pied, fait en paille tressée, sur lequel on dépose les galettes de pain (*ingera*), plat national.

Conti Rossini a proposé de lire le mot *al-Hamwiya* dans le titre de la reine comme *al-Damūta*, ce qui pourrait indiquer la région de Damot — au sud et au sud-est du Nil Bleu — comme le pays de son origine[24]. On peut interpréter ces événements comme une réaction des peuples de l'intérieur de l'Éthiopie contre l'expansion des rois axumites chrétiens au sud du pays.

Les traditions éthiopiennes pour cette période obscure possèdent des listes royales. La *Chronique du règne de l'empereur Menelik*, rédigée au début du XX^e siècle par un dignitaire de l'Église, le Neboure-Id Guèbrè Sellasié, en résume l'essentiel: « [...] Kaleb [...] fut un bon roi. Il engendra Gabra Meskal, sous le règne duquel Yared composa le *Degoua*[25]. Ce fut lui qui fonda Debre-Damo, domaine de notre père Abuna Aregawi. Gabra Meskal engendra Kostentinos, qui engendra Wesen-Segued, qui engendra Fere-Senay, qui engendra Aderaz, qui engendra Akale-Wedem, qui engendra Guerma-Asfere, qui engendra Zergaz, qui engendra Degna Mikael [...] qui engendra Bahr-Ikla, qui engendra Gum, qui engendra Asguamgum, qui engendra Letem, qui engendra Telatem, qui engendra Ode-Gosh, qui engendra Aizour. Ce dernier ne règna qu'une demi-journée et mourut. Et si l'on demande les circonstances de sa mort, les voici. Le jour où il commença à régner, il dit: " N'empêchez pas mes gens d'approcher. Qu'ils viennent, qu'ils regardent mon visage, qu'ils me saluent ! " Aussi fut-il assiégé par tant de personnes que, foulé aux pieds, il mourut [...]. Aizour engendra Dedem, qui engendra Wedem-Asfere, qui régna jusqu'à l'âge de cent-cinquante ans et engendra Armah, qui engendra Denaguej, qui engendra Delnaad[26]. »

Ce tableau des successions royales à partir du VI^e siècle est évidemment apocryphe. Il a été composé à une date tardive. Quelque réalité peut cependant s'y cacher[27].

D'autres traditions rapportent que le dernier roi, Delnaad, se serait réfugié dans un pays du sud. Il aurait été à l'origine, aux alentours du IX^e siècle, de la fondation du monastère de Saint-Étienne (Stifanos) au lac Ḥayq, près duquel d'ailleurs il aurait construit sa résidence. Un récit, sans doute légendaire, mais qui peut être le reflet d'événements importants, veut que sa fille ait épousé un prince du Bugena, cette région proche du Lasta où va se former, au XII^e siècle, une dynastie nouvelle[28].

Ce peuple du Lasta qui va jouer un rôle dans l'histoire de l'Éthiopie appartient à la vieille population des Agaw, qui occupait le sud-ouest du pays depuis des siècles. Cosmas Indicopleustès, dans sa *Topographie chrétienne*, mentionne un gouverneur des Agaw au VI^e siècle[29].

24. C. Conti Rossini, 1928, vol. 1, p. 286.
25. Antiphonaire pour tous les jours de fête de l'année.
26. Guèbrè Sellassié, 1930, p. 16-20.
27. C. Conti Rossini, 1909.
28. Selon une tradition, l'installation de cette nouvelle dynastie daterait du X^e ou XI^e siècle.
29. Cosmas Indicopleustes, 1968, p. 360-361.

Il se peut que la fuite du dernier roi d'Axum et la légende de sa fille Mesobe-Work qui épouse Mera Tekle Haymanot, premier roi de la nouvelle dynastie zagoue, selon les listes traditionnelles, soient la traduction imagée d'un épisode qui se fait jour. En tout cas, après le temps glorieux de l'époque axumite, cette nouvelle dynastie supplante l'ancienne et légitime dynastie de la famille ezanienne et s'établit dans le centre de l'Éthiopie.

La nouvelle dynastie, après tant de dévastations, en s'installant dans les provinces centrales, tout en conservant nombre de traditions et des cultures axumites, allait se donner un cadre politique propre. L'apogée de ce nouveau règne se situera aux XII^e^ et XIII^e^ siècles, illustrée par les grands rois de la dynastie zagoue, dont le plus célèbre est Lalibela.

Littérature

L'origine de la littérature éthiopienne est biblique et chrétienne. Les milieux ecclésiastiques lui ont donné dès le début ses caractéristiques essentielles. Depuis le IV^e^ siècle, la langue guèze domine à la cour comme dans l'Église. C'est avec elle que les traductions occupent une grande place dans cette littérature.

Les premiers ouvrages furent des traductions de la Bible exécutées dans les monastères qui furent créés à partir de la fin du V^e^ siècle de l'ère chrétienne. Elles se poursuivirent au cours des siècles suivants. Ces ouvrages furent traduits du grec principalement. Le Nouveau Testament a été traduit, d'après le texte approuvé par le patriarche d'Antioche, par des ecclésiastiques syriens monophysites réfugiés aux V^e^ et VI^e^ siècles en Ethiopie, où ils ont beaucoup contribué à la diffusion du christianisme (fig. 19.3).

En ce qui concerne l'Ancien Testament, en-dehors des livres canoniques définitivement reconnus par le Concile de Trente, les Éthiopiens ont traduit plusieurs textes bibliques considérés par d'autres Églises comme apocryphes. Parmi eux il faut mentionner le *Livre de Henoch*, le *Livre des Jubilés*, l'*Ascension d'Isaie*, le *Pasteur Hermes* et l'*Apocalypse d'Esdra*. Il importe de noter que c'est seulement en langue guèze que ces livres apocryphes nous ont été conservés intégralement; en d'autres langues, on n'en possède que des fragments. C'est donc au cours de ces siècles obscurs que surgit une des contributions les plus importantes de l'Éthiopie à la littérature chrétienne.

On trouve également, dans la liste des traductions, des traités théologiques dont le *Qerillos*, d'après une compilation de saint Cyrille d'Alexandrie. Une autre œuvre qui a beaucoup contribué à la formation de l'esprit religieux du clergé éthiopien fut la traduction des *Règles de saint Pakhome*, fondateur du cénobisme oriental. A la même période appartient aussi la traduction, à partir du grec, du *Physiologos*, une collection de notices semi-légendaires sur les animaux, plantes et minéraux accompagnées de conclusions morales.

L'ensemble de ces textes fut, semble-t-il, traduit avant le VII^e^ siècle, mais il est permis de penser que des versions en furent recopiées pendant la période qui nous occupe, car, durant ce temps, du VII^e^ au XI^e^ siècle, le

19.3. *Évangéliaire d'Abba Guerima, avec la figure de saint Marc* (*XI^e siècle*).
[*Source*: Ministère de la culture d'Éthiopie.]

christianisme ne cessa d'étendre son domaine, principalement, sinon exclusivement, par le biais de la vie monarchique qui est peut-être le phénomène le plus important de l'histoire de ces âges obscurs[30].

Le fait que des ouvrages originaux ne nous sont pas parvenus de cette période ne signifie pas que ces siècles furent totalement dépourvus d'activité intellectuelle originale. Au contraire, c'est en ce temps-là que les fondements de la floraison littéraire du XIV^e siècle auraient été posés. Parlant de cette floraison, E. Cerulli a justement remarqué : « La maturité artistique de ces écrits ne représente nullement une littérature en son commencement ; et la mesure des expressions présuppose une discipline qu'on ne peut pas acquérir vite sans une tradition longue[31]. »

Architecture

Plusieurs traditions font remonter aux V^e et VI^e siècles l'établissement des premiers monastères dans le nord du pays. Les violents saccages que cette région a connus au long des siècles ont fait disparaître la plupart

30. I. Guidi, 1932, p. 11-21.
31. E. Cerulli, 1956, p. 35.

de ces constructions. Il en reste cependant des vestiges importants en quelques endroits[32].

Aux origines de la vie monastique proprement dite on place les « neuf saints » (Teseatu Kidusan), dont la tradition indique qu'ils vinrent du monde byzantin. Ils s'établirent en des endroits peu accessibles de la région d'Axum. L'une de leurs plus anciennes fondations se situe à l'est d'Adowa, sur une haute plate-forme rocheuse des montagnes du Tigré. Elle est appelée Debre-Damo.

Une église, récemment restaurée, y fut établie dans des temps très anciens. Elle appartient au groupe très peu nombreux de celles qui ont été préservées des destructions. Les spécialistes la datent des alentours du Xe siècle, mais selon la tradition, la première église aurait été construite, à Debre-Damo, à l'initiative du roi Gebra-Masqal, fils de Kaleb, au VIe siècle, à l'endroit choisi par Abba Za-Mikael Aragawi, l'un des neuf saints.

L'église qu'on voit aujourd'hui est un monument rectangulaire de 20 mètres de longueur et de 9,70 m de largeur. La technique de construction demeure fidèle à la tradition axumite d'architecture dans laquelle la pierre et le bois sont associés. Les portes et les fenêtres montrent les encadrements qu'on voit par exemple sur les stèles géantes d'Axum avec les têtes de poutres apparentes, ainsi que ces alternances de parties saillantes et parties rentrantes qui constituent une des caractéristiques de l'architecture axumite. Elle possède un étage et des galeries au-dessus des nefs latérales, ainsi que cette particularité décorative de premier plan : un plafond de bois à caissons ornés de motifs variés représentant des animaux et des dessins géométriques d'inspiration orientale à dater de la fin du Ier millénaire. Divers objets ont été découverts à Debre-Damo. Ils attestent l'ancienneté de cet édifice[33].

Si cette église fut le premier monument à révéler un aspect des édifices construits vers le Xe siècle, elle n'est, à présent, pas la seule qui témoigne de l'art architectural de cette époque. Des recherches entreprises au cours des années 70 ont fait connaître d'autres églises dans le nord de l'Éthiopie, que des indications variées d'ordre archéologique permettent de rattacher à cet âge ancien en rapport avec le déclin axumite et l'apparition concomittante d'une période nouvelle qui voit le déplacement vers le sud du centre politique, le développement de la vie monastique et la formation d'une culture nouvelle. Ces églises dont nous ferons état ici comme témoignant de cet aspect particulier des choses sont celles de Zarema, d'Agowo et de Berakit[34].

L'église de Zarema est une église de plan cruciforme, qui se trouve dans le village de Zarema, à l'est d'Atsbi, sur le plateau oriental du Tigré.

Cette église, dédiée à saint Georges (Kedus Ghiorghis), représente probablement une survivance des édifices à plan carré et à colonnades de l'époque axumite. Le décor sculpté des plafonds en bois, au-dessus des nefs latérales est d'un intérêt exceptionnel, à la fois par sa composition et par sa

32. C. Conti Rossini, 1928, p. 219-225.
33. D. Matthews et A. Mordini, 1959.
34. Pour la rédaction de ces paragraphes consacrés aux antiquités architecturales, j'ai utilisé largement les études de C. Lepage.

19.4. *Monnaie du roi Armah, VII^e siècle de l'ère chrétienne.*
[*Source*: Ministère de la culture d'Éthiopie.]

technique. Il convient de signaler aussi, car le fait est rare, la préservation dans cette église de beaux chapiteaux en bois finement sculptés, ornementés de croix et de palmettes. Selon C. Lepage, « cette ornementation sculptée dérive directement de l'art décoratif méditerranéen des VII^e et VIII^e siècles, notamment celui de l'Égypte copte. Nulle trace de l'art décoratif islamique n'y est décelable ». Tout en étant encore problématique, la date de l'église de Zarema-Ghiorghis semble « très haute » à l'auteur de l'étude à laquelle référence est faite ici. « Le IX^e ou le X^e siècle seraient tout à fait possibles[35]. »

35. C. Lepage, 1973.

L'église d'Agowo est une petite basilique de pierre et de bois construite contre une falaise, sous un auvent de roche, dans la région d'Atsbi, comme celle de Zarema. Les murs, à l'instar de la maçonnerie axumite, comportent des extrémités de rondins, et le plafond de la nef centrale, des caissons de bois qui cependant ne sont pas ornementés comme à Debre-Damo. Les salles du côté oriental sont également couvertes de plafonds à poutres obliques et à petits caissons d'une menuiserie originale. Les ouvertures dans les murs présentent les encadrements typiques de l'architecture axumite. Cette église porte le nom de Tcherqos (Cyriaque). Sa date probable est du XI^e^ siècle pour ses parties les plus anciennes, car elle a été restaurée ultérieurement.

Églises rupestres

Les églises de Debre-Damo, de Zarema-Ghiorghis et d'Agowo-Tcherqos, dont il a été question, sont des monuments construits. Le nord de l'Éthiopie, où le christianisme est enraciné profondément, possède un grand nombre d'églises rupestres. Elles offrent un intérêt considérable à plus d'un titre: leur origine se situe dans la période considérée ici; elles ont des attaches étroites avec l'architecture axumite et certaines d'entre elles montrent une exécution remarquable[36].

Un groupe important de monuments se trouve dans la région du Guerealta, au nord de Makale. D'autres églises sont disséminées dans les districts voisins de Tembien, d'Amba Senayt et d'Atsbi. Ces églises reproduisent dans la roche la partie intérieure des églises construites: piliers, chapiteaux ainsi que les éléments de charpente. Le nombre des églises rupestres répertoriées dans ces régions se situe autour de cent vingt. Parmi les plus anciens de ces monuments rupestres sont les hypogées des Degum-Sellassié dans le Guerealta. La date la plus ancienne qui leur ait été donnée est le X^e^ siècle. Certaines considérations d'ordre archéologique pourraient leur faire attribuer une date plus ancienne — de deux siècles environ. Ces trois hypogées sont taillés avec grand soin dans la roche. Ils sont parallèles. Une crypte est creusée en profondeur, à laquelle on accède par un escalier comme dans les grands tombeaux axumites, observés à Axum et à Matara notamment. A proximité, creusée également dans la roche, est une cuve baptismale d'une analogie frappante avec celle qui a été découverte par F. Anfray sur le site de Matara et datée du VI^e^ ou du VII^e^ siècle[37]. Une fonction funéraire a été reconnue à ces hypogées rupestres. Il n'est pas sans intérêt d'observer que les ruines d'un établissement de l'époque axumite gisent à proximité.

A une vingtaine de kilomètres du site du Degum-Sellasié, se trouve l'église Maryam de Berakit, qui est située à environ une centaine de kilomètres au sud-est d'Axum et au nord-ouest du Guerealta. Il s'agit là d'un exemple remarquable de l'art rupestre éthiopien. Elle est creusée dans

36. Voir G. Gerster, 1968, 1970, 1974.
37. F. Anfray, 1974.

une eminence rocheuse, au milieu d'une vallée. Selon C. Lepage, qui lui a consacré une étude très détaillée, elle est la « version rupestre d'un type de petite basilique de caractère axumite très marqué », qui note également qu'il y a lieu de la comparer, dans sa forme, avec l'église construite de Debre-Damo[38].

Il est certain que la parenté axumite est ce qui retient d'emblée l'attention en présence d'un monument de ce type. Il y a d'abord le voisinage géographique et l'existence même de vestiges axumites, puis dans l'ordre architectural plusieurs traits incitent à reconnaître des points communs avec la tradition axumite : l'exiguité des proportions, le plan basilical caractéristique des petites églises des VI^e et VII^e siècles observées à Enda-Tcherqos près d'Axum, à Matara, à Tokonda et à Kohayto, ainsi que les plafonds horizontaux, les piliers et les chapiteaux. Ces particularités conduisent à attribuer à un monument tel que celui de Berakit une date proche de la période axumite.

L'art ornemental

Dans plusieurs édifices anciens et notamment dans ceux dont il a été fait état dans ce chapitre, une ornementation sculptée était appliquée principalement au plafond, sur les chapiteaux et les arcs.

Dans l'église de Debre-Damo, des panneaux sculptés ornent encore aujourd'hui les caissons de bois, au plafond du vestibule. Ils représentent surtout des animaux : lions, antilopes, zébus, serpents, chameaux, éléphants, buffles, chèvres, ânes, girafes, léopards, ainsi que des animaux fantastiques, des motifs végétaux et géométriques. Le goût du décor se manifeste également sur les chapiteaux. La croix en est souvent le motif central entouré d'entrelacs et de palmettes. Les artistes de la haute époque connaissaient le répertoire de l'ornementation en usage dans les pays méditerranéens, notamment l'Égypte copte. Dans les églises de Zarema, de Debre-Damo et d'Agowo, des frises à encadrement carré, identique à celui des fenêtres, constituent un décor architectural, sculpté dans la pierre. L'église de Zarema-Ghiorghis est parmi les plus ornementées des anciens monuments du nord de l'Éthiopie.

Ces églises, dans leur état actuel, ne conservent pas de peintures murales. La question se pose de savoir si, dans l'Antiquité, des peintures ornaient les murs, comme ce sera le cas pour des monuments d'époque ultérieure — Beta-Maryam à Lalibela, par exemple. On n'en voit pas trace sur les murs des plus anciennes églises aujourd'hui connues. Il semble que l'exiguïté des parois ne laissait que peu d'espace pour un décor peint. Il n'est cependant pas impossible qu'il en ait existé. On possède le témoignage, rapporté par al-Ṭabarī, d'une femme de l'entourage de Muḥammad, à Axum, au VII^e siècle, qui de retour à Médine se souvenait avec admiration des « merveilles peintes sur les murs » de la cathédrale. Mais aucun document ni même aucun vestige ne subsiste de la haute époque.

38. C. Lepage, 1972.

En ce qui concerne les manuscrits, on sait que plusieurs livres anciens ont été traduits du grec et du syriaque à partir du Ve ou du VIe siècle. Ces manuscrits étaient-ils ornés de peintures ? Il est difficile de donner une réponse à cette question, car nul ouvrage apparemment n'a résisté à l'action destructrice du temps et, à l'occasion, des hommes ; exception faite cependant de deux beaux évangéliaires conservés au vieux monastère d'Abba-Garima, près d'Adowa, dans le Tigré. Les peintures qui ornent certaines pages de ces ouvrages montrent une certaine parenté avec l'art byzantin de Syrie. Une étude leur a été consacrée par J. Leroy, qui leur attribue comme date le XIe siècle.

Sans doute ces anciens manuscrits continuaient-ils une tradition dont on retrouvera peut-être un jour le témoignage concret dans une église perdue des montagnes du nord de l'Éthiopie[39].

39. J. Leroy, 1968 ; D. Matthews et A. Mordini, 1959 ; D. R. Buxton, 1971.

CHAPITRE 20

Relations de l'Éthiopie avec le monde musulman

Enrico Cerulli

Les relations qui ont existé de tous temps entre les peuples vivant sur les deux rives de la mer Rouge, à savoir les Arabes et les Éthiopiens, ont pris un tour nouveau avec l'essor de l'Islam, puisqu'il s'agissait désormais de relations entre chrétiens et musulmans.

Les traditions conservées dans les biographies du prophète Muḥammad mentionnent divers épisodes concernant ces premiers contacts entre l'Islam naissant et l'Éthiopie :

La lettre adressée par Muḥammad au négus (en arabe *nadjāshī*) pour l'exhorter à se convertir à la nouvelle religion, en s'appuyant sur le passage du Coran (IV, 169) qui invite « le peuple du livre » (*ahl al-Kitāb*) à reconsidérer la personne du Christ à la lumière des enseignements de l'Islam[1].

La mission en Éthiopie de ʿAmr ibn al-ʿAṣ, qui allait devenir par la suite musulman et conquérir l'Égypte. Alors qu'il était encore « païen », il fut envoyé par l'oligarchie de La Mecque auprès du négus pour s'opposer à la progression de l'Islam, mais il se convertit lui-même à la religion musulmane.

L'émigration en Éthiopie de Djaʿfar ibn Abī Ṭālib, cousin de Muḥammad et frère du futur calife ʿAlī ibn Ṭālib, qui se rendit à la cour du négus avec d'autres musulmans pour échapper à l'hostilité des Kurayshites. Selon certaines traditions, il parvint à convertir le négus ; pour éviter lui-même de s'aliéner ses sujets chrétiens, ce dernier eut recours à un stratagème :

1. V. Vacca, 1923-1925.

il cacha sur son sein le texte du passage du Coran cité plus haut, et ainsi fit semblant de prêter serment selon la foi chrétienne.

Cet acte Djaʿfar inspira peut-être plus tard divers princes et chefs d'Éthiopie et de Somalie, lorsqu'ils prétendirent être les descendants de membres de la famille d'Abū Ṭālib, comme nous le verrons plus loin.

Un autre ensemble de traditions des débuts de l'Islam se rapporte à Bilāl, l'esclave croyant d'origine éthiopienne. Bilāl fut affranchi par Abū Bakr (le futur premier calife) et, d'après la tradition, fut le second converti à l'islam de sexe masculin. En effet, la première personne convertie à l'islam avait été une femme, Khadīdja, épouse du prophète Muḥammad, le premier homme étant précisément Abū Bakr. Fidèle disciple du Prophète, Bilāl fut nommé par lui *muʾadhdhin* et se vit confier la tâche d'appeler les fidèles à la mosquée pour la prière; il conserva ses fonctions jusqu'au califat de ʿUmar, époque à laquelle il se rendit avec les troupes musulmanes en Syrie, où il mourut et où il fut enterré.

De nombreuses autres traditions mentionnent généralement Bilāl l'Éthiopien et la prédilection que lui marquait le Prophète comme à tous ceux de sa race; ainsi, il est dit: « celui qui introduit dans sa maison un homme ou une femme d'Éthiopie y introduit la bénédiction de Dieu ».

Cette affection pour les Éthiopiens inspira également plusieurs petits ouvrages de la littérature arabe[2]. Il y eut d'abord celui d'Ibn al-Djawzī (mort en 596/1200), pompeusement intitulé *Illumination des ténèbres sur les vertus des Noirs et des Éthiopiens* (*Tanwīr al-ghabash fī faḍl al-Sūdān wa l-Ḥabash*). L'érudit égyptien al-Suyūṭī (mort en 911/1505) écrivit son *Ascension des Éthiopiens* (*Rafʿ shaʾn al-Ḥubshān*), traité qu'il résuma ultérieurement dans un autre ouvrage intitulé *Fleurs des trônes sur l'histoire des Éthiopiens* (*Azhār al-ʿurūsh fī akhbār al-Ḥubūsh*). Autre ouvrage du même type, *La broderie colorée sur les qualités des Éthiopiens* (*Al-Ṭirāz al-mankūsh fī maḥāsin al-Ḥubūsh*)[3] écrit en 991/1583 par Muḥammad ibn ʿAbd al-Bāḳī al Bukhārī al-Makkī.

La tradition s'instaura d'insérer dans ces ouvrages un ou plusieurs chapitres sur les mots éthiopiens qui sont censés figurer dans la révélation, c'est-à-dire dans le Coran, ainsi que dans les *ḥadīth* (recueils traditionnels des actes et des paroles du Prophète). Certains des mots cités ne sont pas éthiopiens, mais d'une origine qui resta inconnue des auteurs arabes. D'autres, en revanche, qui étaient couramment employés en Arabie au début du VII^e siècle de l'ère chrétienne, sont bien d'origine éthiopienne (guèze)[4].

Dans certains cas, un mot authentiquement arabe prenait un sens religieux particulier sous l'influence du terme éthiopien apparenté. Les observations linguistiques des auteurs arabes présentent un intérêt pour l'histoire

2. B. Lewis, 1971, p. 37.

3. Traduit en allemand pas M. Weisweiler, 1924.

4. Voir A. Jeffery, 1938. On trouve dans le Coran les mots suivants: *mishkat*, de l'éthiopien *maskot* [fenêtre]; *kiflain*, duel du mot éthiopien *kefl* [portion, partie]; *burhān* [preuve incontestable], en éthiopien, lumière, illumination; *tābūt*, mot éthiopien signifiant arche d'alliance, coffre; *kawāriyyūn*, en éthiopien, disciples, apôtres; *maṣḥaf*, en éthiopien, copie, livre; *māʾida* [table, table du Seigneur]; *malak* [ange], etc. Le mot *sana* attribué à Bilāl est aussi éthiopien (*sannay*, beau), ainsi que le mot *minbar*, qui signifiait chaire (*manbar* en éthiopien).

des langues éthiopiennes; ainsi, le dicton « Le *sīn* de Bilāl est un *shīn* avec Dieu » fixe la date limite avant laquelle s'est produit le passage du *ch* au *s* dans la prononciation de l'éthiopien, puisqu'il est déjà cité par Ibn Saʿd, qui écrivait en l'an 230/844-845[5].

L'établissement des musulmans dans les îles Dahlak

Les relations entre le jeune État musulman et l'Éthiopie n'avaient pas toujours été amicales. Déjà, du vivant de Muḥammad, une flotte éthiopienne avait attaqué le port arabe de Shuʿayba et, quelques années plus tard, le calife ʿUmar avait été forcé d'envoyer quatre navires et deux cents hommes combattre « les Éthiopiens qui ont commis de nombreux crimes contre les musulmans d'Arabie »[6], mais cette expédition contre les Axumites ne semble pas avoir donné de grands résultats.

Tout au long du VII^e^ siècle, les Éthiopiens restèrent les maîtres incontestés de la mer Rouge, et les musulmans ne parvinrent à renverser ce rapport de force que progressivement. En 702, les Éthiopiens attaquèrent une dernière fois Ḥidjāz, tandis que leur flotte occupait pendant un certain temps Djidda, provoquant la panique à La Mecque. On ne sait pas très bien si ces attaques étaient le fait des forces régulières axumites ou des pirates éthiopiens. Quoi qu'il en soit, cette dernière attaque provoqua des représailles de la part des Arabes, qui occupèrent et détruisirent Adoulis[7] et s'établirent dans les îles Dahlak, face à Adoulis, dans le golfe de Masāwa. Ces îles commandaient le commerce maritime de l'Éthiopie: Adoulis était en effet, pour la navigation de l'époque, une escale sur la route des Indes, et ce commerce constituait l'une des principales ressources de l'État d'Axum, de même que la route des caravanes de la vallée du Nil, qui faisait également d'Adoulis le débouché des marchandises en provenance de Nubie. A partir de la deuxième moitié du VIII^e^ siècle, il n'est plus fait mention d'aucune expédition navale éthiopienne, ni, au reste, d'une quelconque activité maritime en général. Il semble que les Arabes aient anéanti la flotte éthiopienne, qui ne fera plus parler d'elle avant le XIV^e^ siècle.

Pendant tous ces siècles, les musulmans exercèrent un contrôle absolu sur le commerce de la mer Rouge, contribuant par là à isoler davantage l'Éthiopie.

L'occupation des îles Dahlak eut lieu au début de l'ère umayyade, et ces îles furent également utilisées comme lieu d'exil politique. Nous en trouvons des preuves dès le règne du calife Sulaymān (96/715-99/717), sous lequel le poète arabe al-Aḥwas fut déporté aux îles Dahlak pour avoir écrit certains vers satiriques[8].

5. Ibn Saʿd, 1905-1928, vol. 3, p. 165-170.
6. Al-Ṭabarī, 1879-1901, vol. I, p. 1 889.
7. R. Paribeni, 1908.
8. Voir K. Petráček, 1960. Il est intéressant de noter que, plus près de nous, le gouvernement fasciste italien a utilisé l'île Nokra pour exiler des prisonniers politiques.

Par la suite, sous les Abbasides, les îles Dahlak allaient offrir une base sûre aux pèlerins en route vers les lieux saints, à une époque où la mer Rouge était infestée de pirates.

Une principauté musulmane indépendante fut établie dans les îles Dahlak au début du IV^e/X^e siècle. Cet État allait jouer un rôle des plus importants dans l'histoire économique de l'Éthiopie, ainsi que dans la propagation de l'Islam dans cette région[9]. Il reprit à son compte les activités commerciales traditionnelles d'Adoulis et maintint des relations florissantes avec l'Éthiopie chrétienne[10].

L'un des documents judéo-arabes de l'époque fatimide, trouvés à la Geniza du Caire, atteste l'activité commerciale du sultanat de Dahlak. Ce document indique qu'un négociant originaire de Tripolitaine (et dénommé al-Lebdī, c'est-à-dire natif de Leptis Magna) s'est arrêté à Dahlak pour ses affaires alors qu'il voyageait d'Égypte en Inde, à une date antérieure à l'année 490/1097.

Sur la durée du sultanat des îles Dahlak, ainsi que sur le niveau de culture islamique de ses habitants, nous disposons d'une riche documentation consistant en plus de deux cents inscriptions arabes découvertes dans l'île principale, Dahlak Kabīr, et qui se trouve aujourd'hui dispersée entre différents musées (Modène, Trévise, Bar-le-Duc, Le Caire et Asmara).

La plus ancienne de ces inscriptions remonte à l'an 299/911 et la plus récente porte la date de 946/1539. Elles sont rédigées dans un arabe grammaticalement correct et contiennent de nombreuses citations du Coran, suivant les formules utilisées à l'époque dans les pays musulmans voisins[11]. Ces inscriptions nous permettent également de reconstituer en partie la généalogie et la liste des sultans de Dahlak, principalement à compter du V^e/XI^e siècle[12].

Outre ces documents qui témoignent de la présence permanente des Arabes, il ne faut pas négliger la tradition largement répandue le long de la côte africaine, du golfe de Masāwa jusqu'au golfe de Djibouti. Cette tradition attribue aux « Furs » (Persans) la construction d'ouvrages, en général de vastes citernes destinées à recueillir l'eau, dont on peut encore voir des vestiges à Dahlak Kabīr et à Adal. Elle prouve peut-être la présence de commerçants ou de comptoirs commerciaux persans sur la côte africaine, ou bien elle atteste le fait que les souverains des deux rives de la mer Rouge employaient des ingénieurs persans pour ces constructions, les Persans étant réputés dans le monde musulman pour leurs installations de stockage et de distribution des eaux. Trois inscriptions de Dahlak font état de personnages, morts dans ces îles, dont la *nisba* (désignation indiquant l'origine) et al-Ḳaysī, du nom de la *ḳabīla* arabe de Ḳays, qui, après Sīrāf, le fameux centre de commerce, exerça son hégémonie sur la navigation du golfe Persique au IV^e/X^e siècle[13].

9. Voir le chapitre 3 ci-dessus.
10. Al-Yaʿḳūbī, 1883, p. 219.
11. En ce qui concerne ces inscriptions, voir B. Malmusi, 1895; G. Oman, 1974*b* (où l'on trouvera une bibliographie complète mise à jour).
12. Voir R. Basset, 1893; G. Wiet, 1953; S. Tedeschi, 1969.
13. G. Puglisi, 1969; 1953.

Les États musulmans d'Éthiopie méridionale

La côte africaine de la mer Rouge conserva, dans le cadre du nouveau système économique islamique, le rôle qu'elle jouait traditionnellement dans le commerce maritime des Indes. Mais les marchands musulmans ne tardèrent pas, bien entendu, à quitter la côte pour pénétrer dans les régions avoisinantes d'Éthiopie à la recherche de marchandises pour leur négoce. C'est ainsi que nous avons des preuves qu'il existait dans le Nord un centre de commerce musulman situé sur le territoire même du royaume d'Axum, à Endertā, en bordure de la région du Tigré, près de la rivière Mareb. La présence de musulmans est attestée par un ensemble d'inscriptions arabes qui sont datées de l'an 391/1001 à l'an 549/1154, dates qui correspondent, on peut le constater, à la période de l'apogée du sultanat des îles Dahlak, avec lequel ce centre de commerce avait certainement des relations[14].

Mais si, au nord, l'État chrétien d'Axum empêchait l'Islam de prendre plus d'extension, il en allait différemment dans le sud de l'Éthiopie. Là aussi, venu de la mer, l'Islam suivit la route naturelle qui va du golfe de Djibouti aux régions les plus riches du sud et de l'ouest du plateau éthiopien, en passant par la dépression de la vallée de l'Ḥawāsh. La progression de l'Islam se fit donc une fois de plus par les routes commerciales; et aujourd'hui encore *naggadie*, qui en amharique veut dire « marchand », signifie « musulman » dans la langue des Galla d'Éthiopie méridionale[15].

Divers peuples d'Éthiopie méridionale, en remontant de la côte de la mer Rouge et du golfe d'Aden jusqu'au Nil Bleu, furent ainsi convertis à l'islam. C'est de cette façon que se constituèrent divers sultanats musulmans, des gouvernements locaux se tranformant sans doute en États islamiques. Dans ces sultanats dominait une aristocratie héréditaire qui était, ou prétendait être, d'origine arabe, tandis que la masse du peuple était éthiopienne et appartenait probablement à la famille kushite des Sidama. Au cours de la période de leur histoire qui est attestée par des documents, ces sultanats, bien que souvent en guerre les uns contre les autres, étaient dominés par l'un d'entre eux qui imposait aux autres son autorité; d'autre part, ils entretenaient des relations, généralement assez peu amicales, avec l'État éthiopien chrétien qui, ainsi que nous le verrons, devait encore se rapprocher d'eux au cours de son mouvement d'expansion.

Le premier de ces sultanats fut celui de Dāmūt, qui, ainsi que le relate le grand historien arabe Ibn Khaldūn, soumit à sa domination tout le territoire qui s'étendait jusqu'à Ifāt (c'est-à-dire la région comprise entre le Shoa actuel et la plaine côtière de Dancalia). Il est difficile de localiser ce sultanat avec précision car « Dāmūt » est aujourd'hui le nom d'une région qui s'étend au nord du Nil Bleu et au sud du Godjam; on connaît cependant en Afrique orientale d'autres cas où des populations contraintes de se déplacer ont emporté le nom de leur ancien pays dans leur nouveau territoire et l'ont

14. C. Pansera, 1945; M. Schneider, 1967, 1969.
15. Voir chapitre 3 ci-dessus.

donné à leur nouvel asile. Quoi qu'il en soit, le Dāmūt a dû être un territoire du sud-ouest de l'Éthiopie, situé dans le secteur le plus proche du Nil Bleu.

Ibn Khaldūn raconte comme le Dāmūt fut attaqué et conquis par le négus d'Éthiopie chrétienne et comment une race appelée les Walasma^c y vivait et émigra ensuite vers l'est pour s'installer à Ifāt où elle créa un autre sultanat[16].

Nous disposons d'un plus grand nombre de documents sur le sultanat de Shoa qui devait à son tour imposer sa domination sur l'Éthiopie méridionale musulmane. Le sultanat englobait au moins la zone orientale du Shoa actuel. Il était gouverné par une dynastie de sultans qui se déclaraient des Makhzūmī parce que, disaient-ils, ils descendaient de la célèbre *ḳabīla* des Banū Makhzūm de La Mecque, à laquelle appartenait Khālid ibn al-Walīd, le premier conquérant musulman de la Syrie. Les noms des sultans conservés dans le document précité attestent l'usage d'une langue éthiopienne du groupe sémitique, encore qu'elle diffère de celles qui sont parvenues jusqu'à nous. Mais il faut aussi tenir compte de l'hypothèse selon laquelle le *Répertoire chronologique* ne conserverait que les « noms de règne » officiels, cependant que les sultans pourraient avoir eu un nom personnel musulman, comme cela était récemment le cas chez les populations musulmanes d'Éthiopie occidentale (le sultan de Genina, connu en 1928 sous le nom oromo [galla] d'Abba Djifar, signifiant « seigneur du coursier pommelé », portait le nom musulman de Muḥammad ibn Dā'ūd).

D'après le document mentionné plus haut, la dynastie des Makhzūmī régna sur le Shoa au moins à partir de l'an 283/896-897 ; ses souverains se succédèrent pendant quatre siècles jusqu'en 684/1285, date à laquelle le dernier sultan et sa famille furent déposés et assassinés par le sultan d'Ifāt[17].

Parmi les noms des sultans makhzūmī qui sont venus jusqu'à nous, il faut en noter certains qui semblent caractéristiques : Girāmgaz^ci (« seigneurs terrifiants »), qui régna de 660/1262 à 662/1263, date à laquelle il abdiqua en faveur de son frère Dil-gāmis. Ce nom de Dil-gāmis, qui était celui de son successeur, peut s'interpréter comme « buffle victorieux » ou « buffle dans la victoire », d'après un type de nom royal qui est également attesté en Éthiopie chrétienne[18]. Le nom du sultan Ḥarb-ar^cad signifie « terreur des lances », ce qui est également un type de nom royal courant en Éthiopie chrétienne : il suffit de mentionner le négus Sayfa Ar^cad dont le nom signifie « terreur des épées ». Harbar^cad régnait sur le Shoa musulman en 502/1108.

Il faut également souligner le fait que, d'après le document déjà cité, il semble que dans le sultanat de Shoa les femmes aient eu une certaine importance dans l'exercice du pouvoir politique, ce qui est plus conforme à la tradition éthiopienne qu'à la situation existant officiellement dans les autres pays musulmans. C'est ainsi que le *Répertoire chronologique* du Shoa commence par indiquer les dates d'une reine, puis celle du mariage de deux sultans. Le second de ces mariages, celui du sultan Dil-mārrah, avec

16. Ibn Khaldūn, 1925-1926, vol. 2, p. 108.
17. Voir E. Cerulli, 1941.
18. Dil-gāmis régna de 662/1263 à 668/1269.

la fille du sultan d'Ifāt, en 669/1271, représente une tentative d'alliance par mariage, à l'époque où l'Ifāt avait une attitude de plus en plus menaçante à l'égard du Shoa.

L'histoire du Shoa telle qu'elle apparaît d'après le *Répertoire chronologique* fut une succession de luttes intestines entre les divers chefs, et sur le plan extérieur, une série d'incursions et de guerres dirigées contre les États musulmans voisins, surtout contre Ifāt. Mais ce document indique également qu'en 677/1278, le sultan Dil-mārrah, vaincu et déposé par ses ennemis intérieurs, se réfugia auprès du négus d'Éthiopie chrétienne. C'est là un témoignage historique important, qui prouve que la consolidation de l'Éthiopie chrétienne sous la domination des premiers Salomoniens commençait à exercer une influence sur le sultanat de Shoa affaibli par des luttes fratricides. Il faut noter en outre à cet égard que le *Répertoire chronologique* cite également parmi les dates des sultans de Shoa la date de la mort du négus Yekuno Amlāk, premier souverain salomonien de l'Éthiopie chrétienne. De même, et pour des raisons opposées, ce document signale que le califat abbaside tombe aux mains des Mongols en 656/1258.

Le sultanat de Shoa perdit en fin de compte son indépendance à la suite de l'action du sultanat voisin d'Ifāt. A la fin de la lutte civile qui agita le Shoa musulman de 675/1276 à 678/1280, le sultanat d'Ifāt intervint directement dans l'État affaibli du Shoa et, le 26 avril 1280 (19 dhū l-ḥidjdjah 678 de l'hégire), occupa le centre du Shoa et mit fin à ce sultanat.

La route commerciale qui traversait la vallée du Nil étant définitivement fermée à l'Éthiopie chrétienne, et la route maritime des Indes se trouvant réduite au minimum par la progression et la consolidation de l'Islam, ce qui avait été le royaume chrétien d'Axum fut contraint de chercher à s'étendre vers le sud, c'est-à-dire en direction du centre du plateau éthiopien. En conséquence, la capitale fut d'abord déplacée d'Axum vers la région centrale de Lasta, puis, après que la dynastie salomonienne se fut établie sur le trône, la capitale fut de nouveau déplacée vers la frontière du Shoa, qui était alors musulman; et le monastère de Saint-Étienne sur les bords du lac Hayq fut reconnu comme centre religieux chrétien, avant d'être à son tour transféré à Absbo (Babra Barkān), en plein territoire conquis de Shoa. Ces événements entraînèrent naturellement une forte pression de l'Éthiopie chrétienne sur les États musulmans d'Éthiopie méridionale, qui se trouvaient ainsi directement menacés; et, comme nous le verrons, tandis que les différents sultans préparaient leur défense, on vit surgir également des mouvements de réactions indépendants, dirigés par des chefs religieux musulmans. Le premier dont nous ayons connaissance fut celui mené par le cheikh Muḥammad Abū ʿAbdallāh en l'an 698/1298–1299, pendant le règne du négus Wedem Raʿad en Éthiopie chrétienne. Cela est relaté par le chroniqueur égyptien al-Mufaḍḍal, avec l'adjonction de détails relevant de la légende populaire. Par une habile manœuvre politique, le négus réussit à détourner du cheikh Muḥammad certains de ses partisans et, finalement, proposa à l'agitateur musulman et à ceux qui lui étaient restés fidèles de venir s'installer sur le territoire contrôlé par l'Éthiopie chrétienne; c'est ainsi que le mouvement de Muḥammad Abū

ʿAbdallāh échoua[19]. Pendant ce temps, en Éthiopie méridionale islamique, l'hégémonie passait du Shoa musulman à Ifāt, comme nous l'avons vu.

Le sultanat d'Ifāt

Le sultanat d'Ifāt, qui succéda donc à celui de Shoa dans l'exercice de l'hégémonie sur l'Éthiopie méridionale islamique, était gouverné par une dynastie qui portait le nom (d'origine locale) de Walasmaʿ Ainsi que l'atteste Ibn Khaldūn, les Walasmaʿ arrivèrent d'abord à Ifāt en tant que réfugiés de l'ancien État musulman de Dāmūt. Cependant, la dynastie des Walasmaʿ revendiquait également une lointaine ascendance arabe et, selon la tradition orale conservée jusqu'à notre époque, se considérait comme issue de ʿAḳīl ibn Abī Ṭālib, frère du calife ʿAlī et de Djaʿfar ibn Abī Ṭalib qui, ainsi que nous l'avons vu, avait été parmi les premiers musulmans réfugiés en Éthiopie. Au contraire, selon *l'Histoire des Walasmaʿ*, ouvrage de caractère apologique, le fondateur de la dynastie, ʿUmar ibn Dunyā-ḥawz[20] descendait d'al-Ḥasan, l'un des deux fils du calife ʿAlī.

La première partie de *l'Histoire des Walasmaʿ* semble toutefois avoir un caractère légendaire ; on peut citer le fait que ʿUmar Walasmaʿ aurait régné quatre-vingts années et vécu jusqu'à l'âge de cent vingt ans, et la tradition concernant le saint sultan Djamāl al-dīn ibn Baziyū, qui commandait aux génies, dont l'un lui apporta en une heure une lettre du Nil et un autre de l'eau de la rivière Ḥawāsh (ces légendes pourraient dériver de l'assimilation des idées du « paganisme » éthiopien sur les divinités inférieures qui vivaient dans les eaux courantes).

La première date mentionnée dans *l'Histoire des Walasmaʿ* est l'an 778/1376-1377 ; mais les rapprochements avec les chroniques éthiopiennes et avec les historiens arabes permettent de remonter plus loin. Par exemple, le sultan Ṣabr al-dīn fut longtemps en guerre contre le négus ʿAmda Ṣeyon (qui régna de 1314 à 1344). Par conséquent, puisque d'après la tradition populaire, quatre-vingt-seize années au total se sont écoulées entre les règnes du sultan Ṣabr al-dīn et celui de ʿUmar Walasmaʿ si nous prenons cette date comme hypothèse approximative, nous pouvons fixer la date de la fondation de la dynastie Walasmaʿ d'Ifāt à la fin du XII^e siècle, avec toutes les réserves qui s'imposent du fait de l'imperfection des documents cités.

Ṣabr al-dīn combat ensuite l'Éthiopie chrétienne ; il est représenté, toujours dans les *Chroniques éthiopiennes*, comme le plus important des souverains

19. Voir al-Mufaḍḍal, 1919-1920.

20. On pourrait concevoir que ce nom ait pour origine un mot sémito-éthiopien qui correspondrait à l'éthiopien (guèze *hawz*, et interpréter le nom Dunyā-ḥawz comme « douceur du monde » (presque « délices du genre humain » !) ; il y aurait donc dans les noms des princes Walasmaʿ la survivance d'une vieille tradition éthiopienne. Il ne m'a pas été possible jusqu'à présent de reconstituer le mot *Walasmaʿ* à partir de mots éthiopiens. Il est peut-être composé du sémite ancien *Wa* qui veut dire « de », « se rapportant à » et de *al-'Asmāʿ*, qui signifie « les ouïes ».

musulmans du Sud, et désigné d'ailleurs sous le nom de « roi des infidèles » (*negusa ʿelwan*) ce qui ne fait que confirmer l'hégémonie que détenait Ifāt dans la première moitié du XIVe siècle, après la chute du sultanat de Shoa[21]. Mais la chronique éthiopienne sur la guerre du sultan Ṣabr al-dīn donne deux autres indications historiques d'une grande utilité. Tout d'abord, l'utilisation du *ḳāt* par les musulmans d'Éthiopie y est attestée pour la première fois. Le *ḳāt* (c'est le mot arabe ; en amharique c'est *chāt*) est un arbuste (*Catha edulis*) dont les feuilles ont des propriétés légèrement stimulantes. L'usage du *ḳāt* (« qui tient la famille éveillée la nuit », dit une chanson populaire d'Éthiopie) est caractéristique des musulmans. Il était déjà si répandu à l'époque que Ṣabr al-dīn, se vantant de ses succès guerriers, déclare qu'il va s'emparer de la capitale de l'Éthiopie chrétienne et « y planter du *ḳāt* parce que les musulmans aiment beaucoup cette plante ».

Le deuxième passage de la *Chronique* qui représente de l'importance pour l'histoire de l'Éthiopie est celui où le chroniqueur relate comment, après la victoire du négus sur les musulmans, lorsque le souverain chrétien veut profiter de ses succès pour avancer en pays musulman et y établir ses forces armées, il se heurte à l'opposition de ses soldats. Comme ils avaient remporté la victoire et gagné leur butin, ces derniers voulaient rentrer chez eux et jouir des fruits de leur victoire, et ils ne comprenaient pas pourquoi ils leur fallait occuper en permanence le territoire ennemi. Ce trait psychologique est intéressant car nous le retrouvons deux siècles plus tard (au XVIe siècle), cette fois chez les soldats musulmans de l'imam Aḥmed ibn Ibrāhīm, qui manifestèrent la même répugnance à occuper en permanence le territoire des peuples qu'ils avaient battus. C'est ainsi que d'après le chroniqueur éthiopien, les soldats disent au souverain chrétien : « O Négus, vous avez combattu et vous nous avez sauvé des infidèles ; et maintenant laissez-nous retourner dans nos villages. » Et le négus répond : « Ce sont les animaux qui retournent à leurs pâturages. » C'est de la même manière que deux siècles plus tard, le chroniqueur arabe évoque les soldats musulmans qui après la victoire disent à leur chef Aḥmed ibn Ibrāhīm : « O imam des musulmans, tu vois ce qui est arrivé. Beaucoup d'entre nous ont été tués, beaucoup sont couverts de blessures. Il ne nous reste presque plus de vivres. Conduis notre armée au pays. Là on nous réorganisera et nous réorganiserons nos rangs. » Mais dans les deux cas les soldats finissent par accepter d'obéir aux ordres de leur chef, bien qu'ils aient d'abord manifesté leur mécontentement[22].

L'avance vers le sud de la nouvelle dynastie salomonienne de l'Éthiopie chrétienne et l'expansion au Shoa de l'Ifāt musulman devaient aboutir à un conflit entre les deux États. Le premier heurt qui nous soit rapporté figure dans la chronique du négus ʿAmda Ṣeyon Ier lorsque le souverain éthiopien[23] déclare que, au début de son règne, il a battu le sultan d'Ifāt,

21. Voir J. Perruchon, 1889.
22. W. E. Conzelman, 1895.
23. G. W. B. Huntingford, 1965.

Ḥakḳ al-dīn, et mis à mort le prince musulman Darāder, frère de Ḥakḳ al-dīn. Il faut souligner ici que *l'Histoire des Walasma*ᶜ, d'origine arabe, ne fait nulle part mention d'Ḥakḳ al-dīn ni de cette guerre ; mais comme le chroniqueur musulman attribue le début des conflits avec les chrétiens au sultan Ḥakḳ al-dīn I qui régna de 1376 à 1386 (soit plusieurs dizaines d'années après Ḥakḳ al-dīn I^er), il peut s'agir d'une erreur de la part du chroniqueur ou de ses sources.

La première guerre entre l'Éthiopie et Ifāt dont nous ayons de nombreux témoignages est celle qui eut lieu en 1332 pendant le règne du négus ᶜAmda Seyon I^er (1314-1344) et du sultan Ṣabr al-dīn I^er[24]. Ṣabr al-dīn attaque les troupes du négus qui sont entrées au Shoa, mais il est vaincu après une lutte acharnée et il est contraint de se soumettre. Le négus nomme le sultan d'Ifāt le prince Djamāl al-dīn, frère de Ṣabr al-dīn mais, à cause de l'origine illégitime de son pouvoir, il ne parvient à asseoir son autorité et, peu après, il est renversé par un vaste mouvement de réaction musulman fomenté par un agitateur religieux, le *ḳāḍī* Ṣāleḥ. Ce dernier parvient à organiser une ligue des princes musulmans, parmi lesquels c'est surtout le sultan d'Adal (à l'est d'Ifāt) qui se fait remarquer. Le négus parvient cependant à gagner une fois de plus, et cette fois-ci sa victoire marque le commencement d'une ère nouvelle pour les petits États musulmans du Sud ; en effet, l'hégémonie passe d'Ifāt au sultan d'Adal, même si le pouvoir reste aux mains du prince de la dynastie Walasmaᶜ. Nous pouvons donc dire qu'au cours de ces deux siècles (XIII^e et XIV^e siècles), le centre politique de l'Islam éthiopien s'est déplacé à trois reprises, toujours dans le sens ouest-est, vers le bord du plateau ; du Dāmūt au Shoa, du Shoa à Ifāt, et d'Ifāt à Adal.

La victoire remportée par le négus ᶜAmda Ṣeyon sur les musulmans incita ses successeurs à entreprendre une série d'opérations militaires dans le Sud. C'est ainsi que le négus Dāwit I^er (1382-1411) vainquit et tua au combat le sultan Ḥakḳ al-dīn I en l'an 778/1376-1377, et son successeur, le négus Yesḥaq, vainquit le sultan Saᶜad al-dīn, successeur de Ḥakḳ al-dīn I, et continua vers la mer jusqu'à Zāylaᶜ. Des victoires du négus Yesḥaq, il subsiste le texte d'un long chant de victoire de ses soldats, précieux parce qu'il nous conserve les noms des divers pays musulmans que ce négus avait conquis et dévastés pendant la guerre qu'il mena contre Saᶜad al-dīn. Ce document poétique complète et précise la liste des pays musulmans qui, environ un siècle auparavant, avaient adhéré à la ligue islamique qui s'était constituée sous l'influence des exhortations du *ḳāḍī* Ṣāleḥ contre le négus ᶜAmda Ṣeyon, ainsi que nous l'avons vu. Du côté musulman, le sultan Saᶜad al-dīn, qui tomba en 817/1415 en combattant les chrétiens, devint le héros de la résistance musulmane contre les invasions des négus et, dès lors, le sud musulman resté indépendant prit le nom de « terre de Saᶜad al-dīn » (*barr Saᶜad al-dīn*). Mais après quelques dizaines d'années, le sultanat d'Adal, désormais à la tête de l'Islam éthiopien, se releva et mena une vigoureuse et complexe tentative d'invasion du Shoa, qui était alors non seulement un

24. Voir J. Perruchon, 1889.

territoire chrétien mais également le siège des négus. L'armée musulmane était conduite par le sultan Shihāb al-dīn Aḥmed Badlāy (qui est appelé Arwē Badlāy dans les *Chroniques éthiopiennes*, ce qui signifie « le fauve Badlāy »). Après avoir tout d'abord remporté quelques victoires, Badlāy fut battu par le négus Zareʿa Yāʿqob au cours d'une grande bataille à Egubbā, le 29 décembre 1445, et le sultan tomba au cours des combats. Le négus poursuivit l'armée musulmane jusqu'à la rivière Hawāsh et s'empara d'un butin qui parut absolument merveilleux aux Éthiopiens chrétiens; en effet, les relations commerciales qui existaient entre le sultanat d'Adal et les souverains de la péninsule arabe permettaient aux musulmans de se procurer des articles de luxe que les Éthiopiens chrétiens, dont les relations avec le monde extérieur étaient toujours bloquées, ne pouvaient pas encore se procurer. C'est ainsi qu'un document chrétien relate: « Et les robes [du sultan] et celles de ses chefs étaient ornées d'argent et brillaient de toutes parts. Et la dague qu'il [le sultan] portait à son côté était richement ornée d'or et de pierres précieuses; et son amulette était ornée de gouttes d'or; et les inscriptions de l'amulette étaient de peinture d'or. Et son ombrelle venait du pays de Syrie et c'était un si beau travail que ceux qui la regardaient s'émerveillaient, et des serpents ailés y étaient peints. »

Après la bataille d'Egubbā, les sultans d'Adal, où s'étaient maintenus les Walasmaʿ, dynastie des anciens sultans d'Ifāt, établirent leur capitale à Dakar, aux confins de la plaine orientale. Mais quelques années plus tard, le négus Eskender prit l'offensive, entra à Adal et conquit et détruisit la capitale Dakar. En l'an 1475, toutefois, sur le chemin du retour vers son territoire de Shoa, l'armée chrétienne fut surprise par celle du sultan d'Adal, Shams al-dīn ibn Muḥammad, et le négus Eskender fut battu et mourut au combat. Les musulmans ne donnèrent cependant pas suite à cette victoire parce qu'Adal était paralysé et appauvri par les luttes que se livraient les divers émirs pour la domination du pays.

La capitale fut ensuite de nouveau déplacée vers l'est et transférée à Aoussa, dans la plaine, jusqu'à ce qu'en fin de compte le sultan Abū Bakr ibn Muḥammad ibn Aẓhar al-dīn transfère la capitale d'Adal à Harar en 926/1520. Il fonda ainsi la dynastie des émirs de Harar qui, pendant trois siècles, fut au pouvoir dans l'État musulman dès lors dénommé émirat de Harar. En effet, Muḥammad ibn Abū Bakr Aẓhar al-dīn, qui avait déplacé la capitale vers le sud pour des raisons de sécurité, ne détenait pas officiellement le pouvoir suprême, puisqu'il maintenait sur le trône les princes de la dynastie Walasmaʿ auxquels il réservait le titre de sultan. De cette façon, il évitait d'être accusé d'illégitimité et s'assurait l'exercice effectif du pouvoir théorique de l'ancienne dynastie. Ses successeurs firent de même jusqu'à l'extinction, dans des circonstances obscures, de la dynastie Walasmaʿ.

Le nouveau sultanat de Harar ne tarda pas à être également déchiré par la guerre civile, qui dura jusqu'à ce que surgisse une forte personnalité, à savoir le futur imam Aḥmed ibn Ibrāhīm, qui parvint à imposer son ascendant et concentra tous les pouvoirs entre ses mains.

CHAPITRE 21

La côte d'Afrique orientale et les Comores

Fidel T. Masao et Henry W. Mutoro

L'objet du présent chapitre est de tenter de reconsidérer l'histoire de la côte orientale de l'Afrique et des Comores, appelées ci-après, pour simplifier les choses, la côte orientale de l'Afrique et ses abords, entre le VII^e^ et le XI^e^ siècle de l'ère chrétienne.

Cette démarche vise à corriger le tableau erroné brossé par les historiens et/ou les archéologues de l'école de pensée coloniale qui, se fondant sur des sources externes et s'appuyant sur des données incomplètes ou de simples rumeurs, ont présenté une synthèse qui n'est, dans la plupart des cas, que l'histoire des commerçants et des colonisateurs étrangers, considérés comme étant à l'origine de la civilisation de la côte. Certes, ceux-ci ont joué un rôle aux premiers temps de l'histoire de la côte orientale de l'Afrique, mais qu'ils aient contribué à l'évolution qui s'est alors produite ne signifie nullement qu'ils en ont été le moteur. Les découvertes récentes qui ne cessent d'être mises au jour grâce à des recherches systématiques fondées sur des méthodes scientifiques et techniques nouvelles dans les domaines de l'archéologie, de l'histoire, de l'ethnographie, etc.[1], outre qu'elles enrichissent la base de données dont nous disposons, établissent peu à peu avec certitude que l'histoire de la côte orientale de l'Afrique et ses abords est l'histoire des populations autochtones d'Afrique et de leur interaction avec l'environnement.

1. Les auteurs du présent chapitre ont notamment à l'esprit les travaux suivants: J. de V. Allen, 1982; M. Horton, 1981; H. W. Mutoro, 1979, 1982*b*.

Données géographiques

La côte orientale de l'Afrique et ses abords désigne, dans le présent contexte, la bande de terre s'étendant approximativement entre les 38° et 50° de longitude est et entre le 11° de latitude nord et le 25° de latitude sud, délimitée au nord par les côtes et la Somalie et au sud par le Mozambique. Toute la région connaît un climat de moussons qui, d'une façon ou d'une autre, a influé sur le développement historique des communautés côtières. La plus grande partie de cette zone, à l'exception du nord du Kenya et de la Somalie, bénéficie d'une bonne pluviosité et de sols fertiles favorables aux activités agricoles. Par souci de simplification, il convient de distinguer trois grandes zones écologiques et géographiques: les îles (Lamu, Paté, Manda, Aldabra, les Comores, etc., la péninsule et l'hinterland. Ces zones se caractérisent par des vestiges d'établissements humains qui proviennent très probablement, en raison de leur originalité culturelle, d'une population africaine autochtone. La trace matérielle de ces vestiges, aujourd'hui abandonnés, offre encore un aspect général ruiniforme à la surface du sol, repérable sur des photographies aériennes et des cartes topographiques. Pour ceux de ces établissements qui n'étaient pas permanents, l'existence en a été révélée par la présence de cavités décelables à partir des archives archéologiques, ou encore par de hauts monticules entourés d'un tapis végétal, soit haut et dense, soit bas et clairsemé.

Bien que les zones écologiques dans lesquelles ces peuplements étaient situés se distinguent à l'heure actuelle par la pauvreté de leur couverture végétale et la faible densité de leur faune, les restes de pollen fossilisé et d'ossements qui y ont été trouvés suffisent amplement à prouver qu'il n'en a pas été ainsi pendant les années de formation au cours desquelles ces zones se sont peuplées. Les systèmes estuariens sur lesquels sont implantés des établissements insulaires tels que Lamu, Manda, Paté, Shanga, etc., qui étaient entourés de denses forêts de palétuviers offrant aux autochtones à la fois sécurité, abri et gains (revenus de la vente de pieux de palétuviers), sont aujourd'hui dans un état de délabrement presque complet. De même, ce qui demeure de la péninsule le long de la zone côtière, sur laquelle étaient situés des établissements tels que Gedi, Mwana, Ntwapa, etc., est une courte formation d'arbrisseaux épineux faisant place, par endroits, à une prairie boisée humide, restes sans nul doute d'anciennes forêts ou bois denses, comparables à ce que sont aujourd'hui les forêts kaya de l'arrière-pays. L'écosystème de l'hinterland, caractérisé par les peuplements kaya, est sans doute le seul exemple actuel de ce qu'il fut au cours de la période où la région considérée a commencé à se peupler. A la lisière de la forêt kaya s'étend une savane maigre qui dégénère dans le Tary en une végétation désertique, laquelle apporte aujourd'hui leur subsistance aux Waata qui vivent de la cueillette et de la chasse, et aux pasteurs kwavi.

C'est dans ces zones écologiques que sont apparus les peuplements de la zone côtière orientale et la civilisation correspondante, et à partir de là qu'ils ont ensuite tissé des liens étroits entre toute cette région et les

vastes territoires situés au-delà. Ces établissements — Midzi ou Miji (villes, cités) — couvraient jusqu'à 50 hectares à l'apogée de leur puissance et de leur gloire[2]. Cependant au fil du temps, ils connurent un lent déclin puis furent abandonnés à la nature par leurs occupants. Ruines et monuments appartenant à ces peuplements sont encore visibles un peu partout dans la région étudiée et un examen attentif de leur répartition et de leur emplacement géographique, joint à l'étude des récentes découvertes archéologiques, montre indéniablement qu'une interaction sociale constante s'était établie entre ces populations et les peuples voisins. Il est donc nécessaire, afin de reconstituer l'histoire de ces sociétés, de se replacer dans une perspective régionale, multidisciplinaire et synthétique.

Les problèmes

La plupart des ouvrages traitant de l'histoire précoloniale de la côte est de l'Afrique ne nous paraissent pas avoir satisfait à cette exigence. Deux raisons principales à cet échec: la méthodologie traditionnelle sur laquelle s'est appuyée la recherche et l'approche colonialiste de ceux qui ont entrepris cette recherche. Cette méthodologie est traditionnelle dans ce sens qu'elle ne spécifie expressément ni les problèmes que l'archéologue est censé résoudre ni comment il compte les résoudre. Les recherches devaient, semble-t-il, porter sur le plus de régions possible pour la seule raison que les régions en question n'avaient encore jamais été étudiées. Il n'est donc pas surprenant que, dans cette hâte, les recherches relatives à certains peuplements aient été superficielles, sinon inexistantes.

Dans nombre de cas, on s'est contenté de creuser une ou deux excavations sur une zone de peuplement très étendue, comme en témoignent les rapports et travaux relatifs à ces sites. Les données ainsi recueillies ont ensuite été utilisées pour décrire les types de comportement de la colonie tout entière. Une telle approche est incorrecte parce qu'elle revient à systématiser le comportement humain et que les données obtenues lors de fouilles limitées ne sauraient être considérées comme représentatives de tous les types de comportement observables dans une colonie de peuplement. L'attitude colonialiste à l'égard de l'historiographie ressort tant de la perception que de l'interprétation des données mises au jour. En premier lieu, la culture côtière a été perçue comme un ensemble de traits distinctifs dans les domaines des idées, croyances, structures mentales et valeurs des peuples, dont elle était l'émanation. Cette conception a donné lieu à une interprétation, notamment en ce qui concerne le caractère mouvant et évolutif de la culture, selon laquelle il y aurait eu diffusion de la culture à partir de centres culturels supérieurs situés au Moyen-Orient et au-delà et non apparition d'une culture du fait de l'adaptation d'un peuple à un environnement en mutation. Cette conception traditionnelle de l'histoire des peuplements de la côte orientale

2. Kaya Mudzi Mwiru s'étendait sur 32 hectares, Kaya Singwaya sur 20 hectares et Kaya Bomu sur 24 hectares.

de l'Afrique et de ses abords est illustrée par de nombreux auteurs, comme nous le verrons ci-après.

Selon F. B. Pearce, les colonies de peuplement ont été fondées dans cette région par des Persans et des Arabes, ce dont témoigne ce qu'il appelle le style d'architecture Shīrāz et arabe[3].

W. H. Ingrams est allé plus loin en suggérant que si les créateurs de ces colonies étaient des Persans, ils appartenaient à la branche chiite de la foi islamique[4]. Plus hardi encore, L. W. Hollingsworth prétend que ces immigrants de Shīrāz, donc de Perse, ont été à l'origine de la construction d'édifices en pierre de même que de l'utilisation de la chaux et du ciment, des arts de la sculpture sur bois et du tissage du coton[5]. James Kirkman se prononce également dans ce sens puisque, après avoir visité plusieurs de ces sites, il déclare : « Les monuments historiques d'Afrique orientale appartiennent non pas aux Africains mais aux peuples issus d'un métissage d'Arabes et de Persans arabisés avec des Africains, mais dont la culture est restée totalement distincte de celle des Africains qui les entouraient[6]. » Les conceptions de Pearce et de Kirkman diffèrent sur un point, le premier estimant, contrairement au second, que l'architecture Shīrāz ou persane a précédé l'architecture arabe. Neville Chittick ne fait pas exception[7]. Pour lui, non seulement la majorité de ces immigrants étaient venus de Shīrāz (Sīrāf) pour fonder des colonies dans la région considérée et étaient pour la plupart de sexe masculin, mais il avance même que le système économique sur lequel reposaient ces peuplements était importé de l'étranger : « Les origines de ces civilisations se trouvaient certes sur les terres dont elles dépendaient économiquement, mais ces cités côtières étaient toujours tournées vers le large, vers cette immense zone maritime constituée par l'océan Indien et ses rivages[8]. »

Pour étayer leur thèse de l'origine étrangère des établissements de la région, ces auteurs se sont aussi appuyés sur l'épigraphie, certains documents et des noms de lieux, mais leur argumentation n'en a pas pour autant paru assez solide et convaincante. Par exemple, si deux vestiges épigraphiques du VII^e/XIII^e siècle, portant des inscriptions en persan, ont bien été découverts à Mogadiscio, ils n'apportent pas assez d'éléments pour être vraiment concluants. D'ailleurs, les peuplements établis alors dans cette région étaient déjà florissants à l'époque.

D'aucuns ont également cité des noms ressemblant à des noms arabes ou persans, par exemple al-Ḳaḥṭānī, al-Ḥaḍramī, etc., et en ont déduit que les peuplements côtiers d'Afrique orientale étaient d'origine arabo-persane. Certains en ont signalé la présence à Mogadiscio et à Tongoni, au nord de la Tanzanie[9]. Il convient de noter ici que les treize noms ou inscriptions provenant de Mogadiscio ont été soumis à un examen minutieux dont il ressort

3. F. B. Pearce, 1920, p. 399.
4. W. H. Ingrams, 1931, p. 133, 153.
5. L. W. Hollingsworth, 1974, p. 39-40.
6. J. S. Kirkman, 1954, p. 22.
7. H. N. Chittick, dans tous ses ouvrages.
8. H. N. Chittick, 1974, vol. I, p. 245.
9. Voir E. Cerulli, 1957-1964, vol. I, p. 2-10 ; B. G. Martin, 1974, p. 368.

que seuls deux d'entre eux mentionnent une population dont on puisse affirmer qu'elle est incontestablement d'origine persane[10]. A supposer que l'on puisse examiner le carreau unique de Tongoni dont parle Burton, il est peu probable qu'il soit d'origine persane. Même s'il en était ainsi, il ne suffit pas à prouver que Tongoni était un peuplement persan. Enfin, des documents ont aussi été invoqués à l'appui de la théorie qui attribue une origine persane aux colonies de la côte orientale et de ses abords. De la longue liste dressée par B. G. Martin, par exemple, aucun élément ne paraît convaincant ni ne prouve l'existence de ces colonies avant 1750[11].

Dans le souci de déterminer à quelle époque ces étrangers fondèrent ces villes côtières, certains auteurs se sont livrés à l'étude des poteries importées, estimant que c'était le meilleur système de datation. Ils nous ont ainsi appris que Manda a été créé aux IIIe/IXe siècles, Takwa aux Xe-XIe/XVIe-XVIIe siècles, Kilwa aux IVe-Ve/Xe-XIe siècles[12]. Ils n'ont tenu aucun compte des dates scientifiquement obtenues à partir du carbone 14, qui présentent pourtant plus de garanties d'objectivité, parce qu'elles remontent à une époque trop ancienne. De surcroît, ils ont laissé à l'écart les céramiques locales qui peuvent être datées par référence aux céramiques connues des régions voisines ou à l'aide du procédé utilisant la thermoluminescence des corps, laissant ainsi entendre qu'elles ne provenaient pas de ces peuplements et que même s'il en était ainsi, les dates étaient en contradiction avec leurs conclusions préétablies, à savoir notamment qu'il n'y avait aucune colonie dans cette région avant la venue des étrangers de Shīrāz, etc. Dans cette dernière hypothèse, on aurait dû par exemple découvrir, dans un certain nombre de sites, des ensembles d'objets étrangers et différents, dans l'ensemble, de ceux qui, d'après les données stratigraphiques notamment, sont caractéristiques de l'endroit. Aucune confirmation de ce genre n'a pu encore être fournie. C'est ainsi que les fouilles de Takwa ont permis d'exhumer plus de cinq millions de débris de céramiques de fabrication locale, mais seulement cinq cents fragments de céramiques importées[13]. Les fouilles de Manda, Kaya Singwaya, Kaya Mudzi Mwiru, Gedi, Kilwa, et celles de Shanga, Mudzi Mwiru et Fungo, entre autres, ont aussi révélé la présence de matériaux de céramique d'origine locale en quantité de beaucoup supérieure aux matériaux importés[14]. Dans ces conditions, on voit mal comment une colonie pourrait avoir été établie par des étrangers alors que, d'une part, aucune preuve ne peut être produite, et que, d'autre part, la grande masse des vestiges matériels de cette culture sont ceux d'une population autochtone.

Le deuxième écueil méthodologique sur lequel il convient de s'arrêter est la manière dont ces sites ont été datés pour qu'ils coïncident avec la venue des Arabes et des Persans. A cette fin, toutes les villes côtières ont été datées par référence aux poteries importées, souvent à partir d'un seul

10. J. de V. Allen, 1982, p. 10. Des inscriptions ultérieures indiquent une origine arabe.
11. B. G. Martin, 1974, p. 368 et suiv.
12. J. S. Kirkman, 1954, p. 174-182 ; H. N. Chittick, 1974, vol. I, p. 235-237.
13. H. W. Mutoro, 1979, p. 68-110.
14. J. S. Kirkman, 1954 ; H. N. Chittick, 1967 ; M. Horton, 1981 ; H. W. Mutoro, 1982*a*, 1982*b*.

et unique tesson découvert sur une fouille isolée. La poursuite des fouilles archéologiques sur ces lieux a permis de déterrer d'autres débris appartenant à des périodes encore antérieures.

C'est ainsi que, d'après des poteries importées, le site de Takwa a été daté des X^e/XVI^e ou XI^e/XVII^e siècles. Or, on a également découvert sur ce site des céladons chinois et des monochromes islamiques du V^e/XI^e au VII^e/XIII^e siècle[15]. Un certain nombre de questions se posent alors. Selon quel critère la datation a-t-elle été déterminée ? Pourquoi les fragments remontant aux V^e/XI^e-VII^e/XIII^e siècles n'ont-ils pas été pris en considération ? Fallait-il vraiment négliger les dates obtenues à l'aide de la technique du carbone 14 pour la seule raison qu'elles ne correspondaient pas au schéma de diffusion supposé ?

Nous tenons à souligner, à ce propos, que les dates des poteries importées utilisées antérieurement par d'autres chercheurs pour les établissements de la côte orientale de l'Afrique ont été calculées à partir de données incomplètes. Nous avons comparé nous-mêmes toutes les dates établies à partir des poteries importées avec celles qui ont été obtenues par analyse au carbone 14 (par exemple pour les données de la couche 3 : + 1195 ± 135 à Takwa), nous sommes arrivés à la conclusion qu'il convenait d'être encore plus prudent que par le passé au sujet de toutes les dates de poteries importées. Au même titre que tous les autres articles importés faisant l'objet d'un commerce de luxe tels que verres, perles, coupes à vin, étoffes, etc., les poteries importées peuvent certes nous renseigner sur le mode de vie et l'économie de la société que nous étudions et sur ses rapports avec les populations voisines. Il faut donc en tenir compte pour reconstituer la chronologie d'un site, mais sans négliger d'autres méthodes de datation plus objectives et plus scientifiques, telles que le carbone 14. Même quand leur date est bien établie, les poteries importées ne doivent pas être considérées comme marquant l'époque où ces établissements ont été créés, comme nous avions été incités à le croire.

D'autre part, dans toute recherche sur le terrain, il importe de préciser le procédé utilisé pour la sélection des éléments qui doivent être analysés ou datés. Un vestige unique, provenant d'une ou deux fouilles, ne peut être considéré comme représentatif de tous les tessons découverts sur un site. Il faut voir aussi que ces établissements humains, très modestes à l'origine, peuvent se développer et devenir de plus en plus complexes au fur et à mesure que s'élargit le domaine écologique qu'ils recouvrent. Pour bien saisir l'évolution et les changements culturels intervenus dans ces colonies de peuplement, nous devons donc noter avant tout que les types de comportement des sociétés disparues s'inscrivent dans un ensemble complexe et qu'il faut procéder à un certain nombre de fouilles sur une section étendue de la zone étudiée afin de recueillir des données suffisamment représentatives pour étayer notre effort d'analyse et d'explication. S'il est vrai que les fouilles ne peuvent porter sur l'intégralité d'une colonie, il importe d'expliciter comment nous déterminons les zones à explorer, toutes devant avoir des chances égales d'être choisies.

15. H. W. Mutoro, 1979, p. 111-121.

Le type d'agglomération choisi pour faire l'objet de recherches est également révélateur des préjugés colonialistes de ces auteurs. Il va sans dire qu'ils ont concentré pratiquement tous leurs efforts sur des villes construites en pierre, telles que Manda, Kilwa, Takwa, Mwana, Gedi, etc., qui, comme nous l'avons déjà indiqué, étaient considérées comme fondées par des étrangers. Ils ont ignoré les villes dont le matériau de construction n'était pas la pierre, non seulement parce qu'elles leur paraissaient sans intérêt, mais parce qu'elles n'avaient pas de véritables architecture, dans la pleine acception du terme. Il convient de souligner que des colonies de peuplement sont des systèmes culturels, donc par nature ne sont pas des phénomènes uniformes, et que leur fonctionnement ne peut s'expliquer en fonction d'une variable unique, à savoir la circulation, à travers le temps et l'espace, d'idées transmises par de hauts lieux de culture à des centres culturels de moindre importance. Ils doivent au contraire être étudiés à la lumière d'un large éventail d'événements, qui ne prennent tout leur sens que par rapport à une infinité de variables causales, dont l'influence est interdépendante ou se conjugue en revêtant des formes diversifiées. Il nous appartient donc, à nous chercheurs, d'isoler ces variables causales si nous voulons découvrir quelles étaient leurs relations réciproques. A cette fin, nous devons absolument nous écarter du modèle traditionnel qui glorifie la supériorité raciale des peuples colonisateurs et recourir à un modèle nouveau propre à résoudre les problèmes dans un cadre de référence conçu de manière objective.

Les données avancées pour établir que les colonies de peuplement de la côte orientale de l'Afrique ont été précédées par des étrangers n'étant ni quantitativement ni qualitativement satisfaisantes, il est plus vraisemblable de supposer que les fondateurs de la culture côtière étaient des peuples africains autochtones. La présence de ces populations et leur participation à la fondation de ces colonies sont attestées par les évidences archéologiques ainsi que par les sources documentaires dont nous allons maintenant aborder l'étude.

Les sources

L'archéologie

Bien que, dans cette région, les recherches archéologiques ne soient encore guère avancées, elles ont déjà permis de mettre au jour nombre d'éléments tendant à prouver qu'à différentes périodes historiques la région était peuplée par ce qu'il est convenu d'appeler les sociétés des époques anciennes, moyennes et récentes de l'âge de la pierre. Puis vinrent les populations des époques anciennes et récentes de l'âge du fer. Les fouilles entreprises sur plusieurs sites ont permis de trouver la trace dans la région de peuplements remontant aux différentes périodes de l'âge de la pierre[16]. L'un de ces sites,

16. G. Omi, 1982; H. N. Chittick, 1963.

21.1. *Fouilles sur le site de Manda.*

Mtongwe, dans le sud du Kenya, est actuellement exploré par une équipe de chercheurs japonais de l'Université de Nagoya. Situé à proximité de la route de Kwale, sur la plateforme de Changawe, il couvre un emplacement de 800 mètres de long sur 300 mètres de large, qui comporte trente localités[17]. L'analyse détaillée des vestiges d'objets façonnés et des types de comportement des populations qui les ont fabriqués a déjà été faite et déborderait d'ailleurs le cadre du présent chapitre. Il suffit de rappeler qu'on a pu rassembler une collection importante de vestiges culturels attestant tous de la présence dans cette région non seulement d'activités humaines, mais aussi d'établissements humains remontant jusqu'au IX^e siècle de l'ère chrétienne, époque fréquemment évoquée.

Il existe aussi d'amples preuves de la présence de peuplements dans la région aux stades anciens et récents de l'âge du fer. La plus évidente est le site de Kwale, sur la route de Ninango, à quelque 6 kilomètres de l'actuelle ville de Kwale. Les fouilles entreprises sur ce site au milieu des années 60 par Robert Soper ont permis de mettre au jour toutes sortes de poteries et d'éclats de fer, d'outils, etc., témoignant de la présence à cet endroit d'une population à l'âge du fer vers le premier quart du I^er millénaire de l'ère chrétienne[18]. L'existence de vestiges matériels de culture de la même époque liés à cette dernière a également été signalée à la suite de fouilles ou de l'ex-

17. G. Omi, 1982.
18. R. C. Soper, 1967, p. 1.

ploration de sites en surface dans un certain nombre de régions intérieures et côtières de la République-Unie de Tanzanie et du Kenya. Il s'agit entre autres des montagnes d'Usambara, des collines de South Pare, des colonies kaya de Mijikenda (par exemple Kaya Mudzi Mwiru, Kaya Fungo, Kaya Singwaya, etc.).

C'est ainsi qu'à Gedi, on a exhumé d'une couche sous-jacente aux fondations de la ville une poterie à décor du VI^e^/XII^e^ siècle d'un type particulier, à laquelle le nom de poterie striée a été donné en raison de sa ressemblance avec des tessons de vase noir strié découverts dans des couches supérieures du Grand Zimbabwe. La décoration et le style de ces vestiges sont incontestablement africains, mais ils ont été attribués aux Oromo (Galla) plutôt qu'aux Bantu ou aux Swahili en procédant par élimination et non sur la base de preuves tangibles[19]. On a découvert des sites catant du III^e^/IX^e^ siècle tant à Unguja Ukuu qu'à Manda. Pourtant, d'après Chittick, la poterie islamique émaillée de couleur bleue est de loin la plus communément importée, mais malheureusement, aucune statistique ne permet d'établir une comparaison avec la poterie locale[20].

La découverte à Nzwani, aux Comores, d'une série de tessons datant probablement de +430 ± 70 montre qu'avant l'arrivée des Arabes, des Afro-Indonésiens s'étaient sans doute établis sur ces îles, encore que l'on ne puisse déterminer s'ils venaient de Madagascar ou d'une colonie du sud de la côte orientale. Cependant, comme Shepherd l'a souligné à juste titre, la dernière hypothèse est plus vraisemblable, étant donné que les Comoriens parlent une langue bantu[21]. De plus, la tradition wa-ngazija (les insulaires) veut que cette population soit venue du continent.

A Kilwa, les deux périodes 1a et 1b (du IX^e^ au XII^e^ siècle) qui précèdent la dynastie Shīrāz se caractérisent par un matériel culturel homogène, dont des scories prouvant que la population savait travailler le fer, des éléments attestant la fabrication de perles, des débris de poterie et des restes fossilisés de poisson[22]. Chittick pense pourtant que la poterie témoigne « d'un haut niveau d'habileté technique », et en conclut que Kilwa n'était pas un peuplement autochtone. Une telle thèse ne saurait être retenue sérieusement car non seulement les chroniques ne laissent aucun doute sur le caractère local de la population de Kilwa à l'époque, mais d'autres restes de poterie brun rouge passée au brunissoir ont été retrouvés ailleurs sur la côte, par exemple à Ungaya Ukuu et Manda[23]. Le fait qu'il n'y en ait pas trace dans l'arrière-pays ne signifie pas que cette innovation technique n'aurait pas pu apparaître de façon isolée dans les villes côtières. L'hinterland n'a d'ailleurs pas encore été exploré à fond et ce serait préjuger des résultats des recherches à venir que de conclure déjà à l'absence de poterie.

19. J. S. Kirkman, 1954, p. 73.
20. H. N. Chittick, 1975, p. 37.
21. G. Shepherd, 1982, p. 7.
22. H. N. Chittick, 1974, vol. I, p. 235.
23. *Ibid*., p. 237.

Les deux types de poteries caractéristiques de cette période sont des marmites en forme de sac dont le bord ou la partie renflée est ornée d'incisions et des vases brun rouge passés au brunissoir. On trouve aussi des bols peu profonds aux bords rentrés vers l'intérieur. La présence de poteries importées est signalée sous la forme de fragments de pièces persanes décorés au graffite et en étain émaillé[24]. Il est intéressant de noter qu'il y a une certaine ressemblance entre les décors incisés qui ornent les cols des pots de type I et les poteries des montagnes d'Usambara formant le groupe C qui, sans être datées, sont de toute évidence postérieures à celles de l'époque ancienne de l'âge de fer[25]. Les recherches archéologiques ont également permis de trouver d'autres objets appartenant à cette période : couteaux, pointes de flèches, hameçons, tubes creux, pointes et clous en fer, perles de cornaline. Comme à Manda, les perles de verre n'apparaissent pas avant le IV^e/X^e siècle[26].

A Unguja Ukuu, sur l'île de Zanzibar, la poterie locale la plus ancienne daterait du IV^e/X^e siècle environ ou correspondrait à la première période de Manda[27]. Bien que Gedi soit censée avoir été fondée au VI^e/XII^e siècle, par conséquent hors des limites chronologiques du présent chapitre, il est intéressant de relever que la quantité de pièces locales de terre cuite dépasse sensiblement celle de la poterie importée, encore qu'elle soit constituée pour une assez grande part de fragments non caractéristiques, donc peu révélateurs. Autrement dit, les pots locaux n'étaient pas émaillés, ne présentaient guère de décors incisés, dentelés ou œuvrés et étaient rarement ornés de couleurs. Les décors linéaires incisés y sont considérés comme propres aux Swahili, aux Wasanya et aux Oromo ; les décors creusés en forme d'ongles sont considérés comme d'origine wanyika et les décors œuvrés comme caractéristiques des peuples oromo (galla)[28].

La présence d'éléments typiquement africains, à savoir pots à décors nervurés et coupes hémisphériques des niveaux les plus anciens, est incontestée ; ce type de poterie date au moins, comme nous l'avons déjà vu, du X^e siècle et ressemble à celle des sites de Zimbabwe et de Mapungubwe, à l'intérieur.

La rareté des poteries striées aux époques postérieures à la fondation de la ville suggère qu'une population indigène vivait sur son emplacement avant l'arrivée des Arabes et que les techniques de poterie locales furent abandonnées, supplantées par les techniques étrangères. Par conséquent, les pièces importées, dont les poteries émaillées (islamiques) de couleur bleue ou verte, ainsi que les poteries émaillées « jaune et noir » et les céladons verts ou bleu et blanc (d'origine chinoise), se font plus abondantes que les céramiques locales après la fondation de la ville[29]. Les marmites à décor creusé en forme d'ongle ont sans doute une valeur historique dans la mesure où

24. *Ibid.* vol. II, p. 319.
25. *Ibid.*, vol. I, p. 237.
26. *Ibid.*, vol. II, p. 482-483.
27. H. N. Chittick, 1975, p. 37.
28. J. S. Kirkman, 1954, p. 71.
29. J. S. Kirkman, 1954, p. 94.

elles témoignent de migrations de populations. Ces marmites, fabriquées encore de nos jours par les Giriama, ont été découvertes à Gedi. Leur type d'ornementation est aujourd'hui considéré comme propre aux Wanyika[30], par opposition aux décors incisés caractéristiques des Swahili[31].

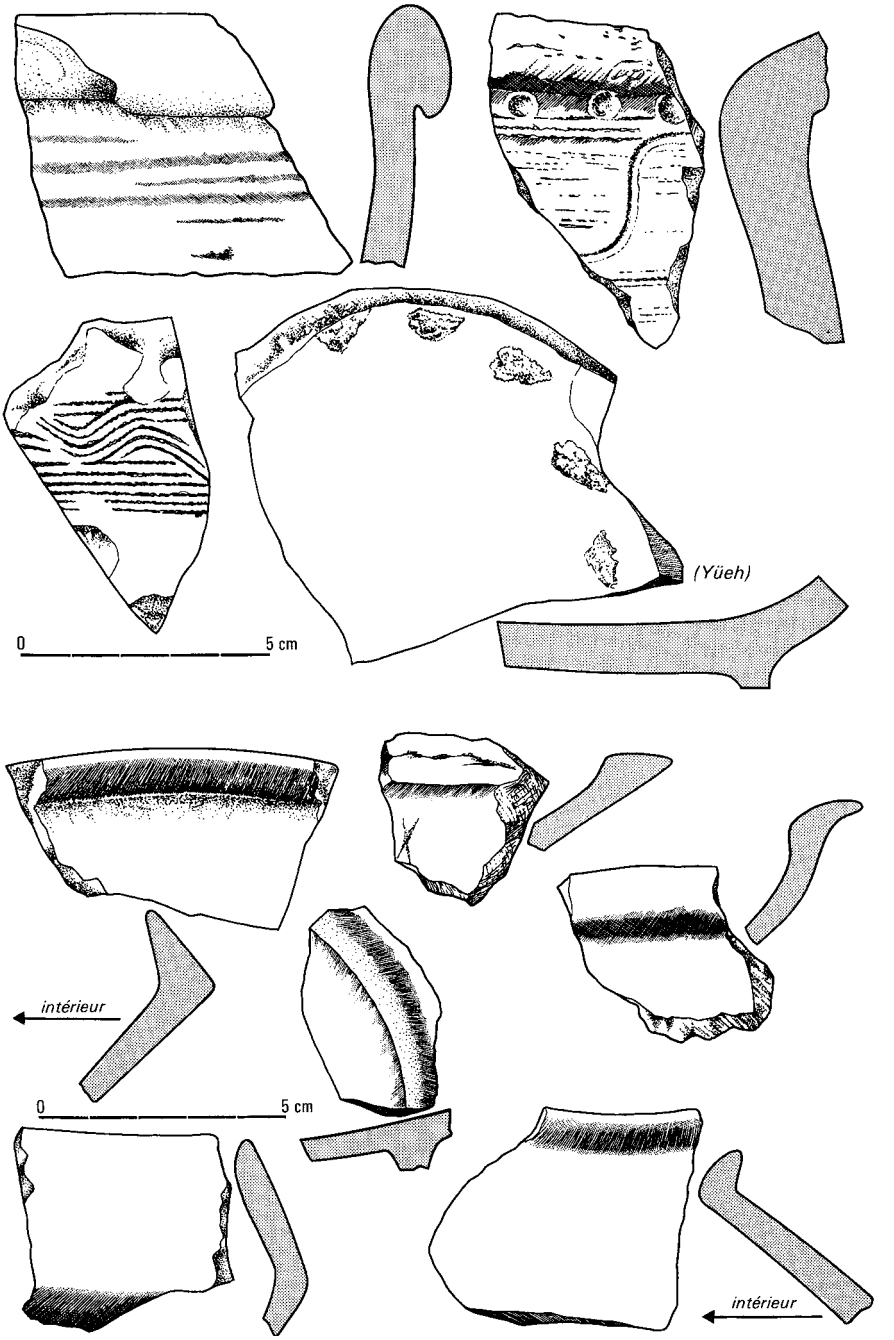
Les découvertes archéologiques faites tout au long de la côte orientale prouvent incontestablement que, dans tous les cas, des populations autochtones occupaient les zones de peuplement et y avaient développé leur propre civilisation avant l'arrivée des Arabes. Les données actuelles confortent la thèse selon laquelle, en ce qui concerne du moins la partie centrale et le sud de la côte, ces populations appartenaient au groupe bantu.

Les sources écrites

Ces données archéologiques montrant les origines autochtones des colonies de peuplement qui ont existé dans cette région pendant la période considérée sont encore étayées par des sources écrites. La plupart de ces documents sont dus à des auteurs arabes, auxquels s'ajoutent quelques récits fragmentaires en chinois; il est toutefois difficile d'identifier avec certitude les rares noms de lieux qui y sont mentionnés et, partant, d'en connaître l'emplacement. Cette prépondérance des sources écrites arabes est précisément l'une des raisons essentielles qui ont fait si longtemps considérer la côte orientale de l'Afrique comme une colonie arabo-persane ou une sorte d'appendice culturel du vaste monde islamique où les populations locales n'auraient joué qu'un rôle insignifiant. Le tableau qui se dégage d'une lecture attentive et d'une interprétation impartiale des principaux documents de langue arabe diffère toutefois sensiblement de celui qu'ont pu brosser les historiographes de l'ancienne école.

Pour désigner les peuples de l'Afrique orientale vivant au sud du fleuve Juba, les Arabes employaient le terme al-Zandj (ou al-Zindj), dont l'étymologie demeure obscure[32]. Il ne fait aucun doute que les Arabes et les autres peuples musulmans ont de tout temps désigné sous cette appellation les peuples négroïdes et d'expression bantu vivant sur la côte et dans l'arrière-pays de l'Afrique orientale. Certains mots zandj cités par des auteurs arabes sont indiscutablement d'origine bantu: le géographe Ibn al-Faḳīh (env. 280/902-903) mentionne le premier que le mot désignant Dieu en langue zandj était *l-makludjulu*[33]; al-Masʿūdī (mort en 345/956) en donne la variante *malkandjulu*, tandis que Muṭahhar al-Maḳdīsī (autour de 355/966) le transcrit *malakui* et *djalui*[34]. Toutes ces formes dérivent du mot bantu *mkulu* [grand homme] dont le redoublement — *mkulunkulu* — désigne quelqu'un de particulièrement éminent. Le terme qui se rapproche le

30. Wanyika est un terme général qui désigne le groupe ethnique des Mijikenda.
31. J. S. Kirkman, 1954, p. 75.
32. Au sujet des premières origines connues de ce terme, voir L. M. Devic, 1883, p. 15-35; E. Cerulli, 1957-1964, vol. I, p. 233-237.
33. Ibn al-Faḳīh, 1885, p. 78.
34. Al-Masʿūdī, 1861-1877, vol. 3, p. 30; Muṭahhar al-Maḳdīsī, 1890-1919, vol. I, p. 63.



21.2. *Poterie découverte à Mro Deoua, aux Comores. Rangée supérieure : céramique du Moyen-Orient et Yueh. Rangée du bas : céramique rouge de Dembeni.*
[*Source*: P. Vérin.]

plus de cet archaïsme est le mot zulu *unkulunkulu*. L'origine bantu de la langue zandj apparaît tout aussi clairement dans des mots tels que *waflīmī*, qui signifie « rois » ou « chefs » et correspond exactement au bantu/kiswahili *mfalme* (au pluriel, *wafalme*)[35], ou encore *inbīla* [rhinocéros] dérivé du bantu *mpela* (*pera* ou *pea* en kiswahili) et *makwandju* [*tamarindus indica*], du kiswahili *mkwanju*. Ces deux derniers termes sont cités par l'illustre savant al-Bīrūnī (mort en 442/1050-1051)[36].

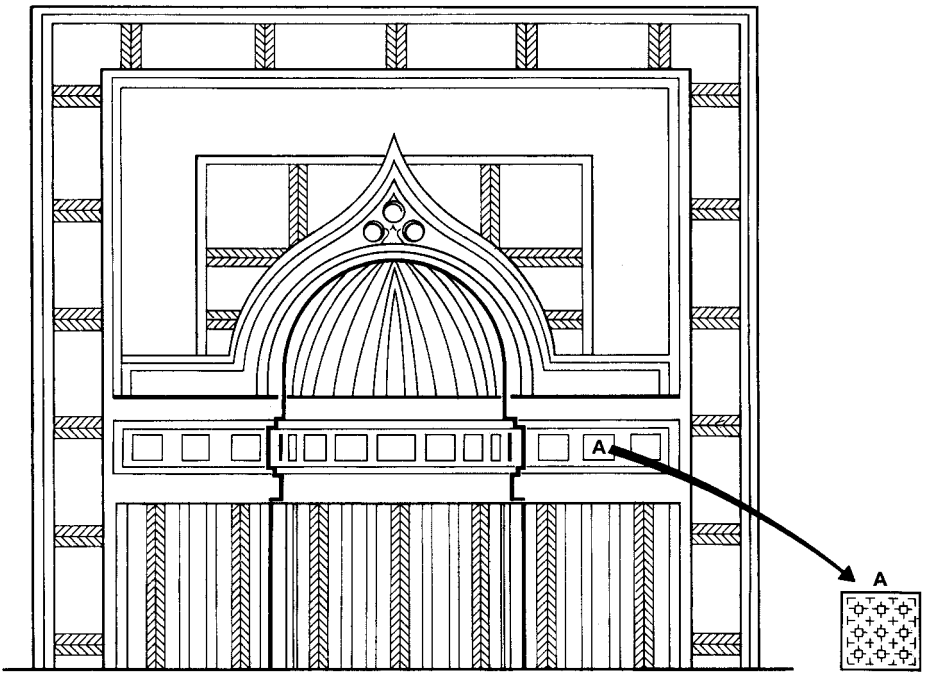
Les documents arabes de cette époque — parmi lesquels les abondants récits d'Ibn al-Faḳīh, de Buzurg ibn Shahriyār, d'al-Masʿūdī, d'al-Bīrūnī, et un peu plus tard d'al-Idrīsī — ne font nulle part mention d'établissements ou de colonies de quelque importance peuplés d'immigrés venus de pays musulmans. Ces ouvrages décrivent une côte habitée et, ce qui est encore plus important, contrôlée par la population autochtone zandj. C'est ainsi notamment qu'al-Masʿūdī, qui visita pour la dernière fois la côte en 304/916-917, insiste sur le caractère non musulman de l'État zandj, tandis que le célèbre récit de Buzurg ibn Shahriyār relatant l'enlèvement d'un roi des Zandj par des marchands d'esclaves arabes témoigne lui aussi de l'évolution autonome suivie par les peuples bantu de la côte[37]. Même la lecture d'un auteur relativement tardif comme al-Idrīsī (mort en 560/1165), qui incorpora dans ses travaux des informations provenant des sources antérieures, donne à penser que, dans tous les établissements côtiers, le pouvoir politique était détenu par des Africains autochtones.

En revanche, tous les documents arabes font état d'un commerce en perpétuelle expansion entre la côte orientale de l'Afrique et les pays situés en bordure de l'océan Indien, ainsi que de fréquentes visites sur le littoral africain de marchands arabes, persans et indiens. Ces échanges n'avaient rien de nouveau, puisque déjà les auteurs grecs et romains de la période précédente avaient décrit les liens commerciaux existant entre les habitants de cette région et d'autres peuples de l'océan Indien[38]. Nous reviendrons un peu plus loin sur l'importance du commerce international pour l'histoire de la côte orientale de l'Afrique, et sur l'impact de ce commerce sur le développement économique et culturel des peuples africains de cette région.

L'erreur commise par les historiens de l'ancienne école a été de confondre l'existence de relations commerciales avec un établissement permanent et/ou une suprématie politique des étrangers. Du fait qu'à l'époque moderne la colonisation s'est effectuée selon le schéma établissement de liens commerciaux/domination politique/échanges culturels, on a conclu à tort qu'il en avait été de même dans les temps anciens le long de la côte orientale de l'Afrique, sans que le moindre indice vienne étayer cette thèse.

En ce qui concerne la présence permanente d'importants éléments arabes et persans dans les établissements côtiers et le rôle fondateur qu'on leur

35. Al-Masʿūdī, 1861-1877. vol. 3, p. 6 et 29.
36. Al-Bīrūnī, 1887, p. 100; al-Bīrūnī, 1941, p. 126.
37. Buzurg ibn Shahriyār, 1883-1886, p. 50-60; G. S. P. Freeman-Grenville, 1962*b*, p. 9-13; voir aussi P. Quennell, 1928, p. 44-52.
38. Voir Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. II, chap. 22.



21.3. *Vieille mosquée shīrāzī de Domoni Anjouan, aux Comores (XI[e] siècle).*
[*Source :* relevé de H. T. Wright, P. Vérin.]

Note relative aux illustrations 21.2 et 21.3.

Depuis que cette étude de F. T. Masao et H. W. Mutoro a été rédigée, des travaux archéologiques importants ont été effectués dans l'archipel des Comores, notamment par H. T. Wright (1984), C. Allibert, A. Argan et J. Argan (1983) et C. Chanudet et P. Vérin (1983).

On est maintenant certain que l'archipel était occupé déjà au IX[e] siècle. Les populations des quatre îles fabriquaient une céramique rouge et noir, dite de « Dembeni », qui ressemble à ce qui a été trouvé dans les niveaux profonds de la même époque à Kilwa et à Manda par N. Chittick. Une autre tradition de céramique locale dite de « Majikavo » fait usage d'une décoration à motifs de coquillage *Arca* et présente quelque ressemblance avec des découvertes des sites du nord de Madagascar.

Ces premiers habitants des Comores commerçaient avec l'extérieur, en particulier avec les villes de Sīrāf et de Sohar, par où sont venues les céramiques orientales yuëh et moyen-orientales *(opaque tin-glazed),* ainsi que du verre et d'autres objets de luxe.

Les Comoriens de la culture de Dembeni connaissaient la métallurgie et pratiquaient la pêche et la culture du riz.

Au XI[e] siècle, des changements culturels significatifs ont lieu. Les constructions en pierre apparaissent ; une des plus anciennes mosquées est sans doute celle de Domoni, reconstruite par la suite à maintes reprises.

Une nouvelle céramique moyen-orientale — le sgraffito — apparaît alors ; la poterie majikavo voit ses décors simplifiés et s'appelle « Hanyundro ». Les marmites en stéatite importées de Madagascar paraissent alors courantes. Les pesons à filer montrent une activité de préparation de vêtements.

prête, on ne trouve dans tous les documents relatifs à cette époque qu'une seule indication, d'ailleurs fort ambiguë. Al-Masʿūdī nous dit que l'île de Ḳanbalū (Pemba) était habitée par un peuple musulman, qui parlait toutefois la langue zandj, et ajoute que les musulmans conquirent l'île après avoir capturé les populations autochtones. Ce même auteur indique ailleurs que la population de Ḳanbalū se composait de musulmans et de Zandj pratiquant la religion traditionnelle et que le roi était issu du premier groupe[39]. Il n'affirme nulle part que ces musulmans étaient des Arabes ou des Persans ; le fait qu'ils parlaient la langue zandj suggère plutôt qu'il s'agissait d'Africains islamisés d'expression bantu. Quoi qu'il en soit, l'île était habitée par les Zandj avant la conquête musulmane.

Les traditions orales

La troisième grande source pour l'histoire de la côte orientale de l'Afrique est constituée par les traditions orales relatées dans les chroniques locales de Paté, Lamu, Kilwa et quelques autres villes ; la plupart de ces chroniques n'ont été rédigées, en kiswahili ou en arabe, qu'au XIXe siècle. Une version antérieure de la *Chronique de Kilwa* se trouve incluse dans les *Decadas da Asia* de João de Barros qui datent du XVIe siècle et sont donc plus proches des époques anciennes. On décèle dans nombre de ces traditions un effort visant à tisser des liens entre la dynastie ou la classe régnante et certaines des figures ou des villes illustres de l'histoire du Moyen-Orient. C'est là une tendance caractéristique des traditions orales de presque toutes les sociétés africaines islamisées, qui étoffent inutilement les traditions authentiques en les rattachant aux siècles passés et en les enrichissant des grands noms de l'histoire des premiers temps de l'Islam.

La tradition orale peut utilement éclairer ceux qui étudient l'histoire d'un peuple non encore alphabétisé, mais les historiens ne l'ont pas pleinement exploitée, préférant s'en tenir aux documents écrits. Si la plupart de ces traditions orales sont peu fiables, en raison de l'époque très ancienne qu'elles relatent, elles donnent cependant une indication intéressante sur l'origine des trois groupes de Mombasa (ou Taifa tatu : Wa-Changamwe, Wa-Kilindini et Wa-Tangana), affirmant que les membres de ces groupes étaient les premiers habitants de la région jusqu'à ce que leur souveraineté leur soit confisquée par les souverains shīrāzī au cours de la seconde moitié du XIIIe siècle[40].

Jusqu'à présent, la plupart des historiens se sont servis de ces sources pour montrer qu'il y a eu diffusion de la culture et immigration de peuples vers la côte orientale de l'Afrique et que l'histoire et la civilisation de cette côte ont une origine étrangère. Il est donc nécessaire de reconsidérer l'histoire de cette région selon une perspective nouvelle en vue d'identifier les éléments qui, dans la genèse de ces civilisations côtières, sont fondamentalement autochtones et liés au pays. Il ne s'agit pas pour autant de nier tout

39. Al-Masʿūdī, 1861-1877, vol. 1, p. 205 ; vol. 3, p. 31.
40. J. S. Trimingham, 1964, p. 14.

apport étranger, étant donné que nous ne sommes pas en présence d'une culture fermée.

Les peuples côtiers

Les géographes arabes divisaient la côte orientale de l'Afrique en trois parties: le pays des Barbares (ou Berbères) (*Bilād al-Barbar*) au nord, le pays des Zandj (*Bilād al-Zandj*) entre le fleuve Webi Shebele et un point de la côte situé quelque part à la hauteur de Zanzibar, et le pays de Sofala (*Arḍ* ou *Bilād al-Sufāla*) au sud. Quant au mystérieux pays de *Wāḳ-Wāḳ*, le caractère confus des textes qui le mentionnent ne permet guère de décider si l'on doit le situer plus au sud encore sur le continent africain ou s'il s'agit de Madagascar.

Le pays des Barbares recouvrait à peu près le territoire de l'actuelle Somalie, soit toute la partie nord qui fait face au golfe d'Aden et où se trouve encore aujourd'hui la ville de Berberā et les régions s'étendant au sud du cap Guardafui. Il ne fait guère de doute que les Arabes donnaient ce nom de « Barbares » à l'ensemble des Somali et des autres peuples de la corne de l'Afrique parlant des langues kushitiques. Ces peuples étaient parfois appelés les « Berbères noirs », par opposition aux Berbères d'Afrique du Nord. Ce terme avait déjà été employé avec la même acception dans le *Périple de la mer Érythrée* et par Ptolémée et Cosmas Indicopleustès[41]. Bien que certains historiens situent la frontière entre le pays des Barbares et celui des Zandj à la hauteur du fleuve Juba[42], des indications suffisamment nombreuses montrent que le territoire des Bantu s'étendait au nord jusqu'au Webi Shebele. On trouve aujourd'hui encore des groupes de langue bantu, comme les Shidla, les Shabeli, les Dube et les Elay, dans la vallée intérieure du Webi Shebele, et ceux que l'on appelle les Gosha vivent au nord du Juba. Les habitants de Brava parlent encore de nos jours le chimbalazi, dialecte kiswahili du Nord. Il semble néanmoins que, dès le IV^e/X^e siècle ou le V^e/XI^e siècle, certains groupes somali avaient pénétré dans la partie de la côte comprise entre Mogadiscio et Brava; au milieu du VI^e/XII^e siècle, al-Idrīsī signale déjà l'existence de cinquante villages d'un groupe somali, les Hawiya, sur la rive d'un fleuve qui n'est pas nommé — probablement le Webi Shebele[43]. Le même auteur cite aussi Merka comme l'une des dernières villes situées sur le territoire des Barbares.

Le pays des Zandj semble avoir suscité plus d'intérêt que toutes les autres régions de la côte, sans doute surtout à cause du commerce florissant que les Zandj entretenaient avec les pays du pourtour de l'océan Indien. Les descriptions des auteurs arabes ne laissent aucun doute quant à l'origine noire des peuples côtiers, même si al-Iṣṭakhrī (autour de 340/951) fait état

41. Voir Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. II, chap. 22.
42. V. V. Matveyev, 1960.
43. E. Cerulli, 1957-1964, vol. I, p. 41-45.

de « Zandj blancs » vivant dans les régions les plus tempérées de l'Afrique orientale[44]. Peut-être ses informateurs (lui-même n'avait jamais visité l'Afrique) faisaient-ils allusion à certains peuples de langue kushitique des régions montagneuses de l'intérieur dont la peau était plus claire que celle de leurs voisins de race noire.

Les auteurs antérieurs au VI^e^/XII^e^ siècle ne connaissent aucune localité côtière par son nom, à la différence des établissements situés sur les îles voisines. En-dehors de Ḳanbalū (selon toute vraisemblance l'île de Pemba) qu'a visitée Al-Masʿūdī, un seul autre toponyme est mentionné par un auteur ancien, al-Djāḥi (mort en 255/869), qui divise les Zandj en deux branches, les Ḳanbalū et les Lundjūya, ce dernier terme étant de toute évidence une altération du mot bantu Ungudja, qui désigne Zanzibar[45]. Le même auteur rapporte également un récit des plus intéressants, dont on ne connaît aucune autre version, concernant une expédition maritime conduite par un prince d'Oman qui atteignit, sans doute à la fin du VII^e^ siècle, le pays des Zandj et dont les membres ont été massacrés par les autochtones.

De tous les auteurs arabes, al-Idrīsī est le premier qui donne les noms de plusieurs établissements côtiers du pays des Zandj et de Sofala. Passée al-Nadjā, dernière ville du pays des Barbares, il décrit deux établissements situés à la frontière du territoire zandj : Badhūna et Ḳarkūna. Le texte ne permet pas de déterminer avec certitude si ces deux localités étaient habitées par des Zandj ou des Barbares, mais indique que la population de Badhūna était gouvernée par le roi des Zandj. Sont ensuite énumérées — du nord au sud — Malindi, Manbasa (Mombasa), résidence du roi des Zandj, et al-Banās (ou al-Bayās), dernière localité zadj, toute proche du pays de Sofala. L'emplacement d'al-Banās n'a pu être établi de manière définitive, mais il semble qu'il faille le situer quelque part entre Tanga et Sadani[46].

Au sud du territoire zandj s'étendait le pays de Sofala, que les Arabes appelaient *Sufāla al-Zandj* [Sufala des Zandj] pour le distinguer de la ville indienne de Sofala, située près de Bombay[47]. Le pays de Sofala, réputé pour son or, était également appelé *Sufāla al-dhahab* [Sofala d'or] ou *Sufāla al-tibr* [Sofala des sables aurifères]. Bien que certains auteurs tardifs fassent mention de la ville de Sofala, les géographes des époques plus anciennes désignaient plutôt par ce toponyme (qui signifie « basse terre » ou « bas-fond ») toute la bande du littoral s'étendant de Pangani jusqu'au sud du Mozambique. D'après leurs descriptions, les populations de Sofala étaient apparentées aux Zandj et entretenaient des relations commerciales avec des marchands venant de pays arabes et de l'Inde. L'impression générale qui se dégage du récit d'al-Bīrūnī est que Sofala était un pays familier où l'on

44. Al-Iṣṭakhrī, 1870, p. 36.

45. Voir al-Djāḥi, 1903, p. 36; peut également s'écrire Landjūya le *la-* constituant la forme archaïque d'un préfixe bantu.

46. Selon al-Idrīsī (1970, p. 59), Mombasa se trouvait à un jour et demi de voyage par mer d'al-Banās. Si l'on considère que la vitesse moyenne des voiliers arabes de l'époque était de 3 nœuds (voir G. F. Hourani, 1951, p. 110-111), les deux cités étaient donc distantes d'environ 108 milles marins (220 km).

47. La ville indienne de Sofala se trouvait sur l'emplacement de l'ancien port de Surparaka.

se rendait fréquemment, et non une contrée exotique et lointaine. C'était le point d'aboutissement de toutes les traversées, aucun navire ne s'aventurant dans les eaux dangereuses qui se trouvaient au-delà. On notera cette intéressante remarque d'al-Bīrūnī selon laquelle, passé Sofala, l'océan Indien rejoint l'océan occidental (l'Atlantique)[48].

Les établissements devaient être dispersés le long de la côte et, bien que le *Périple* ne mentionne que Rhapta et Menouthias, il est raisonnable de penser qu'il y eut à l'origine plusieurs petits villages de boue et d'argile qui sont devenus plus tard d'importantes métropoles telles que Mogadiscio, Gedi, Manda, Ḳanbalū et Kilwa.

Dès le III^e/IX^e siècle, la plupart des agglomérations de la côte orientale étaient peuplées par des Swahili. Le nombre d'habitants variait d'une ville à l'autre en fonction de son organisation sociale et de ses activités économiques. Dans les premiers temps, peu de villes étaient construites en pierre, mais lorsque ces peuplements sont devenus prospères, les édifices en pierre se sont multipliés. Les fouilles archéologiques font apparaître que Kilwa et Mafia se caractérisaient par leurs habitations de boue et d'argile, une économie fondée sur la pêche, une poterie locale, des produits dérivés du fer et un commerce local limité[49].

L'organisation sociale

Le *Périple* fait allusion à des peuples sauvages remarquables par leur stature et organisés de telle manière que chaque localité était placée sous l'autorité d'un chef distinct[50]. Le texte ne faisant mention d'aucune langue, les peuples en question pourraient aussi bien être bantuphones que parler n'importe qu'elle autre langue.

Les colonies de peuplement qui se sont établies sur la côte étaient autonomes et en général indépendantes, leurs liens mutuels oscillant entre l'alliance et l'hostilité. Lorsqu'elles étaient assez puissantes pour exiger un tribut, Kilwa, Paté et Mombasa connaissaient une certaine hégémonie malgré tout instable[51].

Nulle part l'influence musulmane n'est à l'origine de l'apparition de la cité-État. L'émergence de la cité s'inscrit naturellement dans le contexte de l'époque. Il y avait longtemps que ce type de cité-État maritime existait sur la côte éthiopienne et les colonies qui se sont établies sur la côte orientale de l'Afrique ont dû faire fond sur une économie maritime très active et capable de lever redevances et tribut.

Dans les États de Benadir, le pouvoir semble avoir été détenu à l'origine par un conseil de chefs d'une lignée, à Mogadiscio, Brava et Siyu, par exemple, tout au long de l'histoire qui leur est propre, l'un d'eux venant à être considéré comme *le primus inter pares*, mais la plupart des villes côtiè-

48. Al-Bīrūnī, 1934, p. 122 ; al-Bīrūnī, 1933, p. 711.
49. H. N. Chittick, 1974, vol. I, p. 36.
50. J. W. T. Allen, 1949, p. 53.
51. J. S. Trimingham, 1964, p. 11.

res avaient un chef, souvent un immigrant arabe ou persan, délibérément accepté, comme à Paté, sans doute parce qu'il n'était pas mêlé aux rivalités de clans[52].

Le brassage des populations indigènes et immigrantes donna naissance à une société caractérisée par le mélange des races et une économie spécifique. Ce type de collectivité s'est distingué ensuite par une différenciation socio-économique et une stratification en groupes distincts vivant dans un quartier de la ville qui leur était propre (*mtaa*), d'autres groupes étant organisés les uns par rapport aux autres selon une certaine hiérarchie[53].

Les auteurs arabes anciens al-Djāḥi et al-Masʿūdī signalent que ces établissements étaient gouvernés par des rois locaux qui étaient apparemment élus et qui avaient leur propre armée.

Spear souligne à juste titre qu'une histoire de la civilisation swahili dans laquelle l'accent est mis sur les racines et la culture arabes se fonde uniquement sur les éléments qui apparaissent au XIXe siècle. Il est nécessaire d'approfondir les recherches afin de révéler des tranches d'histoire telles que celles qui ont trait aux Sanye et aux Batawi de Paté, qui ont été totalement occultés ou presque par l'évolution ultérieure des sociétés et des traditions. Nous devons nous efforcer de découvrir le sens qu'elles revêtent pour des spécialistes de l'histoire swahili afin d'être à même de les utiliser pour reconstituer notre histoire[54].

La langue kiswahili

Dans ces colonies ou petites cités côtières, se sont trouvés mêlés, semble-t-il, des peuples différents, la plupart d'origine bantu, ce qui a dû favoriser le développement du kiswahili. Le terme swahili vient de l'arabe *sāḥil* (au pluriel, *sawāḥil*), signifiant « côte » ; il fut employé tout d'abord pour désigner la région s'étendant de Mogadiscio à Lamu. Le kiswahili (littéralement, « la langue de la côte ») ne se développa que plus tard grâce à l'introduction de plusieurs emprunts arabes et perses qui accompagna l'islamisation progressive des peuples de la côte. Il serait donc plus correct de parler — du moins avant le VIe/XIIe siècle — du protokiswahili comme de la langue bantu qui servit de base au développement ultérieur du kiswahili. Maints auteurs éminents prétendent que la zone du kiswahili était d'abord située au nord du delta du Tana et le long de la côte de Somalie d'où il s'est ensuite propagé vers le sud[55].

Les quelques mots zandj que cite al-Masʿūdī[56] ne laissent aucun doute quant à l'origine bantu de cette langue. Il est donc probable qu'une forme de protokiswahili était parlée sur la côte ; il ne s'agissait en aucun cas d'un quelconque jargon, car al-Masʿūdī fait état de l'éloquence de ce peuple parmi lequel on trouvait des orateurs accomplis.

52. *Ibid.*, p. 14.
53. T. Spear, 1982, p. 6.
54. *Ibid.*, p. 19.
55. J. de V. Allen, 1981, p. 323 ; T. Spear, 1982, p. 16 ; 1978, p. 25.
56. Voir ci-dessus p. 637.

Certains auteurs font état de l'existence, entre 800 et 1300, d'environ dix-neuf peuplements établis au nord de Tana, ce qui n'exclut pas la présence au sud d'autres cités telles que Mombasa, Malindi, Zanzibar, Pemba, Kilwa et Ḳanbalū[57]. Ces cités ont favorisé le développement du kiswahili, dont l'usage s'est propagé lors des migrations qui se sont produites ultérieurement à partir de la zone centrale.

Les données linguistiques recueillies par Derek Nurse ont fait ressortir plus nettement encore l'idée d'une synthèse du kiswahili le long de la côte nord. D'autres études ont établi de façon incontestable que le kiswahili est une langue bantu étroitement apparentée au pokomo et au mijikenda, qui étaient en usage antérieurement sur la côte somali et la côte septentrionale du Kenya. Le kiswahili semble s'être développé dans cette région à la faveur des scissions qui ont progressivement séparé les peuples parlant l'ancienne langue dont le mijikenda, le pokomo et le kiswahili sont issus, cette langue ayant ainsi donné naissance d'abord à des dialectes distincts puis à des langues différentes[58].

A mesure que la société des cités côtières, dont la langue était le kiswahili, devenait plus complexe et que le commerce se développait, l'interaction avec les négociants arabes s'intensifiait. Le kiswahili s'est ainsi enrichi d'un certain nombre de mots arabes et de caractères arabes. Au IX^e siècle, l'usage de cette langue s'est répandu vers le sud au rythme des déplacements des commerçants venus de Somalie et du nord du Kenya. L'exercice de leurs activités sur la côte orientale a conduit ces commerçants à y créer de nouvelles cités et à entretenir des relations avec les sociétés au sein desquelles ils s'étaient installés. Peu à peu, cette situation a favorisé l'adhésion à l'islam, religion des souverains[59].

Cette conception va à l'encontre de la thèse avancée par quelques autres historiens selon lesquels les peuples de la côte orientale parlant le kiswahili faisaient partie d'une diaspora arabe, et se seraient dispersés tout le long de la côte au cours des deux derniers millénaires. Ces auteurs soutiennent que la culture swahili est fortement imprégnée de culture arabe, que la langue utilise les caractères arabes, que les édifices de pierre et les mosquées sont construits dans le style arabe, que la religion de l'islam prédomine sur la côte, et que les manières courtoises des Swahili sont entièrement arabes, surtout lorsqu'ils sont mis en contraste avec les cultures africaines du continent.

Le raisonnement selon lequel l'Afrique orientale n'aurait pu avoir une culture novatrice ni connaître un développement historique sans intervention extérieure est foncièrement propagandiste. De même, c'est faire preuve de racisme que de prétendre que la race et la culture sont si étroitement liées que seule une « race » distincte d'immigrants aurait pu propager ces idées nouvelles. Ces historiens n'ont pas su sonder les langues bantu, les croyances

57. J. de V. Allen, 1981, p. 323.
58. T. Spear, 1982, p. 16.
59. *Ibid.*, p. 17-18 ; T. Spear, 1978, p. 25.

religieuses et les valeurs de la culture swahili, non plus que les structures socio-économiques de la société swahili, pour déterminer si elle avait des racines africaines[60].

Il ressort de récentes études consacrées à la culture et à la société swahili que l'empreinte des cultures africaines y est beaucoup plus forte que les thèses orientées évoquées plus haut ne le laissaient entendre.

La structure grammaticale kiswahili et en grande partie la composante lexicale de la langue sont étroitement apparentées au mijikenda et au pokomo, et la littérature est imprégnée de la tradition orale africaine.

Les formes matérielles que revêt la culture swahili ne présentent aucune analogie avec celles des civilisations d'Arabie ou de Perse. Il n'y a pas de concordances précises entre les édifices de pierre des Swahili et l'architecture proche-orientale, arabe ou perse, permettant de dire que cette dernière en est l'inspiratrice. Au contraire, la construction d'habitations en pierre est apparue à la suite de l'essor économique et du processus de différenciation socio-économique qui sont intervenus sur la côte où elle s'est substituée à l'architecture de boue et d'argile qui y prédominait auparavant[61]. L'architecture côtière, si souvent prise pour preuve de la création des centres urbains de la côte par les Arabes, n'utilise aucun matériau qui ne puisse être trouvé localement. Le corail et la pierre calcaire corallienne qui dominent dans les constructions étaient extraits sur place. Le mortier et le plâtre étaient également fabriqués à partir du corail et du gypse locaux.

Même la culture islamique de la côte porte l'empreinte profonde de la religion traditionnelle africaine, avec ses croyances dans les esprits et la possession des esprits, le culte des ancêtres, la sorcellerie et la divination qui se retrouvent dans les traditions islamiques locales, lesquelles coexistent alors avec la tradition plus orthodoxe[62].

L'Islam

Il semble que l'ampleur et la portée de l'apport musulman aient été exagérées par beaucoup d'historiens, tendance sans doute inhérente au fait que la plupart des documents écrits antérieurs au Xe/XVIe siècle sont arabes. Des immigrants de l'Islam arrivèrent certes au nord de la côte orientale de l'Afrique dès le IIe/VIIIe siècle et au sud bien avant le Ve/XIe siècle, mais il faut attendre le VIIIe/XIVe siècle pour qu'une civilisation côtière proprement islamique, celle des Shīrāzī, se différencie des autres sociétés de la côte[63].

Pendant longtemps, l'islam resta la religion des seuls immigrants d'Arabie ou de Perse établis dans les cités côtières. Il semble que ces marchands étrangers n'aient pas fait preuve d'un prosélytisme très actif, car le nombre

60. T. Spear, 1982, p. 2.
61. *Ibid.*; P. S. Garlake, 1966, p. 113.
62. T. Spear, 1982, p. 2.
63. J. S. Trimingham, 1964, p. 11.

des autochtones musulmans demeura assez limité. Progressivement, toutefois, certains éléments de la populations qui se trouvaient dans l'entourage immédiat des immigrants, et avec eux certains Africains engagés dans des relations commerciales avec les étrangers, embrassèrent la religion islamique. Certaines remarques d'al-Masʿūdī auxquelles il a déjà été fait allusion[64] suggèrent que l'île de Ḳanbalū était habitée par des musulmans parlant la langue des Zandj, et l'on admet généralement que l'Islam s'implanta dans les îles de la côte orientale avant de se répandre sur le continent.

Du tableau assez peu précis que les documents donnent de l'expansion de l'Islam, il ressort que, jusqu'au VI^e/XII^e siècle et même plus tard, l'Islam n'était pas encore en mesure d'exercer une influence notable sur la formation et l'évolution des sociétés de la côte. Dans l'ensemble, les populations locales restaient fidèles à leurs cultes traditionnels, comme en témoignent de nombreux auteurs arabes.

L'expansion de l'Islam est étroitement liée au problème des Shīrāzī. La tradition orale et, plus tard, les chroniques écrites des Swahili affirment que des marchands originaires du golfe Persique, et notamment de Sīrāf, port de l'illustre ville de Shīrāz (dans la province de Fārs en Perse), se rendirent en Afrique orientale durant les IX^e et X^e siècles, ce que semblent confirmer les céramiques de Manda et d'Unguja Ukuu[65]. Certaines des céramiques importées ont incontestablement été fabriquées en Iraq, pays qui, en 290/902–903, avait été partiellement conquis par une secte d'extrémistes chiites, les karmates, établis principalement dans la région d'al-Aḥsā en Arabie, sur les bords du golfe Persique. Bien qu'il n'existe pas de preuve directe, il semble que les karmates aient, eux aussi, commercé avec l'Afrique orientale. Divers écrits originaires de Kilwa suggèrent que la partie nord du littoral (la côte de Benadir) a probablement été colonisée par les karmates au X^e siècle. Certaines découvertes archéologiques semblent corroborer la datation traditionnelle liée à l'histoire des Sept Frères, laquelle fait partie de la légende du nombre 7 qui serait en rapport avec les karmates et permettent de situer la colonisation de la côte entre 174/887 et 312/924[66]. Selon la tradition, il y aurait un rapport entre l'État karmate d'al-Aḥsā et la fondation des cités-États de Mogadiscio, de Brava, de Marka et éventuellement de l'archipel de Lamu et de Zanzibar. De même, Kilwa aurait été créée à la même époque (X^e siècle) que les villes du Benadir. Cette hypothèse ne saurait toutefois être sérieusement retenue parce que Kilwa n'a pris une place de premier plan qu'à l'avènement, à la fin du XIII^e siècle, de ce que Chittick[67] considère comme une dynastie originaire du sud de l'Arabie. Deux cents ans au moins se sont écoulés entre la création des villes de la côte de Benadir et celle de Kilwa, de Sofala et des établissements des Comores[68].

64. Voir ci-dessus.
65. Ces poteries pourraient toutefois avoir été acheminées jusqu'à la côte orientale de l'Afrique, non par les seuls marchands de Sīrāf, mais aussi par des navigateurs venus d'autres grands centres de commerce. Voir R. C. Pouwels, 1974, p. 67.
66. *Ibid.*, p. 68-69.
67. H. N. Chittick, 1968*b*.
68. R. C. Pouwels, 1974, p. 70-71 ; J. S. Trimingham, 1964, p. 3-4.

Considérer les Shīrāzī comme une force sociopolitique est contestable, parce que les commerçants immigrants shīrāzī venus s'établir sur la côte étaient des individus indépendants les uns des autres et non des groupes apparentés. Ils ont naturellement été influencés par la langue bantu, tout en conservant leur originalité par rapport aux Africains. La langue (le kiswahili), comme on l'a déjà souligné, s'est développée sur la côte de Benadir et la communication qui s'est établie entre les colonies en a assuré l'uniformisation dans tous les groupes humains, chacun ayant néanmoins son propre parler. De cette interaction est née une civilisation bantu-islamique façonnée par des éléments arabes et persans mais se distinguant toujours par ses caractéristiques bantu.

L'introduction d'une architecture de pierre très avancée, l'utilisation de la chaux, du ciment et de la charpente, le tissage du coton, des connaissances scientifiques, notamment le calendrier solaire persan, et l'apport de nombreux fruits ont été attribués aux Shīrāzī. D'aucuns prétendent cependant aujourd'hui que les Shīrāzī ne sont pas eux-mêmes à l'origine de ces innovations mais que leur développement s'est accéléré en raison de la prospérité apportée par le commerce. Quelques arbres fruitiers ont dû incontestablement être apportés par les Arabes et les Persans, mais la maçonnerie et la charpenterie de pierre étaient connues sur la côte avant l'arrivée des Shīrāzī.

La tradition orale relative à l'influence perse sur la côte de Benadir est confirmée par le fait que la mosquée Arba^{c} Rukun de Mogadiscio porte une inscription datée de 667/1268-1269, dédiée à un certain Khusraw ibn Muḥammad al-Shīrāzī[69]; une inscription tombale plus ancienne, datant de 614/1217, porte un nom, al-Nīsābūrī al-Khurasānī, qui suggère également une origine persane[70]. Mais il n'y a guère d'indices permettant de conclure à d'importantes activités qui auraient été menées à l'initiative des Persans au sud de la côte de Somalie. Cependant, il y a des indices qui montrent qu'à partir de l'an 1100 de l'ère chrétienne, des groupes de négociants, issus pour la plupart de mariages mixtes entre des Arabes-Persans et des autochtones de la côte de Benadir, ont commencé à descendre vers le sud et ont introduit la culture arabe islamique dans les îles de Kilwa, Zanzibar, Pemba et Mafia. Ces dernières, ainsi que les villes-États d'Ozi, Mombasa et Malindi, sont restées Shīrāzī tout en gardant des caractéristiques bantu très prononcées jusqu'à la période postérieure à la conquête portugaise[71].

L'architecture

Les édifices de pierre des établissements côtiers semblent avoir d'abord été concentrés au nord du delta de Tana, région désignée par le terme

69. E. Cerulli, 1957-1964, vol. I, p. 9; la prononciation locale du nom est Khisarwa.
70. *Ibid.*, p. 2-3.
71. Voir J. S. Trimingham, 1964, p. 10-11.

Swahilini. Cependant, avant le III^e/IX^e siècle, en maints endroits, la plupart des constructions n'étaient, comme nous l'avons déjà indiqué, que des habitations de boue et d'argile. Les toits étaient à l'image de ceux que l'on voit encore aujourd'hui, recouverts d'une sorte de chaume fait de feuilles de palmier *mwaa* ou de *makuti* (palmes de cocotier). Même aux périodes plus récentes, ce type de case a persisté et l'on en retrouve encore de nos jours dans les villes côtières. Il existe un certain nombre de constructions en pierre, aux murs bas, mais il est difficile de déterminer si elles faisaient ou non partie de structures plus vastes[72].

Maints historiens ont attribué une origine persane et arabe à l'architecture de pierre de la côte. Cette conception orientée est écartée au profit d'une explication plus acceptable. Nous avons déjà souligné qu'aucune région du Proche-Orient ne présente assez de points de concordance précis pour permettre de conclure nettement à une origine persane ou arabe. Toutes les matières premières (calcaire corallien, calcaire, corail, mortier, plâtre) ont toujours été trouvées sur place en abondance et rien n'empêchait qu'un style architectural novateur apparaisse dans le pays. Une certaine influence des négociants étrangers et d'autres immigrants ne saurait néanmoins être rejetée[73].

Les activités économiques

L'agriculture

Sur le plan économique, la société côtière était un ensemble homogène de collectivités urbaines et rurales, dont la population était composée en grande partie d'agriculteurs[74]. Certes, elle comptait également des peuples pasteurs, surtout dans le Nord, sur la côte de Benadir. Des écrits chinois remontant au IX^e siècle nous apprennent que les habitants de la côte de Barbara vivaient de la viande, du lait et du sang qu'ils tiraient du bétail. La pratique consistant à boire du sang frais prélevé sur le bétail est encore en usage chez les Masaï.

La majorité des Swahili, surtout dans les collectivités relativement petites ou moyennes, mais parfois aussi dans les grandes, étaient le plus souvent des agriculteurs. La coutume rapportée par Ylvisaker selon laquelle chaque année des citadins se rendaient dans l'intérieur du pays pendant trois ou quatre mois pour y pratiquer certaines cultures était probablement plus répandue dans tout le pays swahili à une époque plus ancienne[75].

Les documents arabes contiennent effectivement quelques indications fragmentaires concernant les céréales et les autres cultures de l'époque. Les principales cultures semblent avoir été le sorgho (*dhurra*) et l'igname dont le nom local, *al-kilārī*, est rapporté par al-Masʿūdī. Une autre plante comestible

72. H. N. Chittick, 1974, vol. I, p. 235.
73. J. M. Gray, 1951, p. 5 ; P. S. Garlake, 1966, p. 113.
74. J. de V. Allen, 1981, p. 330.
75. *Ibid.*, p. 329.

cultivée par les Zandj et appelée *al-rāsan* a été identifiée comme étant le *coleus*[76]. L'alimentation de base des peuples côtiers était complétée par la banane, la noix de coco, le riz, le tamarin, et même, en certains endroits, le raisin; mention est faite aussi de la canne à sucre. On ignore si le miel consommé était le produit d'activités apicoles ou s'il était recueilli dans la nature.

L'écrivain et voyageur chinois Tuan Ch'eng Shin (mort en 863) constate qu'aucune des cinq céréales n'est utilisée à Barbara tandis que Wang Ta-yüan relève que les ignames remplacent les céréales à Zanzibar, et que Fei Hsin trouve étrange que les habitants de Brava cultivent des oignons et de l'ail plutôt que des courges[77].

Les recherches archéologiques effectuées à Kilwa révèlent que la seule céréale dont on puisse affirmer qu'elle y était cultivée est le sorgho, comme en témoigne la présence sur les lieux de grains carbonisés. Aucun instrument servant à moudre le grain n'a été retrouvé pour les temps anciens alors qu'au cours d'époques plus récentes, des meules tournantes ont été utilisées tout comme elles le sont toujours de nos jours, mais il ne reste aucune trace de ces instruments dans les archives archéologiques[78].

La pêche et les activités maritimes

Il est évident que les communautés côtières étaient engagées dans de nombreuses activités maritimes: pêche, construction de pirogues, navigation à la voile. Nombre d'auteurs arabes soulignent que les Zandj se nourrissaient surtout de poisson et ajoutent qu'à cet effet ils s'aiguisaient les dents. La pêche était pratiquée tout au long de la côte, mais selon les documents, elle constituait à certains endroits l'activité principale: ainsi à Malindi, dont les habitants exportaient le produit de leur pêche. Il semble que les populations vivant à l'extrême sud du littoral étaient fortement dépendantes, pour leur nourriture, des produits de la mer — poissons, mais aussi tortues et mollusques. Sur certaines îles, les Zandj ramassaient les coquillages pour en faire des parures, et non pour s'en nourrir. Il y avait des pêcheurs de perles au pays de Sofala.

Bien que la pratique de la pêche suppose la capacité de construire des bateaux et la connaissance de la navigation, les auteurs arabes passent sous silence cet aspect de la vie quotidienne des Zandj. Seul Buzurg ibn Shahriyār évoque les nombreuses embarcations (*zawārīḳ*) qui entouraient les navires arabes aux abords de la côte de Sofala. Ce même auteur note que certains des capitaines des navires parcourant l'océan Indien étaient des Zandj, ce qui tend à prouver que les Bantu d'Afrique orientale pratiquaient non seulement le cabotage, mais aussi la navigation en haute mer[79]. Le *Périple* fait

76. Al-Masʿūdī, 1861-1877, vol. 3, p. 30.
77. P. Wheatley, 1975, p. 93.
78. H. N. Chittick, 1974, vol. I, p. 236.
79. Buzurg ibn Shahriyār, 1883-1886, p. 54; en revanche, al-Idrīsī (1970, p. 60-61) nie catégoriquement l'existence de bateaux zandj capables d'accomplir de longues traversées.

clairement allusion à l'utilisation du bateau appelé *dau la mtepe*[80], au I^er siècle de l'ère chrétienne, sur la côte de Benadir et l'actuelle côte tanzanienne[81]. Outre le *mtepe*, il y avait un autre type de bateau appelé *ngalawa*. Ce dernier est une pirogue assez étroite qui ne serait qu'une embarcation instable et dangereuse pour la haute mer si elle n'était équipée d'un balancier[82]. En-dehors de l'Afrique orientale, on la trouve en Indonésie, en Nouvelle-Guinée occidentale et à Madagascar. La pirogue à balancier simple ou double est courante aux Comores, tandis que seul le double balancier est en usage en Afrique orientale, pas partout et surtout à Zanzibar et dans la partie centrale de la côte tanzanienne.

L'origine du *ngalawa* est controversée. Cependant, d'après certains traits d'ordre linguistique et structurel, ce bateau a dû faire une apparition sur la côte orientale de l'Afrique, probablement aux Comores, après la domination portugaise et l'usage s'en est par la suite répandu dans d'autres régions d'Afrique de l'Est[83].

Le bateau cousu *mtepe* et sa variante plus petite *dau la mtepe* sont cependant beaucoup plus anciens. Ils ont longtemps sillonné la côte mais ont aujourd'hui tous disparu, à l'exception de quelques spécimens conservés dans les musées. Leur origine est également controversée. Sur le plan linguistique, il semble que le *mtepe* soit propre à l'Afrique orientale, mais des éléments d'ordre structurel donnent à penser qu'il s'agirait d'un prototype indien adapté par les Perses et les Arabes[84].

Les murs d'une habitation faisant partie des ruines de Gedi portent une inscription représentant indiscutablement un *mtepe*, daté provisoirement du XV^e ou du XVI^e siècle. D'autres inscriptions murales découvertes à Kilwa, Songo Mnara et Ungwana datent de périodes situées entre le XIII^e et le XVIII^e siècle[85]. Ces décorations visent peut-être à souligner le rôle prépondérant des transports maritimes et par conséquent du commerce pour la prospérité des colonies. Le *mtepe* et le *dau la mtepe* sont tous deux représentés sur ces inscriptions. On en trouve également à Farkwa et à Fort Jésus[86].

L'élevage

Si la pratique de l'élevage est attestée depuis des temps très anciens au nord du fleuve Juba, la situation au sud demeure mal connue. Al-Masʿūdī rapporte que les Zandj élevaient des bœufs qu'ils montaient (à l'aide d'une selle et de rênes) lors des combats — le *mfalīmī* disposait d'une « cavalerie » de 300 000 guerriers — tandis que Buzurg mentionne l'éle-

80. *Mtepe*: canot à couture répandu sur toute la côte, mais plus particulièrement au centre et au sud de la côte orientale.
81. J. I. Miller, 1969, p. 168.
82. A. H. J. Prins, 1959, p. 205.
83. *Ibid*., p. 205-210.
84. *Ibid*., p. 210-213.
85. *Ibid*., p. 211; P. S. Garlake, 1966, p. 197.
86. P. S. Garlake, 1966, p. 197, 206.

vage d'ovins et d'autres animaux domestiques[87]. En revanche, al-Idrīsī souligne expressément l'absence de bêtes de somme ou de bétail chez les peuples de la côte orientale et il n'est pas fait mention de l'élevage chez les autres auteurs arabes[88]. On sait que les régions côtières de l'Afrique orientale sont, de nos jours, infestées de mouches tsé-tsé qui les rendent impropres à l'élevage du bétail; mais il n'est pas impossible qu'à des époques plus anciennes certaines zones aient échappé à ce fléau et que l'élevage ait pu s'y pratiquer[89].

La chasse

Bien que la chasse ait sans doute constitué une activité économique de base, sa pratique n'est attestée que par de rares témoignages directs. Les auteurs arabes se sont surtout intéressés à la chasse à l'éléphant, et ils ont fourni certains détails sur les techniques employées, notamment l'usage de substances toxiques pour empoisonner, soit les points d'eau fréquentés par les éléphants (al-Masʿūdī), soit la pointe des armes de chasse (al-Bīrūnī). On chassait aussi le léopard (*al-numūr*), le lion, le loup (probablement le chacal) et le singe. La chasse avait surtout pour objet de fournir des produits d'exportation (ivoire, peaux) mais, bien qu'aucune mention ne soit faite d'activités de chasse entreprises à des fins alimentaires, on peut penser que la chair du gibier (éléphants notamment) devait être consommée.

L'exploitation des minerais

De tous les minerais, c'est surtout l'or qui retient l'attention des auteurs arabes, pour qui Sofala comptait parmi les plus fameuses régions aurifères du monde connu. Bien que, selon al-Idrīsī, l'or provenait des villes côtières de Djāsṭa et de Daghūṭa (dont les emplacements n'ont pu encore être identifiés, mais se situent vraisemblablement sur la côte du Mozambique), il ressort de toutes les autres sources écrites que les principales mines d'or de Sofala se trouvaient dans l'intérieur des terres, les établissements côtiers n'étant que de simples ports d'exportation. Al-Bīrūnī signale que l'or exploité à Sofala se présentait sous la forme de grains; le même type de minerai a été découvert dans le complexe archéologique du Grand Zimbabwe.

Les habitants de la côte orientale n'utilisaient pas l'or comme moyen d'échange universel, mais ils étaient tout à fait conscients de sa valeur comme monnaie et comme bien exportable. Les populations locales attachaient toutefois davantage de prix au fer et au cuivre: al-Masʿūdī rapporte que le fer servait à la confection des parures, de préférence à l'or ou à l'argent.

87. Al-Masʿūdī, 1861-1877, vol. 3, p. 6-7; Buzurg ibn Shahriyār, 1883-1886, p. 151.
88. Al-Idrīsī, 1970, p. 60.
89. H. N. Chittick (1977, p. 188) soutient à tort que les peuples pratiquant l'élevage du bétail (et l'utilisant comme montures) mentionnés par al-Masʿūdī étaient de souche éthiopienne (kushitique). Toutefois, l'ensemble du contexte des différents passages où il est question du bétail renvoie indubitablement aux Zandj noirs vivant dans la partie sud du littoral.

Le principal témoignage concernant l'exploitation du fer nous est fourni par al-Idrīsī, qui note que les grands centres de production étaient Malindi et Mombasa au nord, et Djanṭāma et Dandāma au sud[90]. Le fer serait devenu l'un des principaux produits exportés par ces cités, et leur première source de revenus. Rien ne permet de mettre en doute le récit d'al-Idrīsī, mais ses affirmations posent un problème. Aucun fourneau servant à la fonte du fer n'a été découvert à ce jour dans les environs de Mombasa ou de Malindi[91] ; de plus, les autres auteurs arabes ne font aucune mention du travail du fer ou de la production d'outils et d'armes de ce métal, activités qui seraient normales dans une région riche en fer. Cela ne signifie pas, naturellement, que ces activités étaient inconnues sur la côte, mais il semble qu'elles aient gardé un caractère plutôt local et des proportions modestes. C'est ce qu'al-Idrīsī laisse entendre lorsqu'il note que, malgré leur nombre important, les habitants du pays des Zandj ne possèdent que peu d'armes[92]. Seules de nouvelles recherches archéologiques permettront de résoudre cet important problème. »

Les activités commerciales

La côte orientale de l'Afrique est l'une des rares régions de l'Afrique subsaharienne qui ait noué très tôt des relations commerciales régulières avec le monde extérieur[93]. L'apparition, dès le VII^e siècle, d'un puissant empire islamique au Moyen-Orient vint considérablement stimuler le développement des activités commerciales dans l'océan Indien, y compris sur la côte orientale de l'Afrique. L'existence dans les pays islamiques d'un marché en perpétuelle expansion pendant la période considérée offrait de nouveaux débouchés aux exportations des établissements côtiers. Parallèlement à l'accroissement en volume des échanges, de nouveaux produits vinrent s'ajouter aux exportations traditionnelles, contribuant ainsi à la diversification du commerce et à la spécialisation des différentes villes de la côte. C'est le commerce également qui favorisa l'essor d'une ville au détriment d'une autre, selon qu'elle était ou non un centre de commerce florissant. Le rythme des migrations et des échanges semble s'être intensifié aux IX^e et X^e siècles. C'est à cette époque que des villes côtières commerçantes telles que Mogadiscio, Marka, Brava, Mombasa, Manda et Unguja Ukuu ont été fondées et se sont développées. Telle ou telle ville connaissait tour à tour la grandeur et la décadence selon les caprices du commerce ; une génération construisait d'élégants édifices de pierre, la suivante revenait aux habitations d'argile ou de torchis. Mais, au cours de la période à l'étude (VII^e-XI^e siècles), les seules cités importantes furent

90. Al-Idrīsī, 1970, p. 59-60, 68-69.
91. Il est, bien entendu, possible qu'al-Idrīsī ait voulu plutôt désigner par Malindi la région de Manda, où les archéologues ont trouvé des scories provenant de la fonte du fer.
92. Al-Idrīsī, 1970, p. 61.
93. Voir Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. II, chap. 22.

peut-être Manda dans l'archipel de Lamu, et Ḳanbalū. Les autres paraissent n'avoir atteint leur apogée qu'après le XIe siècle[94].

Le commerce et les échanges qui se sont développés autour des cités côtières peuvent être divisés en trois catégories: le commerce avec les étrangers, le commerce entre les établissements côtiers et le commerce avec l'intérieur des terres.

Le commerce avec les étrangers

Arabes, Persans, Indiens et Indonésiens furent attirés vers les villes côtières par le commerce d'articles nombreux et variés, dont les plus importants étaient l'ivoire, les écailles de tortue, l'ambre gris, l'encens, les épices, les esclaves, l'or et le fer. Sans détenir la preuve de l'existence d'échanges directs, on sait que certains produits africains étaient connus et recherchés en Chine à l'époque Tang (618-906). La côte orientale de l'Afrique était réputée posséder d'abondantes réserves d'ambre gris, lequel fut introduit en Chine vers la fin du règne de la dynastie Tang[95]. Au VIIe siècle, l'essence de storax, le écailles de tortue provenant de Barbara, le sang-de-dragon (résines de *dracaena schizantha* et de *d. cinnabari*) et l'aloès (suc de la plante) comptaient au nombre des produits exportés vers la Chine[96]. Les auteurs chinois du IXe siècle relèvent également que les habitants de Barbara avaient coutume de vendre leur population féminine à des négociants étrangers. Plus tard, Chai Tu-kua raconte comment des sauvages au corps de laque noire de Kumr Zangi (Zanzibar) étaient capturés après avoir été attirés avec de la nourriture[97]. Selon al-Idrīsī, les Arabes d'Oman attiraient également des enfants en leur offrant des dattes et les enlevaient pour en faire des esclaves[98]. Le récit bien connu de Buzurg ibn Shahriyār relatant l'enlèvement du roi des Zandj nous fait découvrir un autre stratagème utilisé pour capturer des esclaves[99].

Un problème d'interprétation se pose en ce qui concerne la traite des esclaves. Il n'existe — pour la période comprise entre le VIIe et le XIIe siècle — pratiquement aucun témoignage direct écrit attestant l'existence de ce trafic le long de la côte orientale de l'Afrique. Les récits auxquels nous venons de faire allusion montrent que l'on se procurait des esclaves en capturant ou en enlevant des autochtones plutôt qu'en les achetant. Or cette méthode, qui n'est guère efficace à long terme et ne saurait être employée que d'une manière occasionnelle, ne pouvait fournir qu'un nombre limité d'esclaves; il est hors de question d'en faire un usage régulier ou prolongé sans provoquer l'hostilité des populations côtières et compromettre le développement de relations commerciales normales.

94. T. Spear, 1982, p. 5; G. Shepherd, 1982, p. 7-10.
95. P. Wheatley, 1975, p. 105; J. Kirkman, 1954, p. 95.
96. P. Wheatley, 1975, p. 105.
97. *Ibid.*
98. Al-Idrīsī, 1970, p. 61.
99. Buzurg ibn Shahriyār, 1883-1886, p. 51-60.

Cependant, des « esclaves zandj » étaient employés en masse à des travaux d'irrigation dans le sud de l'Iraq, et prirent la tête de la fameuse révolte d'esclaves du IX^e siècle. Cela donne à penser que les pays islamiques étaient régulièrement approvisionnés en esclaves provenant d'Afrique orientale[100].

Une solution possible à cette apparente contradiction serait que, pour une raison inconnue, le terme « Zandj » aurait été appliqué indifféremment à tous les esclaves noirs employés dans le sud de l'Iraq, ceux-ci étant cependant originaires de régions diverses — d'Éthiopie, de la corne ou d'autres régions de l'Afrique, y compris d'Afrique orientale. Cela ne signifie pas que la traite des esclaves était totalement inexistante sur la côte orientale de l'Afrique; elle était certainement pratiquée, mais dans des proportions assez modestes, puisqu'elle a échappé à l'attention des auteurs arabes, qui énumèrent de manière très détaillée les différentes marchandises importées et exportées, mais ne mentionnent pas le trafic des esclaves.

Dès les temps anciens, les ports d'Afrique orientale était connus pour leurs exportations, dont la grande masse était formée des produits naturels traditionnels: l'ivoire, acheminé jusqu'en Chine, l'ambre gris, les peaux de léopard et l'écaille de tortue. L'or commença à être exporté depuis les régions du Sud au IV^e/X^e siècle; deux siècles plus tard, al-Idrīsī mentionnait le fer comme la principale exportation de nombreuses villes côtières. La côte de Benadir était réputée pour ses exportations d'encens, de parfums et d'huiles aromatiques telles que le baume et la myrrhe.

En ce qui concerne les importations, les principaux articles cités par les documents arabes et chinois sont les poteries (islamiques et chinoises), les étoffes, les perles et le verre. Au début du XII^e siècle, des immigrants du sud de l'Asie qui s'étaient installés quelques siècles plus tôt dans le nord de Madagascar et aux Comores exportaient des récipients en stéatite vers Kilwa, Manda et des contrées plus lointaines[101].

A Kilwa, des fouilles de la période prédynastique (probablement de la fin du VI^e/XII^e siècle) révèlent que, parmi les objets importés (poterie islamique, perles de verre), la proportion de verre par rapport à la poterie étrangère est supérieure à ce qu'elle sera au cours des périodes suivantes. On a trouvé non seulement des perles de verre, mais aussi des perles de cornaline venant de Cambay, aux Indes. Quant à la poterie importée, la plus ancienne est la poterie islamique, qui consiste en un fin engobe recouvert d'une couche d'émail marbré (sgraffite). Ce type de céramique est caractéristique de l'Islam et on la trouve entre le IX^e siècle à Samarra (en Iraq) et le début du X^e/XVI^e siècle. En Afrique orientale, le sgraffite est sans doute plus spécifiquement caractéristique du VII^e/XIII^e siècle[102]. Cette catégorie de céramique est aussi la moins courante qui ait été découverte. Celles qui représentaient la plus grande masse des importations étaient, surtout à Gedi, la faïence bleu et vert, ainsi que la porcelaine de Chine jaune et noir, vert céladon et bleu et

100. Voir le chapitre 26 ci-dessous.
101. G. Shepherd, 1982, p. 15.
102. P. S. Garlake, 1966, p. 53.

blanc[103]. Au Ve/XIe siècle, Duyvendak rapporte que les Chinois exportaient principalement de l'or, de l'argent, du cuivre, des pièces de monnaie, de la soie et de la porcelaine. Des pièces chinoises ont été retrouvées au long de la côte. Elles ont continué d'arriver en Afrique orientale jusqu'au VIIe/XIIIe siècle[104].

Le commerce entre les établissements côtiers

Les grandes villes étaient en général davantage orientées vers le commerce maritime avec l'étranger que les petites, qui vivaient en grande partie de l'agriculture et de la pêche. Cependant, il y a lieu de supposer que les interactions entre établissements étaient fréquentes. Nous ne disposons guère d'éléments de nature à confirmer l'existence d'échanges entre établissements côtiers durant la période à l'étude, mais certains textes mentionnent un courant d'échanges entre Kilwa et d'autres villes importantes telles que Manda[105].

Des fouilles entreprises récemment à Manda ont permis de conclure à l'absence de perles de verre dans cette cité au cours des IXe et Xe siècles, tout comme à Kilwa. Ni Manda ni Kilwa ne semblent avoir eu d'importants échanges avec l'intérieur du pays. Les perles de verre datant d'une période ancienne sont donc extrêmement rares dans les régions de l'intérieur[106].

Le commerce avec l'intérieur des terres

La question cruciale de savoir si des contacts ont été établis aux époques anciennes entre les établissements côtiers et l'intérieur des terres n'est pas encore résolue. Une absence totale d'échanges est inconcevable, mais aucun indice sérieux — et, dans ce cas, seule l'archéologie peut nous en fournir — n'a été découvert à ce jour. Seule la côte de Sofala semble avoir entretenu des relations commerciales de quelque envergure avec l'intérieur: la majeure partie de l'or exporté par ce pays provenait de la région correspondant à l'actuel Zimbabwe. Il serait toutefois prématuré de conclure qu'à ces époques reculées les peuples côtiers s'étaient aventurés très loin dans l'intérieur des terres.

Sans doute n'y avait-il pas, à proprement parler, de liaison commerciale avec des contrées lointaines; tout au plus peut-on imaginer que des biens provenant de régions éloignées étaient transmis d'un peuple à un autre à la faveur de trocs successifs, sans jamais être acheminés par caravanes comme cela fut le cas au XIXe siècle. Il est probable que les villes côtières s'approvisionnaient en produits agricoles auprès des populations voisines de l'arrière-pays immédiat. En échange de ces produits ainsi que de l'ivoire et des peaux de bête, les paysans recevaient du poisson séché ou des perles. Il est probable aussi que les habitants de l'arrière-pays apportaient leurs produits dans des

103. J. S. Kirkman, 1954, p. 94; 1966, p. 18-19.
104. G. S. P. Freeman-Grenville, 1959, p. 253.
105. H. N. Chittick, 1974, vol. I, p. 236.
106. *Ibid.*, p. 483.

villes ou sur des marchés situés non loin de la côte. Ces contacts n'ont pas laissé de traces durables; les poteries trouvées sur le littoral ne présentent aucun caractère commun avec celles de l'intérieur.

Conclusion

Au cours de la période considérée, la côte orientale de l'Afrique a vu s'amorcer un certain nombre de processus historiques qui ne prirent leur plein développement qu'après le XII^e siècle. Mais c'est probablement à cette époque que furent jetées les bases d'une culture africaine à partir de laquelle allait ultérieurement s'épanouir la riche civilisation swahili. L'essor du commerce entre pays de l'océan Indien commença à influer sur le développement politique et social des peuples côtiers de langue bantu. Dans un premier temps, l'impact fut surtout sensible dans le domaine économique, certains établissements côtiers s'ouvrant davantage au commerce avec l'étranger; progressivement, la politique, la culture et la religion furent imprégnées par les valeurs apportées par les immigrants venus des pays islamiques. La première région qui se trouva exposée à ces influences extérieures fut la partie de la côte s'étendant au nord du fleuve Juba; au cours des siècles suivants, de nouvelles vagues de migrants, parties de ce foyer initial, vinrent propager dans le Sud la nouvelle culture issue de ce brassage. Dans le même temps, l'ensemble des immigrants — qui ne furent jamais très nombreux — subissait l'influence de la civilisation bantu. Le résultat le plus remarquable de ce processus d'échanges et d'assimilation réciproques fut l'émergence de la langue et de la culture swahili, synthèse des acquis africains et des apports orientaux.

CHAPITRE 22

L'intérieur de l'Afrique orientale

Christopher Ehret

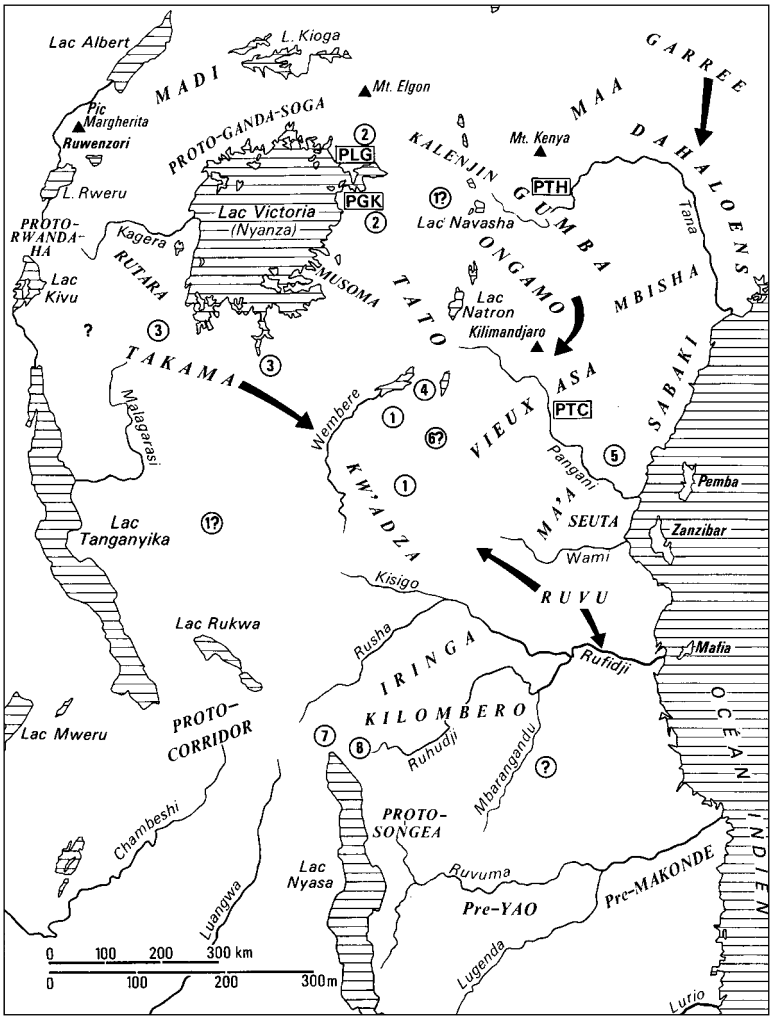
La période qui s'étend du VIIIe au XIe siècle de l'ère chrétienne apparaît dans l'ensemble comme une phase de consolidation des tendances antérieures dans les régions de l'intérieur en Afrique orientale. Les grandes transformations ethniques et économiques du premier âge du fer remontent déjà à plusieurs siècles, à l'époque du changement d'ère et aux deux ou trois siècles suivants qui avaient vu l'expansion des communautés bantu dans des régions très dispersées et la diffusion de la technologie du fer. Il faudra attendre des siècles avant d'assister à des transformations équivalentes, mais cette période n'est pas pour autant dépourvue d'intérêt. De nouvelles expansions ethniques se produisent, modifiant la carte linguistique et imposant de nouveaux défis aux communautés déjà établies. Parfois aussi, une série de changements mineurs débouchent sur quelque chose de nouveau, sensiblement différent de la simple somme de ces transformations.

Les mouvements de populations

Au début du VIIe siècle, les deux groupes les plus répandus sont les Kushites méridionaux et les Bantu. Les langues nilotiques et khoisan sont assez fortement représentées, mais les peuples qui les parlent sont moins nombreux à participer aux événements du milieu du Ier millénaire.

Les Kushites

Les premiers Kushites méridionaux s'étaient implantés au nord du Kenya pendant le IIIe millénaire avant l'ère chrétienne, et certains de leurs



22.1. *Les principales sociétés d'Afrique orientale, du VII^e au IX^e siècle.*
[*Source*: C. Ehret.]

Les noms des groupes ethniques sont écrits en capitales. (Note: En dépit de l'étroite ressemblance entre leurs noms, les Ma'a sont des Kushites méridionaux tout à fait différents des Maa, qui parlaient une langue nilotique orientale).

Les flèches indiquent les directions probables de l'expansion des ethnies au cours de la période comprise entre le VII^e et le IX^e siècle ou l'ayant suivi.

Abréviations et chiffres désignant les ethnics:

1. Communauté de chasseurs-cueilleurs khoisan
2. Kushites méridionaux de Plateau
3. Kushites méridionaux du Nyanza
4. Porto-Kushites méridionaux du Rift occidental
5. Pré-Asu
6. Pré-Rangi
7. Pré-Nyakyusa
8. proto-Njombe

PGK Proto-Gisii-Kuria (Mara)
PLG Proto-Luyia-Gisu
PTC Proto-Taita-Changa
PTH Pré-Thagicu

descendants linguistiques, progressant plus loin vers le sud, étaient parvenus jusqu'au centre de la Tanzanie septentrionale à la fin du IIe millénaire. On pense que ce sont les peuples parlant les premières langues kushitiques du Sud qui ont laissé les vestiges archéologiques des diverses cultures appartenant à la tradition néolithique pastorale des savanes de l'Afrique orientale[1]. Comme l'indiquent les données archéologiques, les Kushites méridionaux élevèrent, dès le début de leur implantation, des bovins, du petit bétail, ainsi, apparemment, que des ânes. Ce qui n'est pas encore absolument attesté par l'archéologie, mais qui ressort clairement des données linguistiques, c'est que beaucoup d'entre eux cultivaient les céréales[2], et certains depuis des temps très reculés, utilisant à la fois l'irrigation et les engrais animaux pour accroître les rendements.

Les Kushites méridionaux du début du Ier millénaire de l'ère chrétienne formaient un groupe très hétérogène. Les Dahalo étaient établis le long de la Tana et dans une partie de la région proche de la côte du Kenya. Les groupes implantés le long de la Tana étaient apparemment des cultivateurs, tout comme les Pokomo et les Elwana de langue bantu qui devaient par la suite les absorber et les remplacer au cours du millénaire actuel[3]. Une communauté au moins de chasseurs-cueilleurs, établie dans ce qui est aujourd'hui la région de Witu, avait adopté la langue dahalo, abandonnant son ancienne langue khoisan, dont elle conserva cependant un certain nombre de mots à clics[4].

Plus loin dans l'intérieur, les Kushites méridionaux du Rift dominaient. Une de leurs sociétés, dont le souvenir a été conservé dans la tradition orale sous le nom de Mbisha, vivait sur les monts Taita[5]. L'implantation des vieilles communautés parlant le dialecte asa ancien peut être située autour du Kilimandjaro et vers le sud jusqu'à la steppe masaï, les deux groupes kushites méridionaux, étroitement apparentés, des anciens Kw'adza et des Iringa occupant certaines parties du centre de l'actuelle République-Unie de Tanzanie (voir fig. 22.1). Ces trois dernières sociétés parlaient ce qui n'était encore guère que des dialectes d'une langue unique variée. Les sociétés asa et kw'adza anciennes semblaient coexister, comme plus tard, les sociétés agricoles de la région, avec des bandes de chasseurs-cueilleurs, dont certaines avaient adopté les langues des groupes dominants de cultivateurs et de pasteurs[6]. A l'ouest de la vallée du Rift en République-Unie de Tanzanie s'étendaient les territoires des communautés à juste titre connues sous le nom de peuples du Rift occidental, qui avaient probablement, à une certaine époque, occupé toutes les régions au sud de la forêt de Mau au Kenya, poussant même vers l'ouest jusqu'à la rive sud-ouest du lac Victoria, mais qui vers l'an +600 semblaient concentrées dans les régions de Serengeti et de Ngoron-

1. S. H. Ambrose, 1982.
2. C. Ehret, 1980*a*.
3. C'est ce qu'indiquent les termes de culture apparemment empruntés à la langue dahalo par le pokomo.
4. C. Ehret, 1974*a*, p. 10-11, 67.
5. C. Ehret et D. Nurse, 1981*a* et 1981*b*.
6. C. Ehret, 1974*a*, p. 15.

goro. Au VII^e siècle, beaucoup de Kushites méridionaux du Rift vivaient sans doute en économie essentiellement pastorale. Il paraît cependant probable que d'autres, en particulier autour du Kilimandjaro, sur les monts Taita et sur les franges de la vallée du Rift, se consacraient surtout à la culture.

Les autres communautés kushites méridionales importantes à cette époque parlaient des langues mbuguan. Les données linguistiques permettent de distinguer deux groupes. L'un, celui des Kushites kirinyaga, semble avoir précédé les Bantu sur le mont Kenya ; il s'agit probablement du peuple connu sous le nom de Gumba dans les traditions modernes de la région, et on trouve en son sein sans doute des chasseurs-cueilleurs aussi bien que des cultivateurs[7]. Le second, constitué par les anciens Ma'a, est apparemment concentré à cette époque au nord-est de la Tanzanie, probablement à l'est des anciens Asa et au sud de la Pangani, dans certaines parties du bassin supérieur du Wami, où les conditions naturelles permettent l'élevage extensif. Les traditions orales des Ma'a actuels conservent le souvenir de leur arrivée dans la région, à partir du Kenya, avant le VII^e siècle[8]. Apparemment, les Ma'a ont rattaché leur histoire récente à une tradition authentique, mais très ancienne, avec laquelle les données linguistiques concordent. Ils font remonter leur émigration à partir du Nord à une date très antérieure au VII^e siècle[9].

Les Khoisan

Au fur et à mesure de leur expansion au cours des trois derniers millénaires avant l'ère chrétienne, les Kushites méridionaux avaient complètement assimilé un grand nombre de communautés khoisan. D'autres avaient survécu, vivant de la chasse et de la cueillette, à côté des cultivateurs kushites, mais avaient adopté la langue de ces voisins plus puissants. Vers la fin du I^er millénaire, on l'a vu, la plupart des communautés linguistiques kushites semblent présenter ce type de relation avec des peuples pourtant différents du point de vue du régime économique. Mais aux abords des zones kushites méridionales de la Tanzanie centrale, au moins deux groupes khoisan parviendront à conserver leur langue jusqu'à l'époque actuelle. Les Hadza survivront près du lac Eyasi, dans des terres peu propices à la culture et interdisant l'élevage du fait de la mouche tsétsé. Néanmoins, eux aussi ont sans doute subi, dès avant le VII^e siècle, l'influence de leurs voisins du Rift occidental, et l'on trouve chez eux, par exemple, des poteries du style néolithique pastoral emprunté aux Kushites méridionaux[10]. L'autre groupe est celui des communautés sandawe, qui survivront en adoptant l'agriculture et en se dotant ainsi des bases économiques nécessaires pour résister à la concurrence des autres

7. *Ibid.*, p. 27-28 ; des données nouvelles permettent aujourd'hui d'identifier leur langue comme appartenant à la branche mbuguan du Kushite méridional.
8. S. Feierman, 1974, p. 74-75.
9. C. Ehret, 1974*a*, p. 13.
10. S. H. Ambrose, 1982.

cultivateurs, puisant apparemment leurs connaissances auprès des anciens Kw'adza établis à Kondoa ou dans son voisinage, ou bien même dans les régions que leurs descendants occupent aujourd'hui[11]. Malheureusement, nous ne sommes pas encore en mesure de dater ce passage à l'agriculture. Il est peu probable qu'il soit aussi tardif que le XVIIIe siècle comme l'ont cru certains observateurs[12]. Il est fort possible que les Sandawe aient commencé à se tourner vers l'agriculture dans la période allant du VIIe au XIe siècle, les anciens Kw'adza étant probablement déjà installés dans la région à cette époque, mais ce changement pourrait aussi se situer entre 1100 et 1700.

Les populations de langue centre-soudanienne

Très loin à l'ouest, dans la région des Grands Lacs, des communautés de langue centre-soudanienne semblent avoir joué dans l'histoire le même rôle que les Kushites méridionaux dans les régions centrale et orientale de l'Afrique de l'Est. Éleveurs de bovins et de petit bétail, cultivateurs de sorgho et de millet, actifs pêcheurs, les Centre-Soudaniens ont d'abord pris de l'importance dans les zones proches du Nil, à l'extrême sud du Soudan et à l'extrême nord de l'Ouganda, probablement au IIIe millénaire avant l'ère chrétienne. Par la suite, un nouveau front de colonisation centre-soudanienne s'est ouvert vers le sud dans le bassin du lac Victoria. Deux types de données attestent cette expansion, qui n'a guère été étudiée jusqu'à présent. L'analyse des pollens permet de constater dans la végétation des changements attribuables à des activités agricoles menées dans le bassin et de faire remonter le début de l'ère agricole à environ trois mille ans, au plus tard, dans les secteurs situés à l'ouest et juste au nord du lac Victoria[13]. Du point de vue archéologique, la poterie de Kansyore est une manifestation probable de cette expansion culturelle et économique des Centre-Soudaniens.

Comme leur contemporains, les Kushites méridionaux de l'est de la région des Grands Lacs, les agriculteurs et les éleveurs centre-soudaniens des trois derniers millénaires avant l'ère chrétienne sont entrés en relations étroites avec des communautés voisines qui vivaient de la cueillette. Cela s'est traduit notamment par la généralisation de la poterie de Kansyore chez des chasseurs-cueilleurs, par exemple à l'ouest et au sud du lac Victoria[14]. Étant partiellement pêcheurs, les Centre-Soudaniens pourraient avoir disputé directement à ceux qui les avaient précédés dans le bassin l'une de

11. Cette parenté est abondamment attestée dans le vocabulaire de la production alimentaire des Sandawe, qui a emprunté un grand nombre de mots à l'ancien kw'adza ; toutefois, il n'y a pas encore eu de publication sur le sujet. Voir également Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. IV, chap. 19.

12. Par exemple, J. L. Newman, 1970.

13. Voir par exemple R. L. Kendall, 1969 ; M. E. S. Morrison, 1968 ; M. E. S. Morrison et A. C. Hamilton, 1974. Pour l'interprétation historique de ces données, voir D. Schoenbrun, 1984, note 47.

14. S. H. Ambrose, 1982, p. 133.

leurs principales ressources alimentaires et, partant, avoir converti les chasseurs-cueilleurs à leur mode de vie et les avoir absorbés dans leurs sociétés plus rapidement et plus complètement que les Kushites méridionaux.

Les Nilotes

A l'est du lac Victoria, la prédominance des premiers agriculteurs a d'abord été remise en cause par les Nilotes méridionaux, qui commencèrent à se déplacer vers le sud, à partir des régions de la frontière entre l'Ouganda et le Soudan, vers le milieu du I^er millénaire avant l'ère chrétienne, et qui doivent être considérés comme les créateurs de la tradition archéologique d'Elmenteita[15]. Les Nilotes méridionaux s'implantèrent dans les zones plus élevées situées sur la bordure ouest du centre de la Rift Valley au Kenya, intégrant dans leur société une population considérable de Kushites méridionaux et nouant apparemment des liens économiques étroits avec des communautés de chasseurs-cueilleurs des franges forestières de la Rift Valley et avec les communautés plus purement pastorales de Kushites méridionaux qui continuaient à occuper le fond de la vallée[16]. Les chasseurs devaient leur fournir des produits comme du miel, de la cire d'abeille et des peaux, tandis que les éleveurs de la Rift Valley devaient échanger avec eux du bétail contre des céréales. Au VII^e siècle de l'ère chrétienne, les Nilotes méridionaux avaient engendré deux sociétés distinctes, les Pré-Kalenjin, au nord des monts de Mau, et les Tato — dont les Dadoga actuels sont issus — au sud de cette chaîne. Au début, les Tato semblent s'être concentrés sur les hautes terres de Loita avant de se répandre à une époque plus tardive, mais antérieure à 1100, vers le sud-est dans l'ancien pays asa de la steppe masaï[17].

L'expansion bantu

Cependant, ceux qui menaceront le plus le mode de vie des premiers agriculteurs seront les Bantu arrivés en Afrique orientale au début de l'âge du fer. La concurrence ne se manifesta pas immédiatement car, initialement, les Bantu ne s'installèrent que dans des secteurs assez circonscrits.

C'est à l'extrême ouest de la région des Grands Lacs que ces communautés agricoles nouvelles sont apparues d'abord. Parlant un certain nombre de dialectes différents de la langue que les spécialistes modernes désignent par l'expression proto-bantu oriental, ils semblent s'être implantés dans certains secteurs de l'ouest, du centre et du sud de la région des lacs avant le milieu du dernier millénaire ayant précédé l'ère chrétienne[18]. Deux grandes transformations économiques étaient alors en cours dans la partie nord-occidentale de l'Afrique de l'Est. La première était la généralisation

15. *Ibid.*, p. 139-144.
16. C. Ehret, 1971, p. 39, 114.
17. *Ibid.*, p. 55-57 ; C. Ehret, 1980*b*.
18. C. Ehret, 1973. Voir aussi J. Vansina (1984) pour une bibliographie et une interprétation récentes.

du travail du fer et ses incidences sur la technique de fabrication des outils car, dans cette région, l'âge des outils de pierre touchait presque à sa fin, évolution qui s'est produite plutôt plus rapidement qu'ailleurs en Afrique orientale. La seconde transformation, probablement plus importante à long terme, fut l'apparition d'une agriculture plus complexe, surtout dans les communautés parlant le proto-bantu oriental. Vivant surtout, à l'origine, de la culture de l'igname, ces communautés avaient commencé à adopter en outre les cultures des sociétés agricoles qui les avaient précédées dans la partie orientale du continent, améliorant ainsi leur capacité d'adaptation à l'extrême diversité des environnements est-africains[19]. Vers la fin de l'ère préchrétienne, quelques communautés bantu orientales, qui avaient subi l'influence de leurs voisins centre-soudaniens, ainsi que des Kushites méridionaux au sud du lac Victoria, s'adonnaient de plus en plus à l'élevage du bétail. En outre, il semble que parmi les populations parlant des dialectes du bantu oriental il y ait eu, au cours des derniers siècles ayant précédé l'ère chrétienne, un accroissement démographique considérable par absorption d'un grand nombre des premiers occupants soudaniens[20], et probablement aussi par progression naturelle. Tout à la fin de l'ère préchrétienne, les Bantu orientaux de la région des lacs et des zones adjacentes du Zaïre oriental s'étaient suffisamment multipliés pour alimenter une nouvelle émigration en direction d'autres régions lointaines de l'Afrique de l'Est et du Sud-Est.

En Afrique orientale, une partie des nouveaux émigrants s'installèrent loin à l'est, jusque dans les zones côtières du sud du Kenya et dans certaines régions montagneuses du nord-est de la Tanzanie, en particulier les monts Pare et Ngulu. C'est à eux que l'on doit les poteries kwale. D'autres, issus de la même souche mais émigrés légèrement plus tard, étaient arrivés au mont Kenya vers le Ve siècle de l'ère chrétienne. C'est probablemnt ce dernier groupe qui introduisit dans la région le bantu oriental, ancêtre des langues thagicu actuellement parlées dans toutes les zones montagneuses du Kenya oriental. La continuité archéologique entre l'artisanat kwale, la poterie gatung'ang'a du mont Kenya au XIIe siècle et des productions plus récentes n'est pas encore pleinement démontrée, mais l'hypothèse paraît plausible[21], et elle concorde avec les indices linguistiques. On peut avancer que les populations implantées sur les monts Pare parlaient le dialecte très voisin dont sont issues les langues chaga, dawida et sagara[22]. Bien que les produits de l'artisanat kwale soient connus par les sites du Kilimandjaro, peu éloigné, il est plus que probable qu'ils aient été fabriqués par les premiers habitants bantu des monts Pare, qui fournissaient depuis longtemps la région, étant donné que les pentes du Kilimandjaro n'étaient pas riches en argile de bonne qualité.

19. C. Ehret, 1974*b*.
20. C. Ehret, 1973.
21. R. C. Soper, 1982, p. 236-237.
22. C. Ehret et D. Nurse, 1981*b*.

Parmi les premières migrations de Bantu orientaux en direction des côtes de l'Afrique de l'Est, il faut aussi retenir celle de populations de la côte nord-est, qui remonte probablement au plus tard au milieu du I^er millénaire de l'ère chrétienne. On ne dispose pas encore de données archéologiques permettant de dater exactement le début de ce peuplement. Au VII^e siècle, des communautés originaires de la côte nord-est occupaient vraisemblablement un territoire qui s'étendait du nord de l'embouchure de la Tana jusqu'à l'arrière-pays de la ville moderne de Dar es-Salaam en Tanzanie, et elles allaient bientôt fusionner pour former quatre sociétés: les Sabaki au Kenya, les Seuta plus au sud, les Ruvu dans l'arrière-pays de la côte de Tanzanie centrale et peut-être déjà les pré-Asu dans la partie sud des monts Pare[23]. On peut penser que dans plusieurs secteurs, et en particulier au nord de la Pangani, cette expansion a impliqué l'intégration des populations kwale précédemment établies dans l'arrière-pays[24].

Plusieurs migrations bantu des débuts de l'âge du fer devaient pénétrer très loin au sud de l'Afrique orientale. Les Kilombero s'étaient installés dans la vallée du même nom dans son voisinage. D'autre part, des « ancêtres linguistiques » d'autres populations modernes du sud de la Tanzanie s'implantèrent encore plus au sud, dans les hautes terres songea et au sud de la Ruvuma. D'autres colonies s'établirent à l'extrémité nord du lac Nyasa, entre autres les groupes dont les parlers sont, par diverses voies, à l'origine de la langue nyakyusa, de celles du « corridor » (fipa, nyamwanga, nyiha, mambwe) et des langues njombe (hehe, bena, kinga). Ces trois derniers établissements ne sont encore connus que par les données linguistiques[25].

Les dernières implantations bantu anciennes qui sont assez importantes pour être mentionnées sont celles de la rive occidentale du lac Victoria — et plus particulièrement du nord du golfe de Wami — ainsi que celles qui concernent certaines portions occidentales du centre-nord de la Tanzanie. Le groupe du golfe de Wami, qui a créé une variété de poterie d'Urewe, est probablement l'ancêtre des sociétés luyia-gisu postérieures. Le deuxième des établissements susmentionnés est celui des fabricants de la poterie lelesu, et il n'a peut-être eu qu'une existence éphémère. Une autre possibilité est que cette poterie ait été fabriquée par la communauté dont sont issus les Irangi, qui vivent actuellement dans la région de Kondoa dans le centre de la Tanzanie.

D'autres sociétés bantu orientales se sont évidemment constituées dans les communautés qui ont continué à habiter dans la région des Grands Lacs. Selon la meilleure hypothèse, fondée à la fois sur des données linguistiques et sur des indications combinées fournies par la tradition orale et par l'ar-

23. Voir les arguments invoqués à ce sujet dans Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. IV, chap. 19. « Sabaki et Ruvu sont des noms géographiques donnés par les spécialistes à des populations dont les véritables noms ne sont pas arrivés jusqu'à nous; on a utilisé de même, dans ce chapitre, les appellations Takama, Njombe, Kirinyaga, Iringa, etc. ».

24. Les indications qui conduisent à cette conclusion sont des emprunts anciens à une langue apparentée au thagicu ou au taita-chaga qu'on trouve dans les langues sabaki et qui ne sont pas nettement attribuables aux contacts ayant pu se produire au cours des derniers siècles. Des emprunts analogues se rencontrent aussi, mais rarement, dans certaines langues du sud de la Somalie.

25. D. Nurse, 1982. Voir également Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. IV, chap. 19.

chéologie en ce qui concerne la continuité du peuplement, les populations protolacustres habitaient la région de Bukoba vers la fin de l'ère préchrétienne[26]. Il se peut que les populations prototakama aient vécu au sud des établissements protolacustres, tandis que d'autres communautés, intégrées à des sociétés lacustres en expansion à diverses époques ultérieures, s'étaient implantées au Rwanda et au Burundi ainsi qu'en d'autres points de la bordure occidentale de la région.

On trouve donc au VII^e siècle beaucoup de communautés agricoles bantu orientales dispersées et très inégalement réparties : très disséminées dans le centre et le sud de la région des Grands Lacs, implantées de façon probablement continue dans tout l'arrière-pays immédiat de la Tanzanie centrale et septentrionale et des côtes du Kenya, dans les monts Pare, dans une poche isolée sur les pentes du mont Kenya, le long de la rive occidentale du lac Victoria, en plusieurs groupes proches les uns des autres au centre de la Tanzanie méridionale ; et peut-être dans une zone du centre-nord de ce pays. Le facteur commun de cette répartition est que les Bantu se sont habituellement établis dans des zones dont la pluviosité dépassait 900 à 1 000 millimètres par an ou se situait à un niveau légèrement inférieur dans les régions plus montagneuses, la différence étant alors compensée par une moindre évaporation. En d'autres termes, les migrants bantu orientaux du début de l'âge du fer semblent s'être orientés de préférence vers les régions qui ressemblaient le plus à celles d'où ils venaient : zones de bois ou de forêts, recevant une quantité suffisante de pluie pour permettre l'agriculture reposant sur l'igname, moteur des premières migrations bantu hors de l'Afrique occidentale[27]. Il est certain qu'à cette époque tous les Bantu d'Afrique orientale connaissaient la culture des céréales africaines, mais leur mode d'habitat donne à penser que celle de l'igname restait très importante.

Ce qui rendait les régions humides encore plus attirantes était l'abandon total, ou presque, où bien souvent les laissaient les cultivateurs nilo-kushites méridionaux déjà établis, ce qui supprimait le risque d'affrontement direct pour la possession des terres. Le long des côtes de l'Afrique orientale, un grand nombre de zones devaient être infestées de mouches tsé-tsé, et donc inhospitalières pour les pasteurs kushites et nilotes. De même, en Tanzanie méridionale, les colonies bantu s'implantaient souvent dans des zones mal adaptées à l'élevage et où, en tout état de cause, les kushites méridionaux n'étaient pas encore parvenus[28], alors que sur les monts Pare et sur le mont Kenya, nous pouvons imaginer que les immigrants bantu sont allés vers les zones boisées situées au-dessus des plaines et des franges forestières déjà exploitées par leurs voisins kushites. Beaucoup de ces secteurs devaient abriter des bandes vivant de la chasse et de la cueillette, mais dans leur concurrence pour la nourriture, elles se trouvaient très désavantagées par rapport aux nouveaux arrivants. Sauf dans les zones de forêts plus froides des hauts plateaux, elles ont probablement été assimilées par ces communautés bantu en l'espace de quelques siècles seulement.

26. P. Schmidt, 1978.
27. C. Ehret, 1982*a*.
28. G. Waite et C. Ehret, à paraître.

La seule exception remarquable à ce modèle de peuplement bantu est la migration des artisans de Lelesu vers les zones très sèches du centre de la Tanzanie. Si cette communauté a pu survivre en tant que société indépendante dans les périodes suivantes, ce n'est qu'au prix d'une adaptation rapide et fondamentale de son mode de subsistance, qui ne s'est pas imposé aux autres colonies bantu, en passant totalement à la culture céréalière et peut-être aussi en faisant une part beaucoup plus grande aux produits de la chasse dans son alimentation. Faute de données permettant d'établir un lien entre les artisans de Lelesu et une société de langue bantu plus tardive, nous ne pouvons suivre cette évolution fascinante, mais hypothétique dans l'état actuel de nos connaissances.

Au VII^e siècle, plusieurs zones de l'intérieur de l'Afrique orientale demeurent dénuées de communautés d'agriculteurs. La plus importante couvre une grande partie de la Tanzanie occidentale. La deuxième se situe au cœur de la Tanzanie du Sud-Ouest. Il y a lieu de supposer que des bandes de Khoisan vivant de la chasse et de la cueillette continuent à y mener une existence indépendante, et qu'il en ira encore ainsi souvent jusqu'à une époque plus tardive. Mais les recherches archéologiques nécessaires pour vérifier cette hypothèse restent à faire.

Quelques sociétés kushites orientales jouent également un rôle de premier plan, principalement dans ce qui est aujourd'hui le nord du Kenya. Sur le versant nord du mont Kenya vivent des peuples parlant une forme archaïque du yaaku. Les Kushites orientaux de langue yaaku s'étaient peut-être répandu dans la région dès le I^er ou le II^e millénaire avant l'ère chrétienne. Essentiellement pasteurs, semble-t-il, mais connaissant un peu la culture des céréales, ils avaient intégré les Kushites méridionaux de langue mbuguan, qui les avaient précédés dans le centre-nord du Kenya[29], et leur langue avait également été adoptée par une au moins des communautés de chasseurs-cueilleurs khoisan du versant nord du mont Kenya[30].

Dans le bassin du lac Turkana sont installés d'autres kushites orientaux, descendant de groupes apparentés aux Dasenech et aux Arbore qui occupent de nos jours l'extrémité nord du lac et largement répandus dans toute la cuvette au cours du I^er millénaire avant l'ère chrétienne. Les chercheurs modernes ont donné le nom de Baz à ces groupes oubliés[31], qui sont probablement les auteurs des monuments archéoastronomiques de la région du lac Turkana[32].

Les ancêtres des Somali et des Rendille

Plus à l'est, les vastes zones de basses terres s'étendant entre le Tana et le bassin du Shebelle en Somalie sont déjà occupées depuis plusieurs siècles

29. C. Ehret, 1974*a*, p. 33; mais cet ouvrage n'indique pas les filiations linguistiques pour ces Kushites méridionaux.
30. *Ibid*., p. 33, 88.
31. B. Heine, F. Rottland et R. Vossen, 1979.
32. S. H. Ambrose, 1982. Ces groupes ont peut-être été formés par les premiers Nilotes.

par les ancêtres des Somali et des Rendille[33]. Certains signes indiquent que leur expansion dans cette région, qui a probablement commencé au début de l'ère chrétienne, s'est fait aux dépens non seulement de chasseurs-cueilleurs relativement nombreux dont l'appartenance linguistique est mal connue, mais aussi de communautés de pasteurs de langue dahalo[34]. Mais au VII^e siècle de l'ère chrétienne, les régions des fleuves Juba et Shebelle sont déjà largement, sinon totalement, passées au somali[35].

Les régions au nord-est de l'intérieur de l'Afrique orientale se distinguent des autres sur le plan économique. Comprenant les zones les plus sèches de l'Afrique orientale, elles sont devenues au VII^e siècle le foyer d'une nouvelle forme de pastoralisme, dans laquelle le chameau, mieux adapté à ce type de climat, remplace souvent le bétail comme animal de base. Parallèlement aux formes les plus spécialisées de l'élevage du chameau apparaît un nouveau type de société, caractérisé par un mode de vie nomade, inconnu à l'époque et qui le restera dans toute la partie méridionale de l'Afrique orientale. On ne sait pas exactement jusqu'à quel point ces nouveaux modes de vie et d'habitat se sont déjà répandus au VII^e siècle. Les données linguistiques semblent indiquer qu'ils sont fort bien implantés chez les pré-Rendille, qui vivent dans les zones les plus arides, et chez certains groupes de langue somali[36]. D'un autre côté, beaucoup de communautés somali vivent dans des régions un peu mieux arrosées, où le bétail peut encore concurrencer le chameau, et l'aire linguistique somali englobe les sociétés agricoles sédentaires installées le long des fleuves Juba et Shebelle pour lesquelles les bovins auraient présenté une utilité bien plus grande[37]. On peut penser que les peuples baz du bassin du lac Turkana élèvent également des chameaux, peut-être moins systématiquement, il est vrai, que les peuples installés plus loin du lac à l'est.

Probabilité de l'élément indonésien

La dernière composante ethnique, qui n'est pas directement présente dans l'intérieur, mais qui va exercer une influence économique fondamentale à long terme, est l'élément indonésien. Débarqués sur les côtes en suivant les routes maritimes de l'océan Indien entre le III^e et le VI^e siècle de l'ère chrétienne, les pré-Malgaches trouveront ailleurs un établissement plus durable lorsqu'ils s'installeront à Madagascar. Mais ils ont peut-être apporté avec eux une partie des cultures caractéristiques de l'Asie du Sud-Est, particulièrement bien adaptées à plusieurs climats locaux de l'Afrique orientale. La plus importante des nouvelles cultures est la banane, qui se révélera par la suite facile à acclimater dans les zones chaudes des hautes terres. Les autres cultures, qui, comme la banane, exigent des pluies importantes (ou une irrigation), sont l'igname d'Asie, le taro et la canne à sucre. Le riz est

33. B. Heine, 1978.
34. Premiers résultats du projet de recherche actuellement mené par M. N. Cali et C. Ehret sur l'histoire somali.
35. M. N. Cali, 1980.
36. B. Heine, 1981.
37. M. N. Cali, 1980.

lui aussi probablement introduit par les pré-Malgaches, mais à la différence des autres cultures, il ne va apparemment pas se diffuser beaucoup plus loin que la ceinture côtière avant le XIX^e siècle[38].

Les processus ethniques

La persistance du VII^e au XI^e siècle de tendances qui s'étaient déjà affirmées durant les six premiers siècles de l'ère chrétienne peut être décrite de divers points de vue.

Du point de vue géographique, les différentes communautés de langue bantu restent pour la plupart confinées dans les limites du milieu naturel assez restreint de leurs établissements des débuts de l'âge du fer, tout en se multipliant à l'intérieur de ces zones et en exploitant de plus en plus les possibilités qu'elles offrent, dans les hautes terres, par exemple, en défrichant de plus vastes superficies de forêts, et, dans les autres zones, en poussant jusqu'à la limite des milieux favorables. Les données linguistiques indiquent aussi un essor prenant la forme d'une assimilation continue de groupes de langues non bantu dans un certain nombre de régions. Au nord-est de la Tanzanie, par exemple, une fraction très importante des populations parlant l'ancienne langue ma^ca semble avoir été intégrée à la société proto-seuta, dans le cadre de l'expansion territoriale seuta vers les monts Ngulu et Uzigala[39].

De même, la différenciation des sociétés bantu continue de s'accentuer. Au début de l'ère chrétienne, tous les Bantu de l'Afrique orientale parlaient des dialectes de la même langue bantu orientale. Au VII^e siècle, l'intelligibilité mutuelle de ces dialectes touche sans doute généralement à sa fin; et dès le XI^e siècle, le processus de différenciation aura été suffisamment poussé pour permettre de distinguer une série de langues distinctes — celle de la côte nord-est, composée elle-même de trois dialectes ou groupes de dialectes différents (le seuta, le sabaki, le ruvu et l'asu); la langue des populations lacustres du centre de la région des Grands Lacs, divisible au moins en trois dialectes déjà suffisamment dissemblables pour constituer des langues quasi séparées; la langue takama, comprenant elle aussi plusieurs dialectes parlés par des communautés vivant au sud du lac Victoria; le proto-gusii-kuria, langue parlée le long de la rive sud-est du lac; le proto-luyia-gisu des rives du lac; le thagicu, probablement parlé par les auteurs de la poterie gatung'ang'a, sur le mont Kenya; le proto-taita-chaga, langue des artisans maore du nord des monts Pare, du Kilimandjaro et des monts Taita, comportant trois dialectes, dont deux parlés dans la région des monts Taita; et les diverses langues de l'extrême sud de la Tanzanie[40]. Avant même le XI^e siècle, les branches sabaki et ruvu du bantu parlé sur la côte nord-est étaient en train de se subdiviser elles-mêmes en plusieurs

38. C. Ehret, à paraître.
39. C. Ehret, 1974*a*, p. 13.
40. Voir également Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. IV, chap. 19.

groupes de parlers divergents. La société sabaki d'origine s'était scindée en sociétés proto-swahili, proto-pokomo, proto-mijikenda et elwana, et l'essaimage vers l'intérieur des terres — jusqu'à l'actuel Ukagulu — de certains groupes de langues ruvu avait abouti à la constitution de deux populations ruvu distinctes, l'orientale et l'occidentale.

La division des Taita-Chaga en trois sociétés peut aussi être attribuée aux migrations intervenues au cours de cette période. Les proto-Taita-Chaga auraient été parmi les premiers fabricants de la poterie maore, dont l'apparition dans le nord des monts Pare remonte à la fin du Ier millénaire[41]. La première scission du groupe taita-chaga se traduit par l'installation sur les monts Taita, vers la même époque, d'un petit groupe dont le parler taita-chaga donnera naissance à la langue sagara moderne. Une deuxième phase de migration du nord des monts Pare vers les monts Taita introduit dans cette région un deuxième parler taita-chaga, d'où est issu le dawida moderne. Une longue période d'échanges culturels s'instaure entre les deux groupes d'immigrants bantu et les Mbisha, Kushites de la Rift Valley déjà établis dans les montagnes et aux alentours[42]. Les Taita-Chaga restés dans le nord des monts Pare sont les ancêtres directs des proto-Chaga du début du millénaire actuel, dont les descendants au cours des siècles suivants allaient être au cœur de la réorganisation sociale et économique de la région du Kilimandjaro[43].

Il semble que d'importantes migrations bantu se soient produites aussi dans la région des Grands Lacs pendant la seconde moitié du Ier millénaire de l'ère chrétienne, entraînant une forte expansion territoriale des sociétés lacustres. La société lacustre d'origine a probablement été formée par des colons bantu établis au début de l'âge du fer dans les régions, très boisées à l'époque, qui bordent le lac Victoria à l'ouest et au sud-ouest. Ils fabriquaient probablement le genre de poterie urewe trouvée à Bukoba, le plus souvent sur des sites imposants du début de l'âge du fer. A la fin de cette époque, ils avaient pour voisins des Kushites méridionaux, descendant probablement des populations de la Rift Valley qui étaient allées jusqu'à la rive méridionale du lac Victoria, ainsi que des Centre-Soudaniens, à la langue desquels la société lacustre a emprunté des mots comme, par exemple, celui qui désigne la vache. Un premier mouvement de dispersion des populations lacustres s'est produit pendant les premiers siècles de l'ère chrétienne; c'est à cette époque qu'ont été introduits à l'ouest, près de la grande Rift Valley occidentale qui sépare le bassin du Congo de celui du lac Victoria, les dialectes qui devaient donner naissance par la suite aux langues rwanda-ha et konjo. Au cours d'une deuxième période d'expansion, intervenue, à en juger par les données linguistiques, peu avant le milieu du Ier millénaire, des populations d'origine lacustre se sont installées au nord du lac Victoria. Ces mouvements migratoires s'expliquent probablement par une surexploitation de l'environnement, sous l'effet d'une croissance démographique qui a rendu les terres

41. C. Ehret et D. Nurse, 1981*b*.
42. *Ibid*.
43. Voir Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. IV, chap. 19.

cultivables insuffisantes, et surtout d'un déboisement excessif, associé à la production du charbon de bois nécessaire pour fondre le fer — spécialité ancienne de la région abondamment attestée par les vestiges archéologiques[44]. C'est au cours de cette deuxième période d'expansion que ce qui restait de la société établie dans la région des Grands Lacs a commencé à se scinder en deux groupes distincts, les Rutara et les Ganda-Soga. Un fort contingent d'émigrants, lointains ancêtres des Ganda et des Soga actuels, alla s'installer le long des rives nord-ouest et nord du lac, intégrant les communautés centre-soudaniennes préexistantes. La société rutara est issue des communautés, probablement peu nombreuses, qui sont demeurées dans la région de Bukoba et aux alentours[45].

Un dernier mouvement d'émigration des populations établies sur la rive occidentale du lac Victoria a sans doute commencé tout à la fin de la période étudiée dans ce volume. S'opérant en direction du nord-ouest, il a porté la langue et la culture rutara jusque dans les régions qui devaient devenir par la suite les royaumes de Nkore, de Mpororo et du Bunyoro. Cette diffusion des idées et des pratiques a sans doute inauguré l'ère des Bachwezi, dont la tradition orale ne conserve qu'un souvenir diffus, et qu'elle peint sous un jour fabuleux, mais qui a vu s'amorcer l'application des principales idées politiques et structures économiques des royaumes ultérieurs.

Tout au long de la période considérée, les prairies et les hautes plaines du centre de l'Afrique de l'Est resteront occupées surtout par des peuples de langues nilotiques et kushitiques, mais apparemment les Nilotes méridionaux étendront leurs territoires alors que les kushites méridionaux connaîtront un indéniable déclin. C'est probablement au cours de ces siècles que se constitua la société essentiellement — mais non exclusivement — pastorale des Dadoga, dans les zones qui s'étendent depuis la bordure occidentale de la Rift Valley, à l'extrême sud du Kenya, jusqu'aux plaines masaï du nord et du centre de la Tanzanie[46]. Cette expansion semble s'être réalisée aux dépens de peuples étroitement apparentés sur le plan linguistique aux anciens Asa et Kw'adza[47]. Au centre du territoire masaï, les Dadoga coexistaient avec des communautés de chasseurs-cueilleurs spécialisés, qui vont conserver la langue du Rift oriental, l'asa (à ne pas confondre avec la langue bantu asu), jusqu'à une date récente[48]. D'autres Nilotes méridionaux de langue tato occupaient les riches pâturages situés immédiatement au sud de la forêt de l'escarpement de Mau. Un groupe de Bantu, ancêtres des Sonjo, semble être resté établi au milieu de la zone de langue tato, car le sonjo moderne contient des emprunts qui peuvent être attribués à des contacts très anciens avec les Dadoga. Selon toute vraisemblance, ce groupe a dû conserver son

44. D. Schoenbrun, 1984; M. C. van Grunderbeck *et al.*, 1983*a*, 1983*b*.
45. *Ibid.*
46. C. Ehret, 1971, p. 55-57.
47. Le dadoga contient un grand nombre de mots empruntés à la langue du Rift oriental, qui est le sous-groupe kushitique méridional auquel appartiennent les langues asa et kwʾadza.
48. C. Ehret, 1974*a*, p. 14-15.

indépendance tout au long de l'histoire de la région en pratiquant, comme ses descendants de l'époque moderne, la culture irriguée le long de l'escarpement du Rift[49].

La société proto-Kalenjin fut constituée à l'origine de Nilotes méridionaux établis au nord de l'escarpement de Mau. Au cours des siècles qui précédèrent l'an 1000, cette société assimila des Kushites méridionaux[50], ainsi qu'un important élément bantu, principalement, semble-t-il, parce que les hommes kalenjin épousaient des femmes d'une communauté parlant une forme primitive du luyia-gisu[51]. A partir de la fin du Ier millénaire, les Kalenjin commencèrent à s'étendre sur de vastes territoires, allant du mont Elgon, au nord-ouest, jusqu'au sud de la chaîne des Nyandarua et à la partie de la Rift Valley qui se trouve dans le centre et dans le sud du Kenya. Cette période d'expansion aboutira en particulier à l'adoption de la langue kalenjin par les bandes de chasseurs-cueilleurs qui subsistaient dans les zones forestières proches du Rift ainsi que dans la forêt de l'escarpement de Mau. Les Kalenjin poussèrent aussi vers l'ouest jusqu'aux territoires actuellement occupés par des peuples de langue luyia, au sud du mont Elgon, où des communautés bantu et kushites méridionales s'étaient apparemment établies auparavant[52].

D'importants changements ethniques se produisirent aussi, avant l'an 1100, dans le nord de l'Ouganda. A l'ouest de cette région, les Madi, originaires du Soudan central, se disséminèrent à l'est et au nord-est du lac Edouard, formant une fraction non négligeable des populations de l'Ouganda occidental qui devaient être absorbées par les Rutara du Nord au cours de la première moitié du IIe millénaire[53]. D'autres groupes madi devaient constituer l'essentiel de la population du centre de l'Ouganda septentrional jusqu'à l'époque de l'expansion luo au milieu du millénaire[54].

Dans la partie orientale de l'Ouganda septentrional, au VIIe siècle, la principale société était celle des Kuliak occidentaux qui occupaient un territoire allant des monts Moroto et Napak, au sud, à la frontière du Soudan actuel, au nord. Dès les environs de l'an 1000, l'intrusion, au cœur de la région, des Ateker, peuple de langue soudanienne venu de l'est, avait fait éclater l'unité de cette société. La fréquence des mots qui, dans le vocabulaire ateker, sont empruntés au kuliak occidental montre que l'expansion des premières sociétés ateker s'est faite par une intégration très poussée des populations kuliak[55]. On ne sait guère à quel stade en était ce processus aux XIe et XIIe siècles. Il est probable qu'à cette époque, les Kuliak formaient une part appréciable de la population et qu'ils n'avaient pas encore été refoulés vers les zones montagneuses qu'ils occupent aujourd'hui.

49. C. Ehret, 1971, p. 55.
50. *Ibid*., p. 48.
51. C. Ehret, dans B. A. Ogot (dir. publ.), 1976, p. 13.
52. C. Ehret, 1971, p. 50-51.
53. La présence d'emprunts madi dans les parlers rutara du Nord autorise à avancer cette hypothèse.
54. Voir Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. IV, chap. 20.
55. C. Ehret, dans J. Mack et P. Robertshaw (dir. publ.), 1982, p. 25.

Les Ateker, dont l'arrivée dans l'est de l'Ouganda déclencha le processus de transformation ethnique de la région, étaient, semble-t-il, issus du groupe des Nilotes orientaux qui vivaient alors à l'extrême sud du Soudan, juste au nord de la frontière actuelle de l'Ouganda. Au début du I^er millénaire de l'ère chrétienne, cette population était composée des ancêtres, culturellement et linguistiquement parlant, des groupes bari et lotuko qui occupent encore aujourd'hui certaines de ces zones, et des proto-Maa-Ongamo ainsi que des Ateker. Il semble qu'à la même époque, les ancêtres des Didinga-Murle, eux aussi installés dans les plaines de l'extrême sud du Soudan, aient été les voisins immédiats des Nilotes orientaux au nord-est. Ils exercèrent une influence notable sur les Ateker avant que ces derniers ne s'étendent vers le sud jusqu'en Ouganda oriental[56], mais n'intervinrent pas directement en Ouganda septentrional avant une époque plus tardive, postérieure à 1100. Un autre groupe qui a compté beaucoup plus tard, dans l'histoire de l'Afrique de l'Est, celui des Luo, était établi, entre le VII^e et le XI^e siècle, immédiatement au nord des Nilotes orientaux et à l'ouest, semble-t-il, des pré-Didinga-Murle, dans certaines parties Sudd situées à proximité et à l'est du Nil, dans le sud du Soudan.

L'exception la plus notable à cette évolution ethnique progressive et à cette expansion graduelle des communautés réside dans l'apparition d'une population entièrement nouvelle dans le centre de l'Afrique orientale, les Maa-Ongamo (il ne faut pas confondre les Maa, dont font partie les Masaï actuels, avec les Ma^ca, population kushite méridionale dont il a été question ci-dessus). A partir d'un lieu proche de la zone occupée par les Lotuko à l'extrême sud du Soudan, la communauté proto-maa-ongamo progressa vers le sud en direction des régions de Baringo et de Laikipia, au nord et au nord-ouest du mont Kenya, qu'elle atteignit vers le VIII^e siècle de l'ère chrétienne. Au cours de cette expansion initiale vers le sud, elle semble avoir assimilé une grande partie des Baz, Kushites orientaux des basses terres qui occupaient antérieurement le bassin du lac Turkana[57]. Au sud de Baringo et dans la région de Laikipia, les communautés dominantes avant son arrivée étaient probablement de langues nilotiques et kushitiques méridionales[58]. La culture proto-maa-ongamo porte la marque d'une influence nilotique méridionale sensible, notamment en ce qui concerne l'adoption de la circoncision et du long bouclier ovale[59]. Une fois établis dans la région du mont Kenya, les Maa-Ongamo se divisèrent assez rapidement en deux sociétés. Les Maa proprement dits devinrent les maîtres de la région du bassin de Baringo et de Laikipia et continuèrent de subir fortement l'influence de leurs voisins kalenjin du sud et de l'ouest[60]. Les anciens Ongamo se répan-

56. G. J. Dimmendaal, 1982.
57. C. Ehret, 1974*a*, p. 40-41 ; B. Heine, F. Rottland et R. Vossen, 1979.
58. C. Ehret (1971, p. 52-54) situe cette implantation plus loin vers le sud que ne l'indiquent les connaissances actuelles. Les emprunts au kushitique méridional de la langue maa n'ayant pas encore été étudiés comme ils le méritent, il est difficile de déterminer au sein du groupe des langues kushitiques la langue, actuellement disparue, qui en est la source.
59. C. Ehret, 1971, p. 53.
60. C. Ehret (1971, p. 74-75, 166-171) rapproche les preuves de ces contacts avec celles de contacts postérieurs ; sur ce point, voir Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. IV, chap. 19.

dirent vers le sud, à travers le Rift et peut-être le fossé qui sépare le mont Kenya et la chaîne des Nyandarua, avant de se concentrer dans les plaines du Kilimandjaro et la région des monts Pare[61] où ils influencèrent les techniques d'élevage des peuples taita-chaga qui vivaient là à la fin du Ier millénaire. Au début du millénaire actuel, les Ongamo commencèrent à s'intégrer en grand nombre à la société proto-chaga.

Les activités économiques

Sur le plan économique également, les modèles d'activités instaurés durant les premiers siècles du Ier millénaire de l'ère chrétienne pèsent encore beaucoup sur les orientations du changement du VIIe au XIe siècle.

Conséquence importante de cette situation, la corrélation entre l'appartenance ethnique et le type de production alimentaire demeure très forte. Les Nilotes méridionaux immigrés au Kenya occidental un millénaire auparavant étaient à cette époque un peuple de pasteurs, pratiquant un peu la culture des céréales. A en juger par les lieux d'implantation favoris des peuples tato et kalenjin et leurs échanges linguistiques avec leurs voisins[62], leur stratégie de subsistance reste encore pratiquement inchangée en l'an 1000. L'expansion des Maa-Ongamo, Nilotes orientaux, vers les régions centrales de l'Afrique orientale, ne fait que renforcer l'association générale des langues nilotiques avec l'élevage et la culture des céréales comme denrées de base. Dans ce type d'économie, il était inévitable que les Nilotes entrent en conflit avec les Kushites méridionaux, plus exclusivement pasteurs, pour la possession des terres, et que leur expansion aboutisse souvent à l'intégration de communautés kushites auparavant dominantes. Pour la même raison, les Maa-Ongamo, à leur tour, vont intégrer les Nilotes méridionaux.

Les sociétés de langue bantu demeurent dans une large mesure les spécialistes d'un système de culture différent, la culture de repiquage, ainsi baptisée parce que les principales plantes cultivées ne se reproduisent pas à partir de la graine, mais d'une partie du produit récolté, qui est plantée. Les sociétés bantu connaissent et cultivent aussi diverses plantes à graines, comme le sorgho et, dans les hautes terres, le millet; souvent aussi elles élèvent du bétail[63]. Mais pratiquement jusqu'à la fin du Ier millénaire, les variétés africaines d'igname, l'ancien aliment de base des cultivateurs d'Afrique occidentale, vont sans doute rester l'une des principales sources de nourriture de presque tous les peuples bantu de l'intérieur de l'Afrique orientale. Les premières cultures de l'Asie du Sud-Est sont aussi cultivées par repiquage et exigent des précipitations très abondantes. L'adoption de ces cultures, notamment l'igname d'Asie, le taro et la banane, a dû être particulièrement facile pour les sociétés bantu en raison tant des conditions

61. C. Ehret, 1974*a*, p. 40-41; R. Vossen, 1978.
62. C. Ehret, 1971, p. 144-162.
63. C. Ehret, 1974*b*.

climatiques que de leur connaissance antérieure de la culture de repiquage. L'introduction de ces cultures ne pouvait que confirmer la réussite des économies bantu et contribuer à retarder tout changement appréciable de stratégie agricole.

Il y a quelques exceptions à ces grandes tendances. La communauté bantu des Sonjo, déjà signalée, utilise largement l'irrigation et les engrais animaux pour toute une série de cultures sur des terres qui, autrement, seraient restées improductives. Leur modèle est probablement d'inspiration kushite méridionale et son adoption pourrait fort bien remonter à une date antérieure à 1100. Sur les versants escarpés de la vallée du Kerio, au centre du Kenya, plusieurs petites communautés, utilisant vers 1100 les variétés de la langue kalenjin ancienne dont l'évolution ultérieure aboutira aux parlers marakwet actuels, utilisent peut-être elles aussi l'irrigation et l'engrais animal et assurent l'essentiel de leur subsistance par la culture intensive, et non l'élevage. Et dans certaines parties de la Tanzanie, on trouve au cours de la période 600-1100 des sociétés bantu qui accordent une place proportionnellement beaucoup plus importante aux céréales et aux autres plantes à graine qu'à l'igname. C'est le cas de la communauté des Ruvu occidentaux qui, partis en direction de l'ouest à la fin de cette période, vont s'installer sur des terres plus hautes et plus sèches, probablement dans la région de Kagulu au centre-est de la Tanzanie, qui se prêtent à l'élevage et à la culture des céréales. Les Bantu proto-takama se sont peut-être adaptés plus tôt à un climat plus aride ; c'est de leur langue que dérivent le kimbu, le nyamwezi-sukuma, le rimi (nyaturu) et l'iramba. Leurs premiers établissements se situaient peut-être tout près, ou à l'ouest ou au nord-ouest, du fleuve Wembere, dans le centre-ouest de la Tanzanie. En ce cas, la culture de l'igname n'aurait pu être rentable que sur des sols humides, sur la rive même du Wembere par exemple. Les premières vague d'expansion takama n'auraient été rendues possibles que par l'essor de la culture des céréales, évolution déjà amorcée, semble-t-il, au début du XI^e siècle[64].

Dans un cas, la confirmation des tendances antérieures d'évolution des modes de subsistance aboutit à l'apparition d'un système vraiment nouveau, la culture de repiquage des hautes terres, combinaison de plantes et de techniques existantes constituant le système le plus productif qui ait jamais encore été pratiqué à l'époque en Afrique orientale. La nouvelle culture de base est la banane. De toute évidence, la connaissance de cette plante a pénétré assez loin à l'intérieur des terres dès la fin de la seconde moitié du I^er millénaire de l'ère chrétienne, apparemment à travers la région des monts Pare jusqu'au mont Kenya ; en effet, le nom de la banane a la même racine en taita-chaga et en thagicu et il est emprunté au proto-thagicu par les proto-Maa-Ongamo du mont Kenya vers le X^e siècle, ou même avant[65]. Mais c'est apparemment sur les monts Pare que le passage à une forme accomplie de culture de repiquage de hautes terres s'opère, à l'approche de la fin du millénaire. Les Dawida, qui se séparent des Proto-Chaga et quittent le nord

64. Voir aussi Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. IV, chap. 19.
65. En proto-chaga-dawida : *maruu* ; en proto-thagicu : *marigo* et en proto-ongamo : *mariko*.

des monts Pare pour s'installer dans les monts Taita vers le Xe ou le XIe siècle, continueront jusqu'à une date récente à donner la priorité de l'igname. Au contraire, les proto-Chaga de l'époque créent une terminologie complexe pour désigner la banane et la culture de la banane, ce qui prouve que celle-ci supplante alors l'igname comme aliment de base. Si la culture de repiquage des hautes terres du nord-est de la Tanzanie est aussi productive, c'est parce qu'elle fait systématiquement appel à l'irrigation et à l'engrais animal. Des techniques de culture d'origine kushite méridionale sont appliquées à une plante originaire de l'Asie du Sud-Est par des peuples qui possèdent déjà une tradition culturale du repiquage. Ce n'est certainement pas par hasard que la diffusion de la communauté de langue chaga tout autour des versants est et sud du Kilimandjaro peut être datée des siècles qui suivent immédiatement cette période.

Toutefois, la culture de la banane n'a pas pénétré dans l'arrière-pays de l'Afrique orientale uniquement à partir de la côte du Kenya ou du nord de la Tanzanie; en fait, cette voie a été relativement secondaire. Les données linguistiques montrent que la banane a aussi gagné la région des Grands Lacs directement à partir du Sud, plus précisément à partir du Malawi et du bassin du Zambèze, dans le cadre d'une progression beaucoup plus vaste, par laquelle la culture de cette plante s'est étendue de la région du bas Zambèze à l'ensemble de l'Afrique occidentale en passant par le bassin du Congo. C'est ce mouvement général de propagation qui constitue l'évolution admise jusqu'ici par les botanistes[66].

La pénétration de la plante dans le Sud, par l'intermédiaire des franges plus humides de l'extrême ouest de l'Afrique orientale, l'a probablement fait découvrir aux Bantu de la région des Grands Lacs et aux populations du mont Elgon bien avant l'an 1000. Un mode de culture assez comparable au système de repiquage pratiqué dans les hautes terres de la Tanzanie du Nord-Est a fini par faire son apparition dans plusieurs régions où les conditions s'y prêtaient, notamment dans la région du mont Elgon, zone à partir de laquelle la plante a probablement par la suite atteint le Busoga et le Buganda[67], la région de Bukoba et la zone de l'extrême sud, à la pointe septentrionale du lac Malawi. Mais les méthodes de culture intensive semblent avoir été réinventées par chaque société, sous l'effet de la même nécessité d'intensifier la capacité de production alimentaire dans des environnements semblables; sauf peut-être dans le cas du mont Elgon, cette évolution s'est produite plus tard que chez les Chaga, c'est-à-dire généralement après 1100.

La tendance au remplacement de la technique des outils de pierre par le travail du fer se poursuit pendant la période du VIIe au XIe siècle. Il semble que les métaux aient pénétré en Afrique orientale au début de l'ère chrétienne par deux voies, l'ouest et le nord-ouest, et la côte est. Les colo-

66. Voir surtout N. W. Simmonds, 1962, ainsi que J. Barrau, 1962 (note de codirecteur de publication: J. Barrau a maintenant une opinion quelque peu différente).
67. Voir ausssi Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. IV, chap. 19.

nies de peuplement bantu du début du I^er millénaire de l'ère chrétienne comprenaient souvent, apparemment, des forgerons, et la connaissance du travail du fer semble s'être diffusée à peu près dès cette époque autour du versant nord du mont Elgon et jusque chez les Nilotes méridionaux de l'ouest de la vallée du Rift[68]. Dans le nord de la Tanzanie, certains des Kushites méridionaux paraissent avoir connu le fer dès la colonisation bantu[69]. Leur connaissance des métaux leur venait probablement des côtes de l'océan Indien, où les commerçants du Proche-Orient troquaient des objets de fer dès le I^er ou le II^e siècle[70]. Mais le travail du fer a été lent à s'implanter à l'intérieur des terres. Dans de nombreuses régions, le fer est sans doute longtemps resté un métal rare, utilisé pour la parure, mais trop précieux pour être gaspillé à faire des outils. C'est seulement entre le VIII^e et le X^e siècle que s'effondre définitivement la tradition de fabrication des outils de l'Elmenteitien, attribuée à des habitants du centre du Kenya parlant une langue nilotique méridionale, à une époque où se fait sentir la présence de nouveaux immigrants utilisant le fer, les Maa-Ongamo. Chez les peuples du Rift occidental, en Tanzanie du Nord, il se peut également que la métallurgie du fer tarde également à supplanter totalement les outils de pierre. Mais en l'an 1100, ceux-ci sont sûrement devenus très rares dans presque tout l'intérieur de l'Afrique orientale, sauf peut-être dans les zones les plus sèches du bassin du Ruaha au sud-est de la Tanzanie et dans certaines parties de la Tanzanie occidentale, où les chasseurs-cueilleurs les conserveront peut-être quelques siècles de plus.

Pendant presque toute la période s'étendant de 600 à 1100, et dans la plupart des régions, le commerce est une activité sporadique qui répond à des besoins précis et limités : nourrir la population les années de famine ou liquider des excédents occasionnels, par exemple de coquilles d'œufs d'autruche collectées par les chasseurs-cueilleurs et utilisées par de nombreux peuples pour faire des parures. Il existe certains courants d'échanges plus ou moins réguliers : ce sont, par exemple, les exportations des zones productrices d'obsidienne vers le centre du Kenya, où cette pierre sert encore à tailler les lames de l'Elmenteitien jusqu'au VIII^e ou IX^e siècle, et le commerce des coquillages cauris de la côte est[71]. Mais ces échanges se font d'une communauté à une autre, sans guère nécessiter de transport sur de longues distances, et sans faire appel à des marchés et marchands réguliers.

La seule spécialisation professionnelle qui existe au VII^e siècle est le forgeage. Ce n'est sans doute pas une activité répandue dans toutes les sociétés de l'intérieur de l'Afrique orientale ; de nombreuses communautés doivent se procurer le fer par voie d'échange et ne vont donc peut-être connaître que de loin les techniques de la fonte, voire du forgeage, pendant plusieurs siècles encore.

68. C'est C. Ehret (1971, p. 44) qui suggère cette datation.
69. Comme l'indique le fait que certains termes importants concernant le fer et le travail du fer en taita-chaga, sonjo et thagicu sont empruntés au méridional ; voir C. Ehret, inédit*b*.
70. On trouvera une description de ce commerce dans le *Périple de la mer Erythrée*.
71. S. H. Ambrose, 1982 ; C. Ehret, 1971, p. 98.

Une autre spécialisation professionnelle apparaît peut-être vers les VIIIe-IXe siècles, à l'époque où les différences ethniques associées aux types de poterie s'effacent partiellement dans les régions centrales du Kenya, occupées par les Nilotes méridionaux et les nouveaux arrivants maa-ongamo. A partir de cette époque, un certain nombre de groupes de langue nilotique se mettent à utiliser un seul type de poterie, la poterie lanet[72]. C'est sans doute à ce moment que la poterie devient ce qu'elle restera, une activité spécialisée exercée essentiellement par les chasseurs-cueilleurs du Rift et de la forêt de Mau. Ceux-ci sont de plus en plus tributaires de leurs échanges avec les Nilotes ; c'est ce qui explique sans doute en partie pourquoi l'expansion des proto-Kalenjin à partir du XIe siècle va s'accompagner d'une généralisation de la langue kalenjin chez les cueilleurs de toutes les zones qui entourent le Rift.

Comme nous l'avons déjà signalé, il existe probablement dès cette époque un commerce de poteries entre le nord des monts Pare et le Kilimandjaro, les vendeurs étant les communautés bantu et les acheteurs, selon toute vraisemblance, les anciens Asa vivant dans les environs du Kilimandjaro. Chez les populations des monts Pare et les chasseurs de la vallée du Rift, la poterie ne doit cependant être qu'une activité à temps partiel pour des gens qui s'occupent surtout de pourvoir aux besoins du foyer. La spécialisation ne débouche donc pas immédiatement sur l'apparition de marchés réguliers et institutionnalisés, mais elle contribue peut-être à l'apparition dans plusieurs régions du centre de l'Afrique orientale de lieux particuliers, où les gens ont l'habitude de se rendre pour se procurer les produits dont ils ont besoin. Dans la zone située entre le Kilimandjaro et la région du nord des monts Pare, qui est un grand centre de fabrication d'objets de fer comme de poteries[73], le processus va peut-être encore plus loin, pour aboutir à la création de vrais marchés réguliers dès le début du IIe millénaire[74].

L'organisation sociale

Une caractéristique qui se retrouve absolument dans toutes les sociétés de l'intérieur de l'Afrique orientale du VIIe au XIe siècle est l'échelle réduite des cellules d'habitat et des cellules politiques, en dépit de la grande diversité des principes d'organisation sociale des différents peuples. Les conditions commerciales qui aboutiront sur la côte à la naissance des villes n'existent pas à l'intérieur, pas plus, apparemment, que la base économique nécessaire pour faire vivre de vastes groupements organisés en cités.

Le mode d'habitat le plus courant dans le Nord est un ensemble d'habitations dispersées. Très ancien, il remonte aux premiers établissements des Kushites méridionaux et c'est aussi celui des colonies de Nilotes méridionaux

72. S. H. Ambrose, 1982.
73. Voir I. N. Kimambo, 1969, chap. 4 notamment.
74. L. J. Wood et C. Ehret, 1978.

du dernier millénaire avant l'ère chrétienne. Les immigrants bantu du début de l'ère chrétienne venaient d'un milieu où la vie en villages était la règle, mais la diffusion de la langue bantu n'en entraînait pas nécessairement la création. Là où les colonies bantu avaient rencontré et assimilé d'importantes communautés kushites ou nilotes, le vieux mode d'habitat avait tendance à se maintenir, comme dans les hautes terres du Kenya et dans certaines parties du nord de la Tanzanie. Plus au sud, en revanche, les groupes de langue bantu vivaient généralement en villages.

Il semble que les sociétés kushites méridionales aient été habituellement composées de clans autonomes, dont chacun possédait son chef reconnu. Chez les premiers colons bantu, on peut retrouver la même structure caractéristique du clan dirigé par un chef héréditaire[75]. Mais il semble probable que les chefs de clan bantu jouaient un rôle politique actif et intervenaient dans la plupart des domaines de la vie de la communauté, alors que les chefs de clan kushites avaient sans doute pour fonction principale de présider à l'attribution des terres, bien faciles à se procurer en cette époque de densité de population beaucoup plus faible. L'abandon fréquent de l'ancienne racine désignant le chef (*kumu*)[76] dans les langues bantu de l'intérieur de l'Afrique orientale donne à penser que le rôle du chef a dû se trouver souvent considérablement altéré lorsqu'un dialecte bantu oriental a été adopté comme langue par la communauté nouvelle. Il est en général difficile de dater ce genre d'évolution, mais on en connaît quelques exemples correspondant probablement à la période qui va de 600 à 1100. Ainsi, la chefferie de clan thagicu (*muramati* en gikuyu) ressemble plus à une variante de la forme kushite méridionale qu'à un dérivé du prototype bantu[77]. Comme cette institution remonte chez les Thagicu à une date antérieure à 1100, il se pourrait fort bien que ce soit un élément de continuité hérité de leur composante gumba et reflétant les interactions sociales des Kushites méridionaux et des peuples de langue bantu vivant sur le mont Kenya à cette époque.

Il est deux cas où, dans les communautés bantu orientales, apparaît un chef d'un genre nouveau, puisque au lieu d'être lié à un seul clan, il exerce son pouvoir sur un territoire dont les habitants appartiennent à des clans différents. La première évolution de ce type, qui s'est produite dans la région des Grands Lacs, date sans doute d'une époque antérieure à celle qui est traitée dans ce chapitre. Déjà dans la langue des populations protolacustres, qui a cessé d'être parlée au tout début de l'ère chrétienne, la racine bantu signifiant à l'origine « chef » servait à désigner le docteur-devin (le sorcier-guérisseur) et un terme différent était utilisé pour nommer le chef politique de la société. Cela tient probablement à l'apparition, dans la société protolacustre, d'une nouvelle catégorie de chefs qui ont relégué les anciens responsables dans des fonctions essentiellement religieuses et médicales ; une évolution politique analogue s'est observée plus récemment

75. J. Vansina (1971, p. 262) estime que la parenté jouait un rôle moins important que nous ne le supposons ici.
76. Elle devient *fumu* et désigne les devins plutôt que les chefs ; voir ci-dessous.
77. G. Muriuki, 1974, p. 75.

dans l'histoire de la région des Grands Lacs[78]. La maîtrise de l'accès à un matériau d'une importance nouvelle, le fer, constituait, à la fin de l'époque considérée et même avant, la base économique requise pour l'instauration d'une chefferie de plus grande envergure. C'est précisément le long de la rive occidentale du lac Victoria, c'est-à-dire là où, pense-t-on, vivaient les communautés protolacustres, qu'une industrie du fer particulièrement avancée s'était développée pendant la seconde moitié du dernier millénaire avant l'ère chrétienne[79]. Dans ces communautés caractérisées par les contacts multi-ethniques, les nouveaux chefs pourraient avoir encore renforcé leur position en jouant un rôle d'arbitre entre des groupes apparentés d'origines ethniques différentes, devenant ainsi les pivots de l'intégration des Centre-Soudaniens, des Kushites méridionaux et des populations de la région des Grands Lacs en une seule et même société[80]. Peut-être l'existence de cette institution nouvelle explique-t-elle pour une large part l'expansion persistante des populations des Grands Lacs à diverses périodes du Ier millénaire.

Il est possible toutefois que, dès l'époque de l'expansion rutara au début du IIe millénaire, l'autorité des chefs (voire des rois) de la partie occidentale de la région des Grands Lacs ait commencé à se fonder sur une base nouvelle, susceptible de servir de point d'appui à une unité politique beaucoup plus large : le pouvoir de disposer de l'excédent de bétail et de le redistribuer[81]. La première apparition d'entités politiques réellement étendues basées sur une économie politique de ce genre est apparemment postérieure à 1100[82].

Le second cas de transformation de la chefferie territoriale avant le XIIe siècle s'observe à très petite échelle parmi les Proto-Chaga du début du IIe millénaire ; il semble avoir coïncidé avec la phase de maturité de la culture de repiquage pratiquée dans les hautes terres. Le changement social qui caractérise cette période dans le nord des monts Pare et dans certaines parties de la région du Kilimandjaro, et qu'attestent clairement les données linguistiques, est l'intégration de groupes importants d'anciens Asa et d'anciens Ongamo à la société proto-chaga. On peut penser que la culture de repiquage a donné aux premiers Chaga un avantage décisif sur le plan de la production et a donc servi de moteur à l'expansion chaga. La chefferie aurait alors pris une forme nouvelle parce que le rôle du chef comportait la fonction d'intégration requise pour l'assimilation de peuples d'origines ethniques et, partant, de lignages différents. Le nouveau type de chefferie ainsi créé a dû regrouper une population beaucoup plus nombreuse que le clan typique des périodes antérieures, quoique très réduite encore par rapport à celle des royaumes

78. I. Berger (1981) pense qu'un phénomène de cette nature s'est produit lors de l'ascension des États de la région des Grands Lacs au cours des derniers siècles.
79. P. Schmidt, 1978, p. 278 en particulier.
80. A. Southall (1954) a montré qu'un phénomène de ce genre s'est produit plus récemment chez les Alur de la région nord-ouest des Grands Lacs.
81. Cette hypothèse a déjà été émise par C. Ehret *et al.* dans un document non publié de 1972 et avancée par ailleurs, à partir de donnée différentes, par I. Berger (1981).
82. Voir Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. IV, chap. 20.

d'Afrique orientale postérieurs, et sans doute inférieure à celle des chefferies lacustres typiques de la même époque.

Toutefois, au cours des siècles qui nous intéressent, ce ne sont sans doute pas les sociétés de l'intérieur de l'Afrique orientale dotées de dirigeants héréditaires qui parviennent à la coopération sociale et politique potentielle la plus étendue, mais les Nilotes méridionaux et les Maa-Ongamo. Depuis des siècles, les institutions de ces communautés, différentes dans leurs structures particulières, mais qui produisent les mêmes effets du point de vue social, regroupent tous les jeunes hommes dont les foyers se trouvent dispersés sur un vaste territoire. Les limites du recrutement pour telle classe d'âge désignée tendent à se confondre avec les limites de la société. Par leur appartenance à une même classe d'âge, des hommes venus de régions éloignées peuvent coopérer pour lancer des expéditions contre d'autres peuples quand ils sont jeunes et pour faire régner la concorde au sein de la communauté une fois parvenus à l'âge mûr. L'existence de ces institutions explique probablement en partie que la langue nilotique et l'identité ethnique nilote tendent à long terme à supplanter le kushitique méridional. En cas de conflit ou d'autre malheur comme la famine, les Nilotes peuvent, au moins en théorie, s'appuyer sur un groupe beaucoup plus large.

Dans cette perspective, la disparition de l'organisation sociale selon l'âge chez beaucoup des Bantu d'Afrique orientale, ainsi que de la circoncision, devient un phénomène intéressant. Comme la reconstitution linguistique l'indique clairement, les colons installés dans les régions de l'intérieur au début de l'âge du fer pratiquaient la circoncision des garçons et les regroupaient en classes d'âge[83], mais leur recrutement était probablement local, et elles n'avaient ni la structure rigide ni les rôles sociaux variés attribués aux institutions similaires chez les peuples de langues nilotiques. Et cependant, les différentes sociétés bantu installées au I^er millénaire au sud de la Tanzanie, qui dans bien des cas conservaient des caractéristiques culturelles très archaïques qui s'étaient perdues plus au nord, comme la filiation matrilinéaire et la chefferie de clan, avaient abandonné la circoncision et les classes d'âge à une date incertaine, mais probablement très ancienne de leur histoire. En général, la circoncision ne s'est maintenue qu'au voisinage des sociétés kushites ou nilotes méridionales qui la pratiquent également; le regroupement par âge s'est conservé chez les Bantu des régions septentrionales de l'intérieur, où l'on peut déceler l'influence de l'exemple nilote.

Dans certains cas, cette influence peut être très forte, et c'est justement pendant la période qui va du VII^e au XI^e siècle qu'elle se fait le plus sentir. Nous en avons une première série d'exemples avec les systèmes de classement par génération des peuples thagicu du mont Kenya, pour lesquels il faut admettre l'hypothèse d'une inspiration en partie nilotique méridionale

83. Le proto-Bantu oriental possède les racines *al* (*aluk*, *alik*, *alam*) et *tiin* (conservées en chaga et en seuta et connues également dans le mongo du Zaïre) qui signifient « circoncire »; la vieille racine bantu *kula*, pour « classe d'âge », ne s'est conservée jusqu'à nos jours en Afrique orientale que dans les langues guisii-kuria et luyia-gisu, mais elle existe aussi dans certaines langues bantu du Nord-Ouest (C. Ehret [1976, p. 19, note 33] a fourni à ce sujet une explication erronée).

remontant au moins à la période proto-thagicu[84]. Un autre exemple remarquable est celui des Chaga, dont les conceptions en matière de classes d'âge dénotent un apport capital des Maa-Ongamo, ou sans doute, plus précisément, des anciens Ongamo pendant la période proto-chaga du tournant du Ier millénaire[85]. Dans la société chaga, le contrôle des institutions reposant sur l'âge, qui sont transformées, passe aux mains du nouveau type de chef local, non clanique, qui les utilise pour les besoins de la défense et comme réserve de main-d'œuvre, alors que sur le mont Kenya, les classes d'âge deviennent le foyer de l'activité politique et la base d'une coopération plus étendue sur le plan territorial dans un groupe de sociétés qui ignorent les rôles politiques héréditaires. Ce que l'on peut indiquer, c'est que les classes d'âge ne répondent à aucune nécessité imperative dans les régions plus méridionales où les colons bantu ne trouvent à leur arrivée que des populations clairsemées vivant de la chasse et de la cueillette. Plus au nord, en revanche, les pratiques de regroupement par âge des « producteurs de nourriture » voisins viennent renforcer ou modifier les conceptions des bantuphones; l'adoption des modèles nilotiques, en particulier, fournit parfois un nouveau moyen efficace d'intégrer des communautés étrangères aux sociétés bantu et de résister aux pressions exercées par les nouvelles expansions nilotiques à la fin du Ier et au tout début du IIe millénaire.

Les systèmes religieux

La plupart des peuples de cette période du VIIe au XIe siècle appartiennent à l'un ou l'autre des deux grands systèmes religieux existants.

Dans une grande partie de l'intérieur du Kenya et vers le sud, ainsi que dans toute la Tanzanie centrale, domine la croyance en une divinité unique, habituellement identifiée métaphoriquement avec le ciel. Cette religion considère l'existence du mal comme la conséquence d'une punition ou d'un jugement divin[86] et ne porte pas un intérêt particulier aux esprits des ancêtres. Dans les versions qui en sont répandues chez les peuples de langue kushitique, elle comprend aussi parfois la croyance en des esprits inférieurs, capables de nuire, et chez certains Kushites méridionaux du Rift, on y trouve une métaphore céleste différente, rattachant la divinité au soleil, et non au ciel en général, variante qui a été adoptée quelques siècles avant le début de la période considérée ici par les ancêtres nilotiques méridionaux des Tato et des Kalenjin.

84. C. Ehret, 1971, p. 43.

85. Le système de classes d'âge ressemble beaucoup à celui des Maˀa, mais il ne peut être rattaché directement à une influence masaï; il ne reste donc que les contacts antérieurs avec les Maa-Ongamo, c'est-à-dire les contacts entre les anciens Ongamo et les premiers Chaga, comme source d'influence possible, à moins de considérer que le système chaga est le système bantu ancien modifié au contact du système ongamo.

86. Pour une description détaillée d'une variante de cette religion, voir E. E. Evans-Pritchard, 1956.

Dans une large portion de la moitié méridionale de l'intérieur de l'Afrique orientale et dans une grande partie de la région des Grands Lacs, c'est une religion différente qui domine. Cet ensemble de croyances, apportées par les colons bantu au début de l'âge du fer, reconnaît l'existence d'un dieu créateur, mais l'essentiel de ses rites concerne les ancêtres. Le mal est le plus souvent attribué à l'envie ou à la méchanceté humaine, à l'action de personnes qualifiées, pour employer les équivalents européens de leurs noms, de « sorcières » ou de « sorciers ». Dans la région des Lacs, une forme nouvelle de croyance en des esprits fait son apparition : les croyants invoquent souvent désormais des esprits plus prestigieux et plus influents que ceux de leurs ancêtres. On peut faire remonter cette pratique religieuse à l'époque protolacustre, au début de la période considérée dans ce volume[87], mais il est probable qu'elle n'a pris une importance de premier plan que pendant le II^e millénaire, parallèlement — et souvent en réaction — au développement du système politique.

Dans l'intérieur de l'Afrique orientale centrale, où les deux religions coexistent, les deux derniers millénaires sont marqués par une tendance à la fusion des composantes de ces deux philosophies. Quelques-unes de ses manifestations les plus importantes appartiennent à la période qui s'étend du VII^e au XI^e siècle. Dans l'ouest du Kenya, c'est à cette époque que se diffuse l'idée de l'importance du culte des ancêtres, probablement à partir des pré-Luyia-Gisu en direction de l'est, jusqu'aux pré-Kalenjin ; de même, la notion de sorcellerie comme explication du mal semble-t-elle déjà assimilée par les Kalenjin à la fin du I^er millénaire[88]. Au nord des monts Pare et dans des régions voisines du Kilimandjaro, la métaphore du dieu-soleil s'implante dans la pensée religieuse des proto-Chaga vers le début du II^e millénaire[89]. L'intégration de groupes parlant l'ancien asa par les proto-Chaga entraîne apparemment l'adjonction des conceptions kushites méridionales de la divinité à un culte des ancêtres encore très actif, issu de la composante bantu de l'héritage chaga, tout comme l'assimilation à la même époque des anciens Ongamo apporte une importante modification de l'organisation des classes d'âge dans la société. Ailleurs, cette période ne semble pas connaître de grand changement de valeurs et de croyances.

Conclusion

Pour l'intérieur de l'Afrique orientale, par conséquent, le demi-millénaire qui s'étend de 600 à 1100 n'est pas une ère de grands bouleversements,

87. I. Berger, 1981 ; P. R. Schmidt, 1978.

88. Voir C. Ehret, 1971, p. 157. Il y avait dans le vocabulaire proto-kalenjin une distinction systématique entre la « sorcellerie » et les autres formes plus bénignes de médecine, distinction qui ne se retrouve pas dans le proto-nilotique méridional.

89. L'emploi du vieux mot bantu signifiant « soleil » pour désigner Dieu est une constante du chaga alors que le dawida et le sagara conservent la racine bantu orientale plus ancienne qui signifie Dieu (*Mulungu*). Le changement de métaphore ne s'est donc produit dans le proto-chaga qu'après la dernière scission, celle qui a abouti à la formation du dawida.

mais il est marqué par divers changements de moindre importance dans différentes parties de la région. L'économie reste généralement alignée sur les divisions géographiques et ethniques instaurées au cours des premiers siècles de l'ère chrétienne; les Bantu continuent à pratiquer la culture de repiquage, et un peu celle des céréales, sur des terres mieux arrosées et bien boisées, cependant que les Nilotes et les Kushites expérimentent diverses combinaisons d'élevage et de culture des céréales dans les zones plus sèches du Nord et du Centre. Les chasseurs-cueilleurs de langue khoisan sont peut-être encore à peu près les seuls occupants de certaines parties de l'ouest et du sud-est de la Tanzanie. Mais dans le même temps, il y a manifestement des échanges culturels, et même matériels, très importants entre les sociétés; un commencement de spécialisation économique s'instaure dans certaines régions; et dans un certain nombre de cas, il se produit de nouveaux amalgames remarquables de peuples. L'exemple le plus frappant est la fusion des Nilotes, des Kushites méridionaux et des Bantu qui aboutit à la formation des proto-Chaga, société vraiment nouvelle qui intègre les idées et les pratiques fondamentales de chacune de ses trois composantes culturelles. Le chaga devient la langue de la nouvelle société, sans doute parce que les populations qui parlaient le pré-chaga ont été les premières à pratiquer la culture de repiquage des hautes terres, sur laquelle repose l'économie de ce peuple.

Une des caractéristiques de cette période est l'isolement très net de l'intérieur de l'Afrique orientale par rapport aux courants de changement qui sont si fortement prédominants dans l'océan Indien. Quelques cultures d'origine indonésienne, comme celle de la banane, ont commencé à se répandre à l'intérieur avant même le VII^e^ siècle, mais il n'y a, semble-t-il, aucun autre apport culturel ou matériel important provenant de la même source entre le VII^e^ et le XI^e^ siècle. La culture de repiquage, qui apparaît vers le X^e^ ou le XI^e^ siècle, certainement à cause des conditions locales, est bien centrée sur la banane comme culture essentielle, mais les principes et les pratiques qui constituent cette agriculture proviennent d'un fond africain beaucoup plus ancien et ne doivent rien aux influences contemporaines venues de l'océan Indien.

Sur la côte, les activités commerciales connaissent un grand essor aux environs des IX^e^ et X^e^ siècles. Il y a tout lieu de penser que les peuples d'Afrique orientale qui y participent directement sont les proto-Swahili, que l'on peut se représenter comme les habitants d'établissements maritimes, très probablement situés le long des côtes du nord du Kenya et de l'extrême sud de la Somalie. Les marchands de l'époque étendent leurs activités sur la côte même très loin vers le sud, apparemment jusqu'à la région du Limpopo, où dès les XI^e^-XII^e^ siècles un royaume qui a son centre sur le site de Mapungubwe commence à prospérer grâce au commerce de l'or du Zimbabwe[90]. Mais les activités commerciales ne pénètrent pas à l'intérieur de l'Afrique orientale. Certes, quelques coquillages se retrouveront très loin dans l'arrière-pays, en

90. T. N. Huffman, 1981.

passant d'une communauté à l'autre à la faveur d'échanges locaux à petite échelle, mais apparemment, les régions de l'intérieur n'offrent aux marchands de l'océan Indien aucun produit qui ne soit déjà disponible à quelques kilomètres de la côte. Dans l'ensemble, les peuples de l'intérieur sont capables, tout au long de cette période, de pourvoir à leurs propres besoins matériels, tels qu'ils les perçoivent, et le resteront dans les siècles suivants.

Un autre changement capital, d'une importance considérable à long terme, mais moins manifeste dans l'intérieur, se prépare peut-être déjà durant la seconde moitié du I^er millénaire. L'exploitation plus intensive des terres qu'impliquent les pratiques culturales de la plupart des Bantu à l'époque semble indiquer que les aires de langue bantu ont déjà commencé à devenir des zones de concentration de populations. Au cours du II^e millénaire, ces régions se transformeront de plus en plus en réservoirs de populations et seront à l'origine de beaucoup des plus importants mouvements migratoires et de la plupart des grands courants d'évolution.

CHAPITRE 23

L'Afrique centrale au nord du Zambèze

David W. Phillipson

Le premier âge du fer

Dès le début de la période qui nous intéresse dans ce chapitre, la région considérée était presque entièrement occupée par des populations du premier âge du fer, dont beaucoup parlaient sans doute des langues bantu. Dans bien des secteurs, ces peuples coexistaient avec des descendants de populations plus anciennes, qui se distinguaient d'eux sur le plan technologique, et peut-être aussi linguistique[1].

Les premières phases de l'avènement de l'âge du fer dans cette région ont été décrites dans un volume précédent[2]. Rappelons à ce propos que les archéologues n'hésitent plus à regrouper les industries du premier âge du fer au sud de la forêt équatoriale en un même « complexe industriel ». Ils ne s'accordent pas sur la classification des activités du premier âge du fer : pour plus de commodité, l'auteur retiendra ici l'ordre et les termes qui lui paraissent les plus satisfaisants. Considérée dans son ensemble, l'entité culturelle dont il s'agit sera désignée par l'expression « complexe industriel du premier âge du fer » ; elle se subdivise en un courant oriental et un courant occidental. D'après la typologie des différentes poteries, on distingue, à l'intérieur de chaque courant, plusieurs groupes occupant chacun une aire géographique limitée (voir fig. 23.1.). Suivant la pratique communément admise des

1. Pour l'étude des processus d'interaction entre les deux groupes, voir S. F. Miller, 1969, D. W. Phillipson, 1977*a*, chap. 10.
2. Voir Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. II, chap. 21, 23, 25, 27 et 29.

archéologues africanistes, chaque groupe porte le nom du site où la poterie qui lui est associée a été découverte et décrite pour la première fois. Sur le territoire de tel ou tel groupe, le premier âge du fer pourra être subdivisé — cette fois chronologiquement — en phases séquentielles. Il faut réaffirmer que l'on peut, provisoirement, distinguer deux courants dans les vestiges archéologiques de ce complexe et que l'on observe des correspondances certaines entre les signes, d'une part, de la progression de ces courants et leur chronologie relative et, d'autre part, de la propagation des langues bantu telle que la linguistique a pu la reconstituer[3]. Les deux courants semblent l'un et l'autre issus, du moins en partie, des peuplements urewe qui s'étaient établis dans la région interlacustre au cours des derniers siècles du I^er millénaire avant l'ère chrétienne. L'expansion du courant oriental aurait débuté vers le II^e siècle de l'ère chrétienne, avec l'apparition de la tradition de la poterie kwale dans les régions côtières du Kenya et de la République-Unie de Tanzanie: ce n'est toutefois qu'au IV^e siècle qu'il devait surtout progresser vers le sud, époque où la civilisation du premier âge du fer s'est étendue à la plupart des régions subéquatoriales de l'Est africain, jusqu'au Transvaal et au Mozambique méridional. C'est alors que le courant oriental du premier âge du fer s'est établi dans les parties plus orientales de la région sur laquelle porte ce chapitre, c'est-à-dire au Malawi et dans les régions de la Zambie à l'est du Lwangwa. Le courant oriental, à partir d'un centre localisé au sud du Zambèze dans la région correspondant à l'actuel Zimbabwe, a aussi connu une phase d'expansion plus tardive vers le VI^e siècle, mais qui n'a touché qu'une zone très réduite de la région qui nous intéresse, celle des chutes Victoria, à l'extrême sud de la Zambie.

L'avènement du premier âge du fer au Natal et dans une grande partie du sud du Transvaal serait plutôt dû, selon nous, à l'expansion du courant occidental. C'est d'ailleurs à celui-ci que se rattache le premier âge du fer de la majeure partie de la région dont il est question ici. L'archéologie du courant occidental est, dans l'ensemble, beaucoup moins bien connue que celle qui lui fait pendant à l'est. Certains auteurs pensent que le courant occidental est né, vers le début de l'ère chrétienne, dans les régions situées au sud du bas Congo, de la fusion ou de l'interaction de deux groupes distincts de population de langue bantu. L'un, traversant les forêts équatoriales, en ligne droite vers le sud du berceau de la langue bantu, serait parvenu au Cameroun actuel. Il correspond vraisemblablement, en archéologie, à ce qu'on appelle le « Néolithique léopoldien » du bas Zaïre, où Pierre de Maret vient d'effectuer de nouvelles recherches[4]. Le second, tout comme le courant oriental de naissance plus tardive, semble avoir été un prolongement des populations urewe qui s'étaient installées dans la région des Grands Lacs. Ce fait est archéologiquement attesté par la poterie de type urewe, dont la découverte a été signalée par un auteur près de Tshikapa dans la partie du sud Kasaï (malheureusement dans un contexte assez mal documenté et non

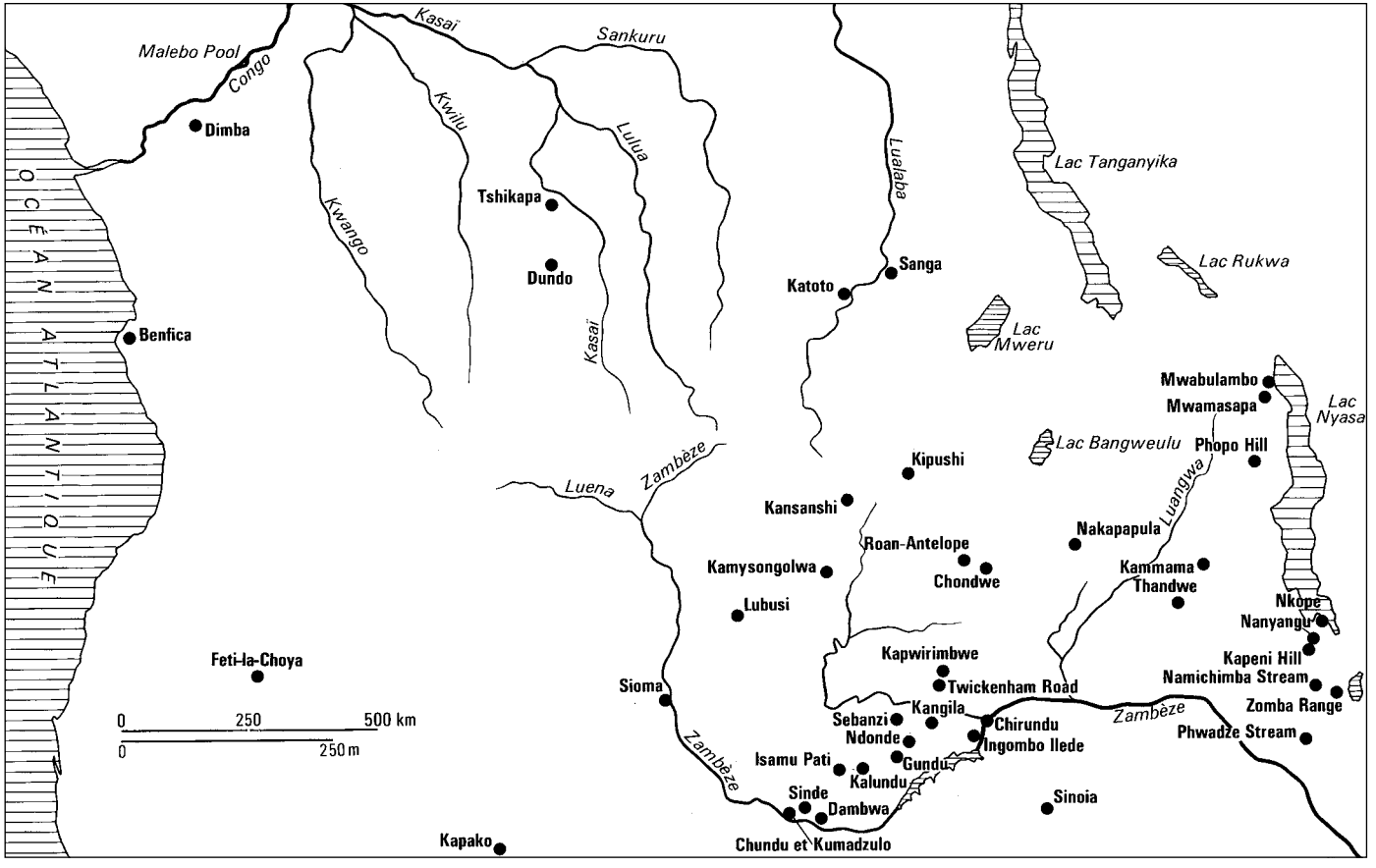
3. D. W. Phillipson, 1976*b*; 1977*a*, chap. 8.
4. P. de Maret, 1975.

23.1. *Cultures archaïques de l'Afrique orientale et australe.*
[*Source*: D. W. Phillipson.]

daté)[5], ainsi que par les affinités que la tradition de la poterie du courant occidental dans son ensemble présente avec la tradition urewe. Il est très vraisemblable que c'est cette progression vers le sud et vers l'ouest en lisière de la forêt qui a apporté à la savane du Sud-Ouest l'élevage des bovins et des ovins, la culture des céréales et peut-être aussi les techniques de la métallurgie. Ces divers éléments ont peut-être entraîné une expansion vers le sud de la civilisation de l'âge du fer, du pays kongo jusqu'au nord de la Namibie en passant par l'Angola, et, avec elle, la pénétration des langues bantu d'où sont issues des langues modernes comme le mundu et le herero, que Bernd Heine[6] a rangées dans la catégorie du groupe des hautes terres de l'Ouest. Le seul site archéologique daté qu'on puisse rattacher à une phase plus ancienne de cette expansion se trouve à Benfica, sur la côte atlantique, près de Luanda, où une poterie très proche de celle du premier âge du fer des autres régions touchées par le courant occidental se situe dans un contexte remontant au II^e siècle de l'ère chrétienne[7]. En outre, certains éléments de la civilisation du premier âge du fer, comme l'art de la poterie et l'élevage des bovins et des ovins, semblent avoir été transmis au II^e ou au III^e siècle de l'ère chrétienne aux populations de langue khoisan du sud de la Namibie et de la partie occidentale du Cap bien au-delà de la limite la plus méridionale de la pénétration bantu. Comme on voit mal à quoi attribuer ces éléments nouveaux si ce n'est au courant occidental du premier âge du fer, on peut considérer que leur date détermine le point limite de la progression de ce courant jusque dans le sud de l'Angola[8]. On ne dispose pas encore d'autres renseignements sur les phases initiales de l'expansion du courant occidental : les seules données archéologiques en notre possession sont attribuées à la seconde moitié du I^er millénaire de l'ère chrétienne et proviennent, pour la plupart, de la partie orientale de la zone touchée par le courant occidental — le Shaba et l'ouest de la Zambie —, où son apparition semble avoir été retardée jusqu'au V^e ou au VI^e siècle.

Ces quelques indications ne vont pas à l'encontre des conclusions tirées par les linguistes de la comparaison des langues bantu qui peuvent servir de base à la reconstitution historique de l'évolution de ces langues. De fait, l'auteur de ces lignes a défendu l'idée qu'à l'origine, la dispersion du courant occidental, à partir du pays kongo jusqu'au sud du cours inférieur du fleuve Congo, pouvait être reliée à un centre secondaire de propagation du bantu qui se trouve précisément dans cette région, comme l'ont confirmé les récentes études linguistiques de Bernd Heine et de David Dalby[9]. Ces auteurs estiment que le bantu s'est propagé vers le sud, à partir

5. J. Nenquin, 1959. Toutefois, selon des indications récentes, la plus grande incertitude subsiste quant au lieu où ces vestiges ont effectivement été découverts.
6. B. Heine, 1973 ; B. Heine, H. Hoff et R. Vossen, 1977.
7. J. R. dos Santos et C. M. N. Everdosa, 1970.
8. Cet argument est développé dans le livre de D. W. Phillipson, 1977*a*, chap. 6 et 10.
9. B. Heine, 1973 ; B. Heine, H. Hoff et R. Vossen, 1977 ; on trouvera des vues différentes, ainsi qu'un exposé plus détaillé de celles de l'auteur de ces lignes, dans L. Bouquiaux et L. Hyman (dir. publ.), 1980.



23.2. *Sites archéologiques d'Afrique centrale.* [*Source*: D. W. Phillipson.]

de son berceau camerounais, soit par la côte, soit en longeant le fleuve pour atteindre la région qui forme actuellement le bas Zaïre. Il se serait agi d'un mouvement tout à fait indépendant de celui qui, longeant la lisière nord de la forêt, a introduit dans la région des Grands Lacs une autre langue bantu. Ces langues bantu encore parlées à une époque récente jusque dans le sud de la forêt équatoriale semblent toutes dérivées, directement ou indirectement, d'un centre de dispersion proche du bas Zaïre. La première phase de cette dispersion paraît avoir donné naissance à des langues qui furent à l'origine de celles que Heine a classées dans le groupe des hautes terres de l'Ouest et qui sont parlées aujourd'hui dans tout le territoire montagneux de l'Angola et au sud jusqu'en Namibie septentrionale. Au cours des phases ultérieures, la dispersion s'est effectuée surtout vers l'est, comme on le verra ci-dessous.

Pour développer ces indications de caractère général, il est utile de résumer les témoignages archéologiques recueillis dans ces régions et qui paraissent bien appartenir à cette période d'expansion des populations de langue bantu. Nous commencerons pour plus de commodité par le bas Zaïre et l'Angola et nous remonterons ensuite vers l'est.

Le courant occidental du premier âge du fer

Dans l'ordre chronologique, l'industrie la plus ancienne de la période étudiée ici est celle du bas Zaïre, qu'on appelle communément le « Néolithique léopoldien ». Elle se caractérise par des récipients en poterie à col portant un décor à cannelures très travaillé, qui rappelle celui de certaines céramiques du premier âge du fer qu'on trouve dans d'autres régions. On ne possède pas d'objets en métal associés à cette forme de poterie, mais on a retrouvé en revanche de nombreuses haches en pierre meulée. Pierre de Maret vient d'étudier plusieurs de ces sites de fabrication et a pu, grâce au carbone 14, en situer la date aux quatre derniers siècles avant l'ère chrétienne[10]. On a retrouvé des objets attribués à cette industrie dans la région de Kinshasa, sur la rive sud du lac Malebo (Stanley), et plus à l'ouest, à proximité même de la côte atlantique ; ils ont été découverts principalement dans les grottes et les abris rocheux de la province du bas Zaïre, mais aussi quelquefois à ciel ouvert. Fait cependant assez significatif, on n'a pas trouvé trace de cette industrie dans les savanes, plus découvertes, du nord de l'Angola. Cette observation, jointe d'une part à ce qui semble être la brusque apparition de pierres meulées dans ce seul secteur d'une zone où elles sont par ailleurs extrêmement rares, et d'autre part à l'apparition d'industries analogues, au nord de la forêt, en Afrique occidentale et dans l'île de Fernando Poo[11], semble donner raison à ceux qui considèrent que le « Néolithique léopoldien » se serait propagé jusqu'à la région du bas Zaïre essentiellement selon un axe nord-sud.

10. P. de Maret, 1975.
11. A. L. Martin del Molino, 1965.

D'autres découvertes faites dans le bas Zaïre, dont on n'a pu encore déterminer les dates avec certitude, mais dont on peut supposer qu'elles auront pour effet de situer les éléments « néolithiques » cités plus haut à une époque plus tardive, comprennent des fragments de poteries, plus variés, qui présentent des analogies relativement plus marquées avec celles qu'on sait appartenir à des contextes plus orientaux du premier âge du fer. En particulier, ces pièces semblent avoir des affinités beaucoup plus marquées avec les poteries urewe de la région interlacustre — notamment lorsqu'elles proviennent des grottes Dimba, près de Mbanza Ngungu —, que celles du « Néolithique léopoldien »[12]. Plus au sud, comme nous l'avons déjà indiqué, les poteries de Benfica présentent des affinités très nettes avec le premier âge du fer; elles dateraient environ du IIe siècle de l'ère chrétienne, date qui semble également plausible pour les pièces provenant du bas Zaïre.

Nous sommes encore moins bien renseignés sur le premier âge du fer dans les régions de l'intérieur de l'Angola et dans la province voisine du Kasaï au Zaïre. Un auteur prétend qu'aux environs de Tshikapa, à proximité de la frontière méridionale du Kasaï, des opérations d'exploitation minière dans la vallée du Lupembe auraient mis au jour quatre récipients de poterie presque intacts qui, sur le plan typologique, n'auraient pas été déplacés dans une collection de poteries urewe provenant de la région interlacustre[13]. Il est regrettable que les conditions de cette découverte soient mal connues, et qu'on ne dispose d'aucun élément permettant de dater de façon absolue le contexte dans lequel ces pièces se sont conservées. Non loin de là, vers le sud, de l'autre côté de la frontière angolaise, deux petites collections de poteries en provenance de la région de Dundo sont datées du dernier quart du Ier millénaire de l'ère chrétienne[14]. Les fragments diffèrent ici très nettement des spécimens recueillis à Tshikapa (présumés plus anciens), mais présentent toutefois plusieurs traits typologiques ainsi que des caractéristiques que l'on retrouve aujourd'hui dans les poteries modernes de l'Angola du Nord. On connaît, encore qu'assez mal, des sites qui leur sont à peu près contemporains, au sud de l'Angola et au nord de la Namibie. Au VIIe ou au VIIIe siècle, des populations assez nombreuses de l'âge du fer étaient déjà établies à Feti la Choya, près du confluent du Kunene et du Kunyongauna, mais ce qui a été publié jusqu'à maintenant sur les objets qui y sont associés ne nous permet pas d'en déterminer les affinités. A Kapako, dans l'extrême nord de la Namibie, à proximité de l'extrémité occidentale de la pointe de Caprivi[15], un site où l'on a retrouvé des traces de travail du fer a livré des poteries qui, d'après le directeur des fouilles, seraient apparentées à d'autres poteries du courant occidental du premier âge du fer, surtout celles qui proviennent de Kapwirimbwe dont il sera question plus loin. Il n'a encore été relevé aucune trace de peuplement datant du premier âge du

12. G. Mortelmans, 1962.
13. J. Nenquin, 1959. Il est douteux que ces vestiges aient réellement été trouvés à Tshikapa.
14. J. D. Clark, 1968, p. 189-205.
15. B. Sandelowsky, 1973.

23.3. *Tombe du Kisalien ancien* (*VIII^e-X^e siècle*). *Site de Kamilamba. Remarquer la hache de parade et l'enclume contre le crâne.*
[*Source*: P. de Maret, Musée royal de l'Afrique centrale.]

fer en provenance de régions plus méridionales de la Namibie, mais il faut souligner que, d'une façon générale, aucun véritable travail de recherche n'a été entrepris jusqu'à maintenant.

C'est la dépression d'Upemba, dans la vallée du haut Lualaba au Shaba, qui nous a le mieux renseignés sur l'archéologie du courant occidental du premier âge du fer[16]. Le plus ancien peuplement de l'âge du fer découvert jusqu'à présent dans cette région est celui de Lamilamba, qui date du VI^e^ ou du VII^e^ siècle de l'ère chrétienne. La poterie présente de très étroites affinités avec les objets de même époque venant de l'ouest de la Zambie. Vers le X^e^ siècle, ou un peu avant, se répand l'habitude d'enterrer les défunts dans des cimetières qui ont d'ailleurs été fouillés à plusieurs reprises au cours des vingt dernières années; le plus connu, celui de Sanga au bord du lac Kisale, semble avoir servi jusque vers le XVII^e^ ou XVIII^e^ siècle, mais selon nous, la typologie de la poterie qu'on y associe paraît, pendant toute cette période, profondément enracinée dans la tradition du premier âge du fer.

Les morts étaient enterrés étendus ou en position légèrement fléchie, accompagnés de nombreux objets funéraires, le plus souvent des vases de terre cuite. Ceux qui datent de 1300 environ (de l'ère chrétienne) sont du style dit « kisalien » et sont suivis par ceux qui sont attribués à la tradition kabambienne. Les objets en métal, également abondants, comprenaient des ornements de cuivre assez travaillés tels que des chaînes, des bracelets, des ceintures tressées et des colliers. Le fer est présent sous la forme de houes et de haches plutôt que d'armes; on a trouvé également un certain nombre de clochettes soudées bord à bord. Des lingots de cuivre cruciformes de différentes dimensions se rencontraient couramment dans les tombes kabambiennes, mais rarement dans les tombes kisaliennes: tout porte à croire qu'ils servaient de monnaie.

A quelque 140 kilomètres de là, en remontant le Lualaba, on trouve le site de Katoto, où l'on a découvert un autre cimetière comparable sur bien des points à ceux de la dépression d'Upemba. La poterie, bien que typologiquement différente, se rattache elle aussi à la tradition du premier âge du fer, tout en se rapprochant davantage des poteries urewe et des céramiques de l'ouest de la Zambie que de celles de Kisale. On s'apercevra probablement que Katoto appartient à une époque plus lointaine que le cimetière de Sanga.

Il est regrettable qu'on n'ait pas encore découvert de site d'habitation que l'on puisse rattacher au groupe de population qui est à l'origine des cimetières du haut Lualaba. Ces derniers témoignent néanmoins du haut degré de richesse matérielle et de développement technique qui était celui de cette région au début de ce millénaire. La population y avait visiblement atteint une densité relativement élevée, très certainement en raison de la présence, à peu de distance au sud, des riches gisements de minerai de la zone du cuivre (Copperbelt). Comme on le verra plus loin, cette région minière a favorisé l'instauration entre les populations du premier âge du

16. J. Nenquin, 1963; J. Hiernaux, E. de Longrée et J. de Buyst, 1971; J. Hiernaux, E. Maquet et J. de Buyst, 1973; P. de Maret, 1977.

23.4. *Tombe du Kisalien classique* (*X^e-XIV^e siècle*). *Site de Sanga.* [*Source*: P. de Maret, Musée royal de l'Afrique centrale.]

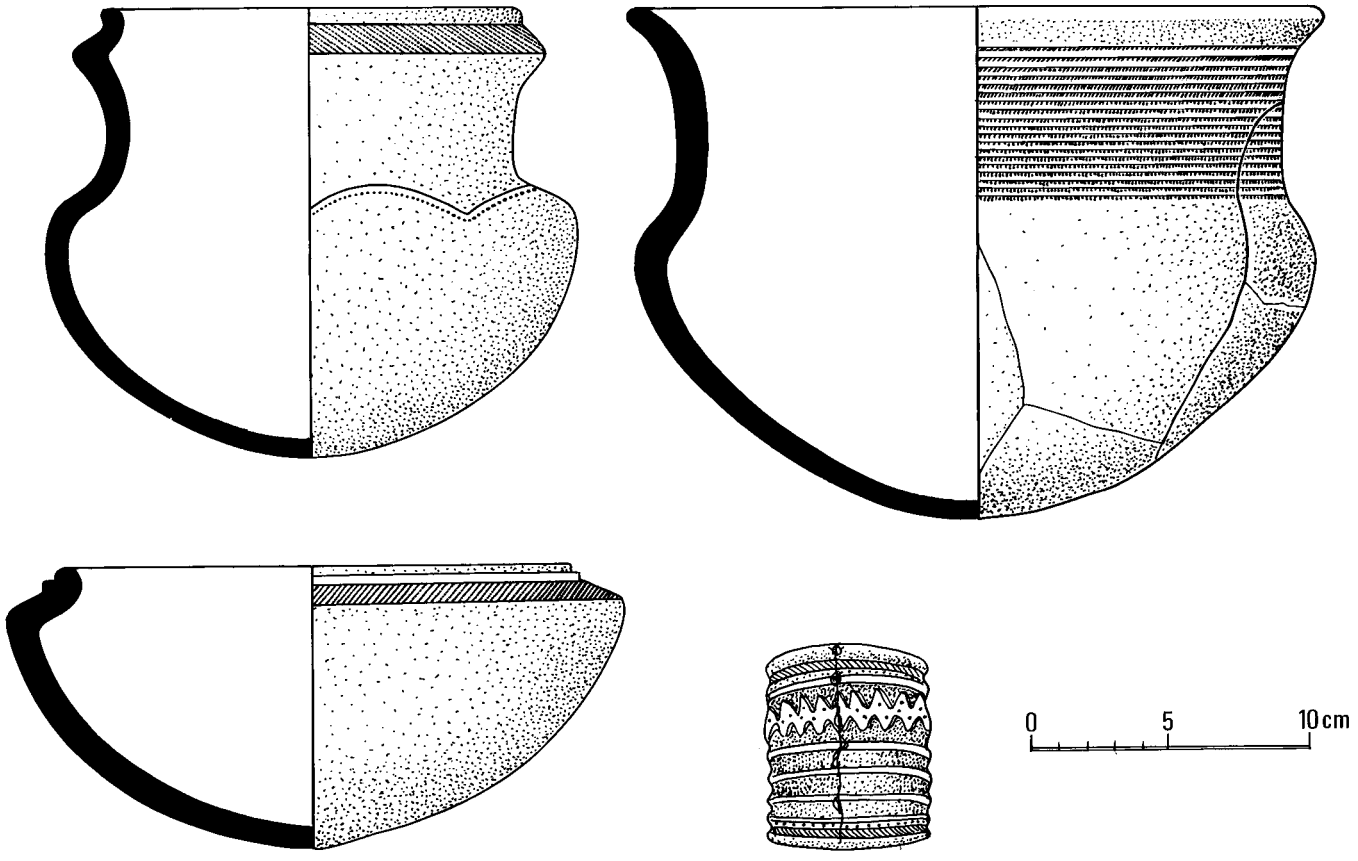
fer de nombreux contacts commerciaux sur une zone très étendue, même si l'extraction du minerai s'est toujours faite sur une échelle assez réduite. Cette séquence est d'autant plus importante et intéressante que, comme le souligne P. de Maret, elle intervient dans un secteur où les traditions orales situent le berceau de la dynastie luba, à laquelle beaucoup de royaumes de la savane centrale font remonter leur origine.

En ce qui concerne la zone du cuivre proprement dite, les recherches archéologiques n'ont porté que sur le territoire de la Zambie. Elles ont permis de retrouver de nombreux établissements du premier âge du fer, attribués au groupe chondwe, du nom d'un emplacement situé à environ 45 kilomètres au sud de Ndola[17]. Les villages du groupe chondwe se trouvaient généralement en bordure des fleuves et des rivières: l'un d'eux, retrouvé à Roan Antelope près de Luanshya, était également attenant à un centre préhistorique de travail du cuivre. On a retrouvé à Chondwe des bracelets de cuivre appartenant à une époque se situant entre le VI^e^ et le VIII^e^ siècle de l'ère chrétienne; des motifs semblables au décor des poteries donnent nettement à penser que l'emploi du cuivre remonte très probablement au premier établissement du premier âge du fer dans la région, vers le début du VI^e^ siècle.

Particulièrement intéressante est la présence, sur plusieurs sites, et notamment à Roan Antelope, de fragments épars du premier âge du fer, caractéristiques de régions plus éloignées, comme la vallée du moyen Zambèze et le sud-ouest du Malawi, plutôt que de la poterie traditionnelle du groupe local chondwe. Il faut probablement y voir la marque des contacts qui s'étaient établis entre les divers groupes et qui, très vraisemblablement, étaient le fait d'hommes (voir p. 700 ci-dessous) venus de très loin s'approvisionner en cuivre, sur le lieu même de la production. Comme il y a de bonnes raisons de croire qu'au cours du premier âge du fer, la poterie, dans cette partie de l'Afrique, était un travail d'homme, il est probable que les poteries «étrangères» dont nous avons parlé plus haut ont été fabriquées par ces visiteurs: il n'est donc pas nécessaire de supposer que des familles entières sont venues jusqu'aux mines en quête de métal, ou que des objets aussi fragiles que des poteries ont donné lieu à des transactions commerciales sur de très longues distances.

A l'ouest de la région la plus importante de la zone du cuivre, sur la ligne de partage des eaux du Zambèze et du Congo, près de Solwezi, la région minière préhistorique de Kansanshi a été récemment fouillée par Michael Bisson[18]. Ici, l'établissement le plus ancien de l'âge du fer, datant du V^e^ siècle environ, est associé à des témoignages du travail du cuivre. La poterie y est différente de celle du groupe chondwe (bien que toutes deux se rattachent au courant occidental du premier âge du fer) et présente des traits communs avec celles qui ont été retrouvées sur des sites très éloignés les uns des autres dans la partie du désert de Kalahari située en Zambie occidentale. A cet égard, les sites les plus riches sont ceux de Sioma, dans le haut Zambèze, non loin vers le sud des

17. E. A.C. Mills et N. T. Filmer, 1972; D. W. Phillipson, 1972.
18. M. S. Bisson, 1975, et rapports à venir.



23.5. *Céramique et bracelet en ivoire de Sanga.* [*Source*: J. Nenquin, 1963; J. Hiernaux, E. de Longrée et J. de Buyst, 1971.]

régions inondables de Barotse, et à Lubusi dans le district de Kaoma[19]. Des indices certains montrent que l'établissement du premier âge du fer, associé au travail du fer et (à en juger par la présence sur la poterie de motifs semblables à ceux des bracelets) au travail du cuivre, remonte bien au VI^e siècle et peut-être même à la fin du V^e. Il n'y a que le long de la vallée du Zambèze que les recherches ont permis de se faire une image assez complète de la façon dont ces sites étaient répartis. Des travaux récents de N. Katanekwe donnent à penser que les établissements créés par le courant occidental du premier âge du fer n'ont pas pénétré très loin en aval du Sioma.

Les seules autres régions de la Zambie qui aient connu l'implantation du courant occidental sont les plateaux de Lusaka et de la province du Sud, où l'on attribue les sites du premier âge du fer respectivement aux groupes kapwirimbwe et kalundu[20]. La poterie du premier de ces deux groupes, comme celle retrouvée au village éponyme proche de Lusaka où la brève période d'occupation du site remonte au V^e siècle environ, présente de nombreuses analogies avec celle du groupe chondwe sur la zone du cuivre. A Kapwirimbwe, la présence de structures semi-permanentes est révélée par des trous de poteaux, mais on n'a pas pu trouver trace de plans d'habitations individuelles. De grandes quantités de débris de structures en *daga* (boue malaxée) écroulées paraissent être les vestiges de fours utilisés pour la fusion du fer: le travail de ce métal semble avoir été très important, à l'intérieur du village ou dans ses abords immédiats, mais le cuivre y était inconnu. Les habitants de Kapwirimbwe pratiquaient l'élevage et des ossements d'animaux domestiques ont été retrouvés au cours des fouilles.

Ce sont les vestiges du site de Twickenham Road dans la banlieue de Lusaka qui permettent le mieux de reconstituer les phases ultérieures du développement du groupe kapwirimbwe. A une époque qui se situe entre le IX^e et le XII^e siècle, les habitants utilisaient des poteries fines au décor très travaillé qui s'apparentaient nettement à la tradition représentée à Kapwirimbwe. Ils pratiquaient l'élevage des chèvres et la chasse. Comme à Kapwirimbwe, le travail du fer se faisait sur une échelle assez importante, mais ce n'est que pendant la dernière phase du premier âge du fer que le cuivre fit son apparition à Twickenham Road. Il est intéressant de noter que la poterie qui s'apparente le plus à celle du groupe chondwe surgit à la même époque dans la séquence de Lusaka. Aussi bien à Kapwirimbwe qu'à Twickenham Road, on a retrouvé des passoires en poterie perforée qui ont peut-être servi à la préparation du sel.

Il est difficile de dire qu'elle était exactement l'importance du groupe Kapwirimbwe, mais on a relevé l'existence de poteries de type très voisin, à l'ouest, jusque dans la grotte de Mumbwa et à l'intérieur de la région de Chirundu, dans la vallée du Zambèze. La céramique de « tradition sinoia » du premier âge du fer des districts de Lomagundi et Urungwe au Zimbabwe est si proche de celle de Kapwirimbwe et de Twickenham Road qu'il faut

19. J. O. Vogel, 1973*a*; D. W. Phillipson, 1971.
20. D. W. Phillipson, 1968, 1970*b*; B. M. Fagan, 1967.

très certainement la ranger elle aussi dans la même catégorie[21]. Ces sites se distinguent nettement des emplacements de la même époque situés en d'autres régions du Zimbabwe, et leur intérêt tient uniquement au fait qu'ils sont les seuls témoignages du courant occidental du premier âge du fer à avoir été identifiés au sud du Zambèze.

Sur le plateau de la province du sud ou du Batoka au sud de la Kafue, les premiers établissements du groupe kalundu se sont peut-être implantés avant la fin du IV^e siècle. Certains de ces sites ont été occupés pendant des périodes répétées ou prolongées, d'où la stratification sur une grande profondeur de dépôts archéologiques. La poterie et d'autres objets témoins de la civilisation matérielle présentent de nombreux traits communs avec ceux du groupe Kapwirimbwe. A Kalundu Mound, près de Kalomo, moins de deux cinquièmes des ossements d'animaux découverts provenaient d'animaux domestiques (bovins, moutons, chèvres), ce qui indique que la chasse jouait encore un rôle important dans l'économie. C'est avec le groupe kalundu que nous terminons ici cette analyse des manifestations, en Afrique centrale, du courant occidental du premier âge du fer.

Le courant oriental du premier âge du fer

Au Malawi et en Zambie orientale, les industries du premier âge du fer, tout en appartenant manifestement au même complexe industriel que celles des régions plus occidentales dont nous venons de parler, s'en distinguent très nettement. On les rattache à un courant oriental et, selon toute vraisemblance, elles descendent en droite ligne des établissements du groupe urewe de la région des Grands Lacs.

L'étude stylistique des poteries du Malawi permet de distinguer la présence de deux groupes au premier âge du fer: au nord, le groupe mwabulambo, du nom d'un site établi sur la rivière Lufilya, et, au sud, le groupe nkope, du nom d'une localité située sur la rive ouest du lac Malawi, au nord de Mangochi[22]. Bien qu'on ait découvert de nombreux sites du premier âge du fer au Malawi, on connaît encore mal la nature et l'emplacement de la ligne qui sépare ces deux groupes. Vers l'ouest, on a retrouvé des poteries nkope de l'autre côté du bassin occupant la majeure partie du sud-est de la Zambie, à l'est de la Luangwa, tandis que leur présence jusque dans les régions voisines du Mozambique est attestée par des objets recueillis par Carl Wiese en 1907 et qui se trouvent maintenant au Museum für Völkerkunde de Berlin[23]. La datation au carbone 14 indique qu'au Malawi les sites du premier âge du fer ont commencé à se développer vers le début du IV^e siècle du l'ère chrétienne; il a été par ailleurs statistiquement démontré que le groupe Mwabulambo s'est peut-être établi un peu avant celui qui lui fait pendant plus au sud[24].

21. P. S. Garlake, 1970; T. N. Huffman, 1971.
22. P. A. Cole-King, 1973.
23. D. W. Phillipson, 1976*a*, p. 17.
24. D. W. Phillipson, 1975.

Les fouilles entreprises sur les sites du premier âge du fer étudiés jusqu'à présent au Malawi ont été peu importantes, et les renseignements qu'elles nous ont fournis sont donc également très limités. On a retrouvé à Phopo Hill, près du lac Kazumi, des vestiges d'habitations d'une certaine importance, faites de boue appliquée sur des charpentes en bois (poteaux et *daga*). Du fer, sous forme de mâchefer et d'objets façonnés, a été découvert sur plusieurs sites, notamment à Nanyangu, dans le district de Ncheu et dans le Zomba Range. En revanche, on n'a retrouvé aucune trace de cuivre. Des perles en coquillage, du Ve ou VIe siècle de l'ère chrétienne, associées à des poteries nkope, ont été découvertes dans un dépôt souterrain à Phwadze Stream dans le district chikwawa. Le seul objet d'origine côtière retrouvé dans un dépôt du premier âge du fer au Malawi est un cauri brisé provenant d'un site établi au bord du Namichimba, au Mwanya. Les ossements d'animaux qu'on a pu identifier dans ces sites appartenaient tous à des espèces sauvages[25].

Dans le district de Chipata, au sud-est de la Zambie, des peuplements assez clairsemés du premier âge du fer semblent dater du début du IVe siècle, bien qu'une population autochtone se servant d'outils en pierre paraisse aussi avoir survécu jusqu'à une époque assez avancée du présent millénaire. Le seul village du premier âge du fer de cette région exploré jusqu'à présent se trouve à Kammama, sur la frontière malawi au nord de Chipata. L'établissement s'étendait sur environ 5 hectares, mais son occupation fut probablement de courte durée et se serait située entre le IIIe et le Ve siècle[26].

Les établissements du courant oriental au sud du Zambèze n'entrant pas dans le cadre géographique de ce chapitre, c'est par la région des chutes Victoria, dans la partie sud de la Zambie, que nous poursuivons maintenant notre étude du premier âge du fer. On lui a donné le nom de groupe dambwa, du nom d'un site proche de Livingstone[27]. Ce groupe s'est étendu le long de la vallée du Zambèze en amont de Chirundu jusqu'aux environs de Sioma, et également vers le sud, au moins jusque dans la région de Wankie au Zimbabwe. Il était bordé au nord par les régions où les industries du premier âge du fer sont, comme on l'a vu plus haut, attribuées au courant occidental. Il est à peu près certain que le groupe dambwa dut son origine à la progression vers le nord-ouest du courant oriental des populations du premier âge du fer venues du plateau zimbabwéen. La datation au carbone 14 indique que son essor dans la région des chutes Victoria n'a pas commencé avant le VIe siècle de l'ère chrétienne, c'est-à-dire à une époque nettement plus tardive que celle qui a marqué le début de l'établissement du courant occidental dans des régions toutes proches, au nord.

Les sites les mieux connus du groupe dambwa sont Kumadzulo, occupé entre les Ve et VIIe siècles, et l'établissement fondé un peu plus tard à

25. K. R. Robinson, 1970, 1973, 1976.
26. D. W. Phillipson, 1976*a*, p. 38-45.
27. S. G. H. Daniels et D. W. Phillipson, 1969; J. O. Vogel, 1971.

Dambwa. On a identifié quatre phases successives d'après la typologie des poteries, mais qui se rattachent toutes à une seule et même tradition de la céramique appelée tradition shongwe[28].

Dans les sites du groupe dambwa on a retrouvé des ossements de grands et petits animaux d'élevage, en plus de ceux d'animaux sauvages. Les vestiges de constructions découverts à Kumadzulo proviennent probablement de maisons rectangulaires remarquables par leurs petites dimensions, faites de poteaux et de *daga*. Le contact avec le commerce de la côte est avait commencé dès le VII^e siècle, comme l'indiquent un fragment de verre importé retrouvé dans les ruines de l'une des maisons de Kumadzulo et des cauris provenant du site voisin de Chundu Farm. On n'a pas retrouvé cependant dans cette zone de perles de verre dans les niveaux du premier âge du fer. Les objets en fer fabriqués localement comprennent des houes, des haches, des couteaux, des fers de lance et des pointes de flèches. On a également découvert une barre et des bracelets de cuivre, ce qui indique des relations commerciales avec les régions productrices de cuivre telles que la boucle de la Kafue ou la région de Wankie au Zimbabwe.

Les fouilles de Chundu Farm ont permis de connaître beaucoup mieux les rites funéraires locaux du premier âge du fer, rites qu'on peut comparer à ceux qui ont survécu jusqu'à une période légèrement plus récente dans les cimetières du haut Lualaba, décrits plus haut. Les morts étaient enterrés en position très contractée, dans des fosses individuelles, tandis que des fosses analogues étaient creusées tout à côté pour recueillir les objets funéraires qu'on enfermait généralement entre deux récipients en poterie dont l'un formait couvercle ; on y mettait des objets tels que houes, haches, ou bracelets de fer ou de cuivre, cauris ou perles de coquillages. L'une de ces caches funéraires contenait également deux graines dans lesquelles on a cru reconnaître une graine de courge et un haricot. Le site de Chundu Farm remonterait au VIII^e siècle environ de l'ère chrétienne[29].

La période de transition entre le premier et le deuxième âge du fer

Dans beaucoup de régions de langue bantu, les sociétés du deuxième âge du fer n'ont pas fait l'objet d'études aussi poussées de la part des archéologues que celles qui les ont précédées. C'est pourquoi, du moins en ce qui concerne la période qui nous intéresse ici et qui a précédé celle pour laquelle la tradition orale constitue une source historique valable, les siècles qui ont suivi le XI^e siècle de l'ère chrétienne représentent en fait une lacune dans notre connaissance de l'histoire de l'Afrique centrale. Nous commençons néanmoins, malgré le peu de données en notre possession, à déceler

28. J. O. Vogel, 1972*a*.
29. J. O. Vogel, 1972*b*, 1973*b*.

dans la plupart des régions, vers le début du XIe siècle de l'ère chrétienne, une rupture très marquée dans les traditions de la poterie locale[30]. Le sud de la Zambie est l'une des rares régions où l'on puisse noter une certaine continuité stylistique tout au long de cette période; c'est par cette région qu'il nous semble indiqué de commencer l'exposé qui suit.

Le matériel archéologique qui nous intéresse ici est celui qui est attribué à l'industrie de Kalomo; on a toutes les raisons de penser que la tradition de la poterie de Kalomo s'est développée à partir d'une phase tardive de la séquence du groupe dambwa dans la région des chutes Victoria[31]. De là, vers la fin du IXe siècle de l'ère chrétienne, ses potiers paraissent avoir commencé à se déplacer vers le nord et le nord-ouest jusqu'au plateau de Batoka, où leur poterie caractéristique ne tarda pas à supplanter celle du groupe kalundu du premier âge du fer. Cette transition a été observée pour la première fois sur le site kalundu, proche de Kalomo, où on la discerne cependant assez mal en raison des perturbations stratigraphiques; on en trouve aussi des indices plus au nord, à Gundu et Ndonde, dans le district de Choma[32]. Cependant, la meilleure représentation d'ensemble qu'on puisse avoir de l'industrie kalomo se trouve à Isamu Pati, à l'ouest de Kalomo, site qui n'avait pas été précédemment occupé au cours du premier âge du fer[33].

Certains villages se rattachant à l'industrie de Kalomo semblent avoir pratiqué le travail du fer à une échelle plus réduite que leurs prédécesseurs. On a retrouvé des haches et des houes, mais en très petit nombre, alors que les objets les plus fréquemment découverts sont des couteaux, des rasoirs, des fers de lance et pointes de flèches. Le cuivre servait surtout à la confection de bracelets. Le fait qu'on ait découvert moins d'ossements d'animaux sauvages que d'ossements d'espèces domestiques montre que la chasse n'occupait plus une place aussi importante. On a retrouvé des traces de la culture du sorgho, mais il semble que, dans cette région comme dans d'autres de l'est et du sud de l'Afrique, l'économie au cours des premiers siècles du deuxième âge du fer ait reposé essentiellement sur l'élevage, principalement celui des bovins. La présence de perles de verre et de coquillages (cauris et cônes) montre bien que les relations commerciales avec la côte orientale étaient beaucoup plus intenses qu'au cours des périodes antérieures.

Vers la seconde moitié du XIe siècle de l'ère chrétienne, l'industrie de Kalomo sur le plateau de Batoka se trouva subitement remplacée par une autre industrie connue sous le nom de Kangila, qui progressait vers le sud et semble avoir pris naissance dans la vallée de la basse Kafue ou dans ses environs. Cette nouvelle industrie se répandit également jusqu'aux chutes Victoria, où sa rencontre avec l'industrie de Kalomo, à Sinde, se fit d'une centaine d'années après leur confrontation sur le plateau; ce décalage peut

30. J. E. G. Sutton, 1972; D. W. Phillipson, 1975.
31. J. O. Vogel, 1975.
32. Fouilles non publiées, B. M. Fagan; D. W. Phillipson, 1970*a*.
33. B. M. Fagan, 1967.

être interprété comme une conséquence de la lente dispersion vers le sud de l'industrie de Kangila[34].

Les témoignages que nous apporte l'archéologie au sujet des débuts de l'industrie de Kangila sont difficiles à interpréter, car ils ne peuvent s'appuyer que sur les fouilles effectuées sur les deux sites de Sebanzi, près de Monze, et d'Ingombo Ilede, non loin du confluent du Zambèze et de la Kafue. Ce second site a dû être occupé à partir du VII^e ou du VIII^e siècle et celui de Sebanzi un peu plus tard. Dans les deux cas, la stratigraphie et la chronologie manquent de netteté, mais il est à peu près certain que la poterie est plus ancienne que celle qui a été découverte à Kangila sur le plateau près de Mazabuka. Le village de Kangila a lui-même été occupé pendant une brève période vers le XV^e siècle de l'ère chrétienne et représente donc une phase tardive de l'industrie à laquelle il a donné son nom. La poterie mise à part, la civilisation matérielle et l'économie semblent avoit été très semblables à celles de l'industrie de Kalomo[35].

En dehors de la province du Sud, le type le plus répandu de poterie du deuxième âge du fer identifié en Zambie est celui qu'on attribue à la tradition luangwa. On le retrouve dans toute la Zambie, au nord et à l'est d'une ligne allant de la basse Kafue à Lubumbashi, et jusqu'aux régions limitrophes du Zaïre, du Malawi, du Mozambique et du Zimbabwe. La tradition luangwa se retrouve ainsi dans les régions où le premier âge du fer a été relié aux groupes kalambo, nkope, chondwe et kapwirimbwe, représentant à la fois les courants oriental et occidental. Il apparaît tout d'abord dans les témoignages archéologiques du XI^e siècle de l'ère chrétienne, puis rompt brutalement et complètement avec les traditions qui l'ont précédé au premier âge du fer. Ce sont peut-être les sites de Twickenham Road et de Chondwe qui fournissent la meilleure illustration de la nature et de la date de ce phénomène, qui trouve aussi sa confirmation dans les sites découverts dans les abris rocheux du nord et de l'est, comme à Nakapapula et Thandwe. Dans toutes les régions où elle s'est répandue, la tradition de la poterie luangwa s'est maintenue jusqu'à des époques très récentes dans les populations telles que les Bemba, les Chewa, les Nsenga et celles du nord du Lunda[36].

La poterie de tradition luangwa offre un contraste très marqué avec celle des groupes qui l'on précédée au premier âge du fer, et rien n'indique qu'il y ait eu rapprochement progressif de l'une vers l'autre. Cependant, la poterie du premier âge du fer qui est typologiquement la plus proche de la tradition luangwa est celle du groupe chondwe. On pense que l'ancêtre de la tradition luangwa pourrait finalement apparaître plus étroitement lié à la poterie du groupe chondwe qu'à celle des autres groupes du premier âge du fer actuellement connus[37]. L'explication la plus plausible de ces observations

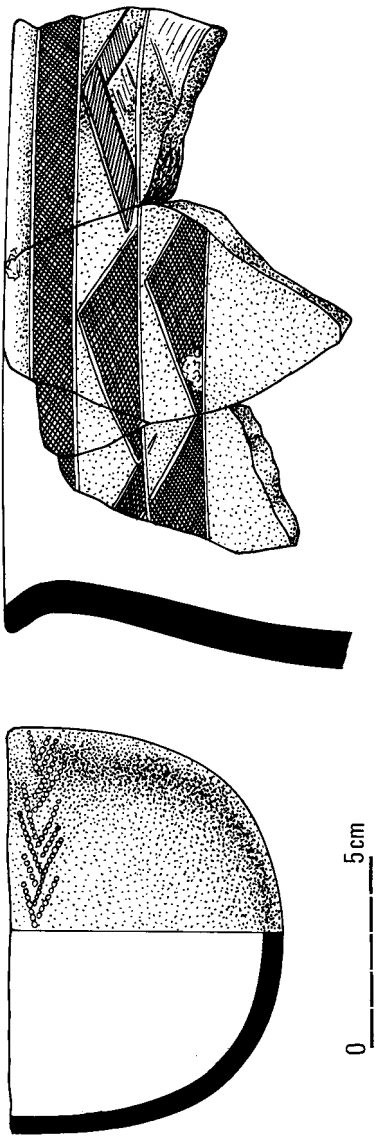
34. J. O. Vogel, 1973*c*. Vogel parle de « premiers Tonga » pour la tradition kangila, mais nous préférons éviter de donner des noms d'ethnies à des éléments préhistoriques.
35. B. M. Fagan et D. W. Phillipson, 1965; B. M. Fagan, 1969*b*; D. W. Phillipson et B. M. Fagan, 1969.
36. D. W. Phillipson, 1974.
37. D. W. Phillipson, 1972.

archéologiques est que la naissance de la tradition luangwa fut provoquée par un assez large mouvement de population, auquel des familles entières prirent part, à partir d'une région située au nord ou au nord-ouest de la région Zambie/ceinture du cuivre du Shaba. Si l'exécution de la poterie de tradition luangwa était à cette époque le travail des femmes (comme elle l'est invariablement de nos jours), on peut expliquer la soudaineté de son apparition en supposant que la céramique du premier âge du fer était au contraire un travail d'homme[38].

Une question analogue se pose actuellement pour le Malawi, la poterie nkope ayant été remplacée vers le début du XI[e] siècle de l'ère chrétienne par celle qui a pris le nom de Kapeni Hill, d'après un lieu situé dans le district de Ncheu. Vers la même époque, la poterie mwamasapa (qui tient son nom d'un site proche de Karonga) a supplanté la poterie mwabulambo en tant que poterie caractéristique de la partie nord du pays. Ces deux types de poterie malawi du dernier âge du fer semblent présenter une certaine parenté avec celles de tradition luangwa. Comme en Zambie, l'archéologie de ces premières communautés du dernier âge du fer est assez mal connue. On a relevé l'existence sur certains sites d'habitations de poteaux et *daga*, ainsi que de constructions en forme de ruches de caractère moins permanent. Les objets en fer et parfois en cuivre furent en usage durant toute cette période. Les perles de verre importées, rares au début, se sont ensuite multipliées. On a retrouvé des graines de sorgho associées à des poteries mwamasapa, et l'on a découvert épars sur toute l'étendue du Malawi des ossements de bovins sur plusieurs sites du deuxième âge du fer[39]. Nous reviendrons, dans le volume IV du présent ouvrage, sur ces communautés du deuxième âge du fer au Malawi et dans la moitié est de la Zambie; en attendant, nous allons donner un bref aperçu de la situation tout à fait différente qui existait à cette époque dans les régions plus à l'ouest.

A l'ouest de la région occupée par les industries de tradition luangwa, il semble qu'il y ait eu une beaucoup plus grande continuité, depuis les industries de la céramique du premier âge du fer jusqu'à celles de ce millénaire. C'est ainsi que dans les districts de Mongu, de Kabompo, de Zambezi, de Mwnilunga et de Koma, en Zambie occidentale, la tradition de la poterie moderne, appelée tradition Lungwebungu, présente, comme le démontre le site de Lubusi mentionné ci-dessus[40], de nombreux traits communs avec celle du premier âge du fer de la région. Des recherches récentes semblent indiquer que cette continuité pourrait bien ne pas avoir été aussi nette qu'on l'avait cru tout d'abord[41]: on n'a toutefois trouvé dans les fouilles archéologiques aucun indice, au début du millénaire, de cette cassure qu'avait annoncée l'arrivée du deuxième âge du fer, plus à l'est. Entre les régions de traditions de poteries lungwebungu et luangwa, dans le pays qu'occupent actuellement les Kaonde, on a découvert encore un autre style de poterie sur des sites tels

38. D. W. Phillipson, 1974.
39. P. A. Cole-King, 1973; K. R. Robinson, 1966*c*, 1970.
40. D. W. Phillipson, 1974.
41. R. M. Derricourt et R. J. Papstein, 1976.



23.6. *Céramique de style luangwa provenant de l'abri rupestre de Makwe (est de la Zambie).*
[*Source*: D. W. Phillipson, 1976.]

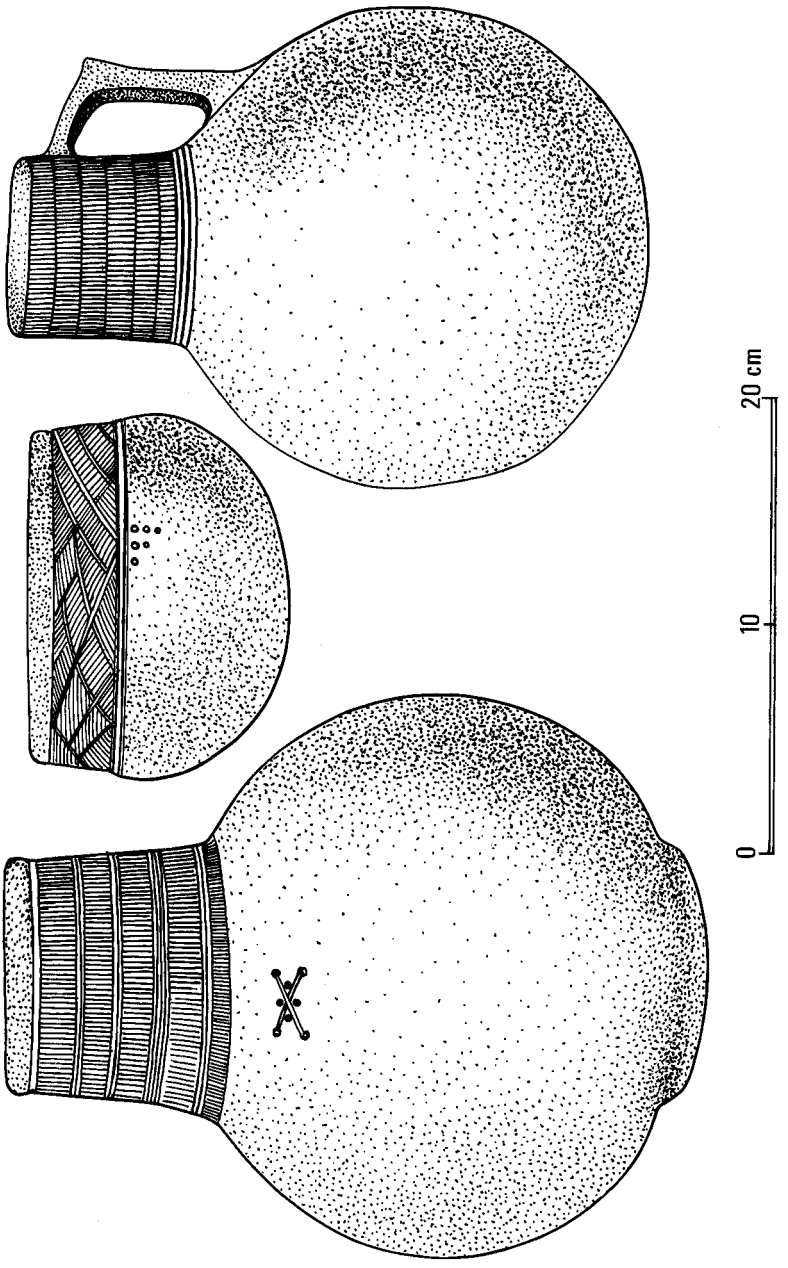
que Kamysongolwa et Kansanshi, qui dateraient d'une période située entre les XI^e et XIII^e siècles[42].

Le tableau que nous offre l'Afrique centrale du XI^e siècle de l'ère chrétienne est donc celui d'une dichotomie prononcée entre l'est et l'ouest. A l'est, ce sont les industries du premier âge du fer qui ont pris fin brutalement, supplantées par d'autres; à l'ouest, celles qui leur correspondent se sont maintenues à peu près intactes. Les cimetières de Sanga et de Katoto, dans le haut Lualaba, mentionnés plus haut, sont une preuve supplémentaire de cette continuité dans la moitié ouest de notre région; typologiquement, ils appartiennent au complexe industriel du premier âge du fer, alors que, chronologiquement, ils comblent une lacune et se rattachent à la période occupée ailleurs par les industries du deuxième âge du fer, et à laquelle appartient d'ailleurs la période où ces cimetières furent le plus en usage. Il faut maintenant abandonner les arguments purement archéologiques pour considérer la signification et la portée de ces observations sur le plan historique.

Le premier point à souligner, c'est qu'il y eut dans la moitié occidentale de l'Afrique centrale beaucoup plus de continuité entre le premier et le deuxième âge du fer que dans la moitié orientale. Fait intéressant, cette division est/ouest ne coïncide pas avec les subdivisions ethniques de la région, comme en témoigne la tradition orale. Par exemple, on trouve aussi bien à l'est qu'à l'ouest des populations qui font, traditionnellement, remonter leurs origines aux empires luanda et luba. En outre, il existe aujourd'hui des ethnies portant le nom de Lunda qui font, dans le premier cas, de la poterie de tradition luangwa (les Lunda de Kazembe, dans la vallée du Luapala) et, dans le second, de la poterie de tradition lungwebungu dérivée du premier âge du fer (les Lunda de l'Ouest, au nord-ouest de la Zambie)[43]. Il est donc clair que le début du deuxième âge du fer et l'apparition, inscrite dans la tradition, des sociétés qui l'on constitué ont été des phénomènes essentiellement distincts. Ceci est d'ailleurs confirmé par les implications chronologiques de l'interprétation la plus récente des traditions orales, qui attribue la naissance de l'Empire luba à des événements survenus au XIV^e siècle ou même au XIII^e siècle, date nettement plus récente que celle retenue par les archéologues pour le début du deuxième âge du fer[44].

C'est en comparant les données archéologiques et linguistiques qu'on peut essayer de dégager une corrélation valable: nous avons appelé plus haut l'attention sur le groupe des langues bantu des hautes terres de l'Ouest, dont Heine et Dalby situent l'origine dans un centre de dispersion proche du bas Congo. Après s'être établies dans les hautes terres de l'Ouest, elles ont elles-mêmes donné naissance à un troisième centre de dispersion dans la région du Shaba. C'est à ce centre que la plupart des linguistes voudraient faire remonter aujourd'hui la dernière grande diaspora des langues bantu, celle qui a conduit à l'introduction, dans toute la moitié est de l'Afrique bantu,

42. M. S. Bisson, 1975.
43. D. W. Phillipson, 1974; 1977*b*.
44. J. C. Miller, 1976; D. Birmingham, 1977.



23.7. *Céramique moderne de style lungwebungu.*
[*Source*: D. W. Phillipson, 1974.]

de langues étroitement apparentées, que Heine a appelées le groupe des hautes terres de l'Est[45]. Nous avons montré ailleurs qu'il existe des raisons de relier le début du deuxième âge du fer des régions orientales à l'expansion des populations qui parlaient ces langues des hautes terres de l'Est[46]. Le maintien des langues occidentales plus anciennes et plus diversifiées est à rapprocher de la continuité plus marquée entre le premier et le dernier âge du fer à l'ouest. La répartition géographique des langues des hautes terres de l'Est coïncide avec la région dans laquelle une solution de continuité archéologique très prononcée s'est précisée au début du deuxième âge du fer. De même, l'origine occidentale des langues des hautes terres de l'Est coïncide avec celle de diverses industries du deuxième âge du fer, notamment la tradition luangwa.

Tel est le tableau de l'Afrique centrale, du VII^e^ au XI^e^ siècle de l'ère chrétienne, qui se dégage des recherches archéologiques et linguistiques. Dès le début de cette période, des populations du premier âge du fer, parlant sans doute des langues bantu, occupaient déjà toute la surface de ce territoire, bien que des populations de chasseurs-cueilleurs se servant d'outils de pierre se soient maintenues dans beaucoup de régions, souvent comme clients de leurs voisins agriculteurs. C'est presque uniquement grâce à l'archéologie que nous connaissons ces communautés du premier âge du fer: elles peuvent se classer en deux courants — oriental et occidental — d'origine distincte mais apparentés. Il s'agissait évidemment de sociétés paysannes agricoles, n'ayant probablement aucun système notable de centralisation du pouvoir politique. Vers la fin du I^er^ millénaire, nous pouvons toutefois déceler dans la région du haut Lualaba un accroissement sensible de la richesse, de l'activité commerciale et de la densité de population[47]. C'est de cette grande région que, vers le XI^e^ siècle, partira le processus d'expansion démographique qui fera accéder une très large portion de l'Afrique centrale de l'Est à la civilisation du deuxième âge du fer. Ainsi se sont établies les populations qui devaient donner naissance aux sociétés plus évoluées du deuxième âge du fer.

45. B. Heine, H. Hoff et R. Vossen, 1977; D. Dalby, 1975, 1976.
46. D. W. Phillipson, 1976*c*; 1977*a*, chap. 8.
47. Voir M. S. Bisson, 1975.

CHAPITRE 24

L'Afrique méridionale au sud du Zambèze

Thomas N. Huffman

La plus importante évolution culturelle qu'ait connue l'Afrique australe à l'âge du fer s'est produite il y a un millénaire dans le bassin du Shashi et du Limpopo, lorsque des peuples de langue bantu ont donné naissance à la culture zimbabwe. Pour décrire cette évolution et pour en montrer l'importance, j'étudierai les mouvements de populations indiqués par le style des poteries, les sytèmes culturels que reflète l'organisation des villages et les conséquences qu'eut le commerce extérieur sur le système politique et sur l'èvolution de la culture zimbabwe à Mapungubwe.

Les mouvements de population et les systèmes culturels de l'an 700 à l'an 1000

En Afrique australe, le style des poteries permet aux archéologues de retracer les mouvements des populations de l'âge du fer, les unités stylistiques marquant la localisation des groupes ethniques dans l'espace et dans le temps. Il en est ainsi parce que la facture des poteries, partie intégrante d'un mode de vie, est créée et transmise par la société; que la transmission de ce style doit se faire en partie au moyen de la communication verbale; et que dès lors que les fabricants et les usagers des poteries appartiennent à la même société, l'aire d'extension de la céramique doit également correspondre à celle d'un groupe de population parlant la même langue. Cette série d'hypothèses n'exclut cependant pas qu'un groupe pratiquant un autre style ait parlé la même langue.

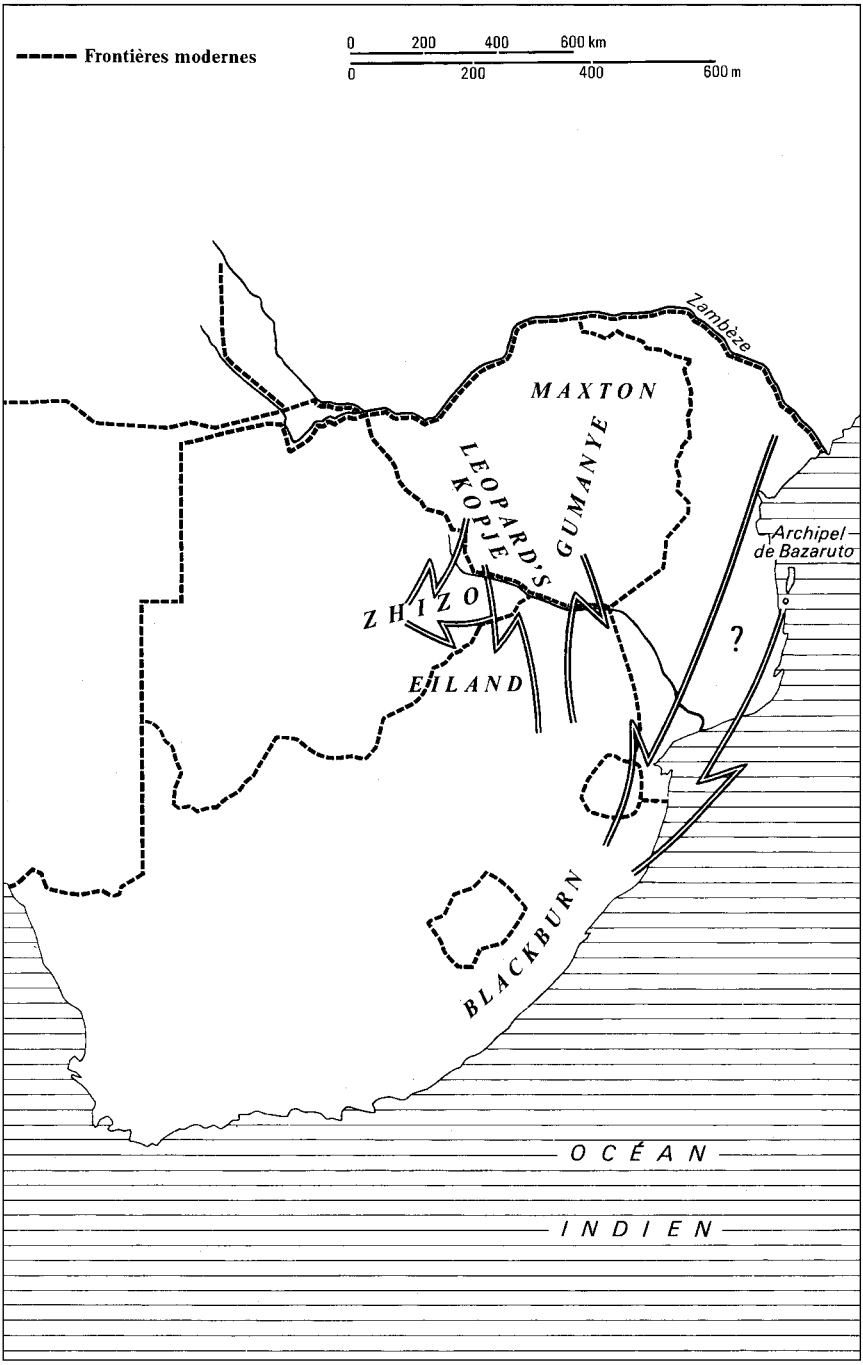
24.1. *Quelques-uns des groupes ethniques définis par le style de céramique en Afrique australe entre 700 et 900* (*les noms en capitales sont mentionnés dans le texte ; l'étoile indique le site zhizo de Schroda*). [*Source*: T. N. Huffman.]

Compte tenu de ces propositions, l'étude du style de la céramique nous amène tout naturellement à conclure que les langues parlées par les populations de l'âge du fer en Afrique centrale et australe appartenaient à la famille bantu. Étant donné que les poteries fabriquées au premier âge du fer dans la région relèvent d'un ensemble stylistique unique[1] et que l'une de ces factures peut être directement rattachée à la céramique exécutée par les groupes de langue shona[2] de l'époque contemporaine, la langue principale de l'ensemble des groupes du premier âge du fer a dû être une langue bantu. Pour les raisons indiquées ci-dessus, cette filiation continue des styles de la céramique nous permet d'établir le lien entre les groupes de l'âge du fer et les langues bantu.

Au début du VIIIe siècle de l'ère chrétienne, plusieurs peuples bantuphones vivaient en Afrique australe (fig. 24.1). Celui auquel on a donné le nom de la ville actuelle de Sinoia n'avait franchi le Zambèze que peu de temps auparavant[3], mais les autres occupaient cette partie de l'Afrique depuis le début de l'âge du fer[4]. La région qui nous intéresse plus particulièrement (soit, aujourd'hui, le sud-ouest du Matabeleland, le centre-est du Botswana et l'extrémité septentrionale du Transvaal) était peuplée en grande partie par les Zhizo. L'étude de la céramique montre qu'ils y sont restés pendant encore deux siècles et demi avant l'arrivée dans le sud-ouest du Zimbabwe d'un groupe nouveau appelé Leopard's Kopje. Celle-ci nous est signalée par la nette disparité qui distingue la céramique zhizo de la céramique leopard's kopje[5]. Dans la céramique zhizo, les jarres portent des motifs imprimés et gravés sur leur rebord inférieur et une ligne ouvragée sur l'épaule, alors que les jarres leopard's kopje sont ornées de triangles, d'anneaux et de méandres gravées autour du col. A la même époque, le nombre de villages toutswe, qui correspondent à la fin de la période, a triplé[6]. Il est certain qu'un grand nombre de Zhizo ont préféré abandonner leur territoire plutôt que d'être assimilés par les Leopard's Kopje.

Certains archéologues rattachent l'expansion des Leopard's Kopje, vers l'an 1000 de l'ère chrétienne, au mouvement général des peuples de langues bantu qui est parti d'Afrique centrale en direction du Sud[7]. Mais la céramique des Leopard's Kopje est assez différente de celle qu'on trouve à la même époque en Zambie et au Malawi, et de celle, d'un style nouveau, qui est apparue au Xe siècle sur la côte du Natal, près de Blackburn[8]. Elle constitue la troisième phase d'une séquence stylistique qui englobe la céramique klingbeil (VIIIe-IXe siècles)[9] et la poterie du centre du Transvaal (Ve-VIIe siècles)[10]. Par ailleurs, étant donné qu'au Xe siècle les Leopard's Kopje ont

1. T. N. Huffman, 1982; T. M. Maggs, 1980*a*, 1980*b*; D. W. Phillipson, 1977*a*.
2. T. N. Huffman, 1978.
3. P. S. Garlake, 1970; T. N. Huffman, 1979; D. W. Phillipson, 1977*a*; K. R. Robinson, 1966*b*.
4. T. M. Evers, 1980; E. O. M. Hanisch, 1980, 1981; T. N. Huffman, 1974*b*; T. M. Maggs et M. A. Michael, 1976; D. W. Phillipson, 1977*a*; K. R. Robinson, 1966*a*.
5. T. N. Huffman, 1974*b*.
6. J. R. Denbow, 1982 et 1983.
7. D. W. Phillipson, 1977*a*.
8. O. Davies, 1971; T. M. Maggs, 1980*a*; T. Robey, 1980.
9. T. M. Evers, 1980.
10. T. M. Evers, 1982; R. R. Inskeep et T. M. Maggs, 1975.



24.2. *Groupes ethniques et mouvements de populations en Afrique australe entre 950 et 1000* [*Source*: T. N. Huffman.]

pris la place des Zhizo au sud-ouest du Zimbabwe et qu'au XI^e siècle les Maxton ont été remplacés au nord du Zimbabwe par un groupe apparenté aux Leopard's Kopje, les Gumanye (anciennement de la Période II du Zimbabwe et du bas Zimbabwe), il apparaît donc que les Leopard's Kopje ont traversé le Limpopo en direction du nord et non pas le Zambèze en direction du sud[11]. En outre, des groupes qui étaient apparentés aux Leopard's Kopje et qui ne se sont pas dirigés vers le nord, comme les Eiland, sont restés dans certaines régions jusqu'au XIV^e siècle[12]. Par conséquent, des mouvements de populations ayant leur origine ailleurs qu'en Afrique centrale se sont produits en Afrique australe à différentes époques (voir fig. 24.2).

Les Leopard's Kopje et les Gumanye se rattachent à cette tradition stylistique, évoquée précédemment, qui relie les langues bantu et les peuples de l'âge du fer. Les Leopard's Kopje et les Gumanye sont par conséquent les ancêtres d'un bon nombre de ceux qui parlent aujourd'hui la langue shona.

Cependant, la céramique du type de celle qui était fabriquée par les Leopard's Kopje nous permet seulement d'identifier des groupes de population. Pour comprendre comment vivaient ces peuples, nous devons examiner d'autres données, notamment d'ordre économique. La localisation et la nature des peuplements de l'âge du fer, ainsi que les objets façonnés par eux, montrent que ces peuples pratiquaient une agriculture diversifiée. Ainsi, la plupart des établissements du premier âge du fer étaient situés dans des régions accidentées où ces agriculteurs pouvaient trouver à proximité les ressources que leur étaient nécessaires — eau, bois, sols cultivables et pâturages. En revanche, les pasteurs préféraient les vastes prairies comme le Kalahari, alors que les groupes qui pratiquaient la chasse et la cueillette étaient autrefois installés dans presque tous les types d'environnement. En outre, les établissements de l'âge du fer étaient relativement permanents comparés aux camps nomades des pasteurs et des chasseurs-cueilleurs. Les vestiges de constructions formées de pieux et de *daga* (mélange de boue et de bouse) sont nombreux, et le volume des détritus montre que même les plus petites exploitations étaient généralement occupées pendant plusieurs années. Ces établissements semi-permanents étaient notamment dotés de silos, de coffres surélevés, de pierres à moudre et de houes de fer, autant d'éléments qui relèvent d'une technologie adaptée à la culture des céréales. Dans ces établissements, les poteries présentent généralement des formes et des dimensions très diverses et cette diversité même confirme également la pratique des cultures, puisque la plupart des chasseurs-cueilleurs n'utilisaient pas du tout la céramique et que, chez les éleveurs de bétail, il n'existait généralement qu'un nombre restreint de modèles de poteries, portables et de faible dimension. Au contraire, les cultivateurs avaient besoin de poteries de formes et de dimensions diverses pour préparer et servir les aliments à base de céréales, tels le porridge et la bière. On a retrouvé également des traces de certaines cultures dans des

11. T. N. Huffman, 1978.
12. J. R. Denbow, 1981.

sites de la région remontant à l'âge du fer, notamment du sorgho carbonisé dans des sites zhizo[13], toutswe[14] et leopard's kopje[15]; de l'eleusine cultivée (*Eleusine*) et du mil à chandelle (*Pennisetum*) dans certains établissements leopard's kopje[16], ainsi que diverses légumineuses à Sinoia[17] et dans des sites leopard's kopje[18]. Ces éléments, s'ajoutant aux autres données, prouvent la culture de certaines variétés à l'âge du fer.

La pratique de l'élevage se trouve également attestée dans les matériaux archéologiques relatifs à la période qui va du VII^e au XI^e siècle: des os appartenant à certains animaux domestiques (moutons et chèvres) et à du bétail ont été retrouvés dans la quasi-totalité des peuplements de l'âge du fer connus à ce jour[19]. Toutefois, jusqu'à une date récente, il était communément admis que les Leopard's Kopje étaient le premier peuple d'Afrique australe à avoir élevé du bétail sur une grande échelle. Plus généralement, on croyait que deux types d'économie distincts avaient prévalu pendant l'âge du fer: au début, une économie axée sur la culture et, à la fin de cette période, une économie fondée sur l'élevage[20]. Toutefois, les recherches les plus récentes remettent en cause cette distinction économique.

Des recherches intensives entreprises le long de la bordure orientale du Kalahari au Botswana[21] ont permis de découvrir, dans les établissements zhizo des VIII^e et IX^e siècles et toutswe des X^e et XI^e siècles, des dépôts épais de bouse de bétail, si épais même qu'ils s'étaient parfois vitrifiés par combustion interne[22]. Il est apparu dès lors que les élevages zhizo étaient aussi importants qu'allaient l'être ultérieurement ceux des Leopard's Kopje. Bien que l'on ne dispose pas de données comparables pour le Zimbabwe, il semble que les groupes zhizo établis le long du Kalahari avaient un bétail plus abondant que les autres zhizo établis à l'est. Quoi qu'il en soit, ces recherches montrent que les différences de comportement économique existant entre les divers groupes de l'âge du fer tenaient très probablement davantage à des décisions délibérées liées à l'environnement et au contexte politique qu'à des traditions historiques ou culturelles déterminées.

En fait, d'autres recherches menées récemment mettent également en évidence des caractéristiques culturelles communes à la plupart des sociétés du début et de la fin de l'âge du fer en Afrique australe et montrent que la quasi-totalité de ces peuples avaient des comportements identiques en matière d'élevage, indépendamment de la taille des troupeaux. Afin

13. E. O. M. Hanisch, 1980, 1981.
14. J. R. Denbow, 1983.
15. T. N. Huffman, 1974*b*; A. Meyer, 1980.
16. E. O. M. Hanisch, 1980; T. N. Huffman, 1974*b*.
17. T. N. Huffman, 1979.
18. T. N. Huffman, 1974*b*.
19. Voir les travaux des auteurs suivants: J. R. Denbow, T. M. Evers, E. O. M. Hanisch, T. N. Huffman, J. H. N. Loubser, T. M. Maggs, M. P. J. Moore, T. Robey, K. R. Robinson, E. A. Voigt et R. Welbourne, mentionnés dans la bibliographie.
20. R. Oliver, 1982; R. Oliver et B. M. Fagan (dir. publ.), 1975; D. W. Phillipson, 1977*a*.
21. J. R. Denbow, 1982, 1983.
22. J. S. Butterworth, 1979; J. R. Denbow, 1979*b*.

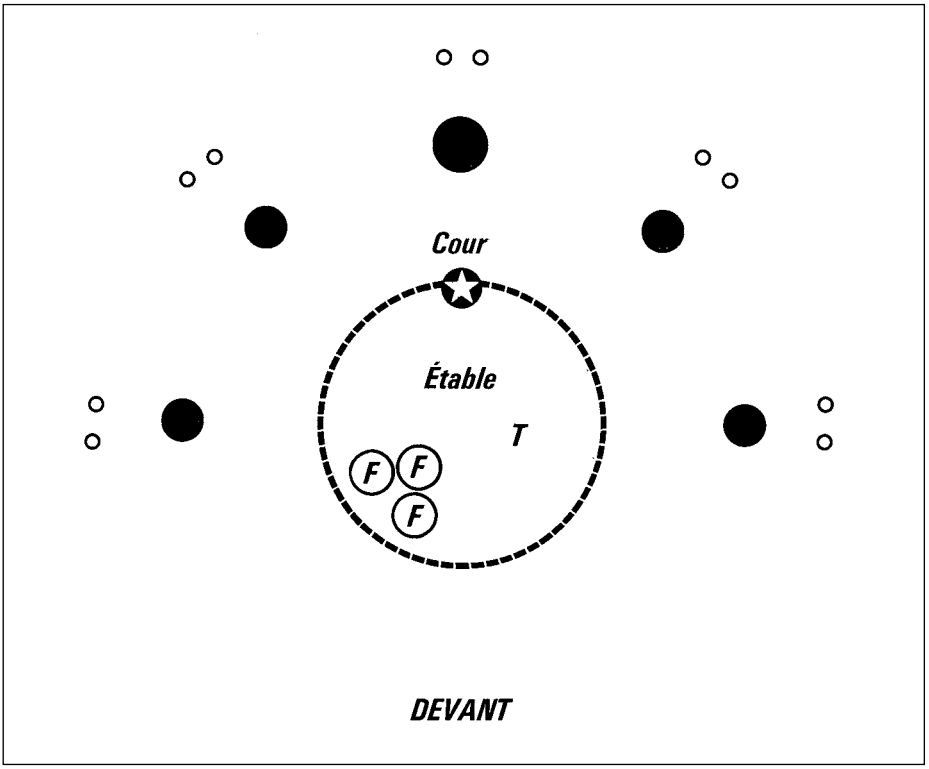
d'évaluer l'importance du bétail chez les peuples de l'âge du fer, nous allons maintenant analyser l'organisation de leurs établissements.

L'organisation de l'espace nous renseigne sur les systèmes culturels des groupes préhistoriques parce qu'elle varie selon les cultures. Toutes les sociétés divisent l'espace qu'elles occupent en zones distinctes dont chacune est réservée à un nombre limité d'activités qui ont le même genre de significations culturelles. Des anthropologues ont fait récemment une découverte qui sera d'un grand secours pour l'étude de l'âge du fer: ils ont découvert le système sous-jacent à la culture des Bantu méridionaux et notamment le code qui régit leur organisation spatiale[23].

La culture pastorale des Bantu se caractérise par un système de valeurs relatives au rôle politique des hommes, à la bienveillance des esprits des ancêtres et à la fonction médiatrice du bétail. Le bétail appartient au domaine des hommes: c'est la principale forme de richesse, le principal moyen d'obtenir des femmes et des enfants, le principal moyen de réussite, de prestige et de pouvoir. Ce système de valeurs détermine une organisation particulière de l'espace: la cour des hommes est située au centre du village, à l'intérieur ou à proximité de l'enclos du bétail appartenant au chef. Le chef et d'autres personnages importants y sont enterrés; dans ce périmètre, on creuse également des silos communaux (ou des coffres spéciaux à grains) pour se prémunir contre la famine. Les huttes des épouses sont situées autour de cette zone centrale selon un système hiérarchique matérialisé par l'usage alternatif de la gauche et de la droite. Dans les villages où les familles vivent de façon indépendante, ce système hiérarchique détermine l'emplacement des familles autour du chef; dans les maisons individuelles, un côté est réservé aux hommes et l'autre aux femmes, conformément au même principe. Par ailleurs, la répartition de l'espace avant-arrière se fait selon le caractère profane ou sacré des activités. l'avant d'une maison et d'un village est consacré aux activités publiques et profanes, tandis que l'arrière est réservé aux activités privées et sacrées: ainsi, les objets ancestraux sont conservés à l'arrière de la hutte, les coffres à grains privés (c'est-à-dire non communaux) sont placés derrière les huttes de leurs propriétaires et une zone sacrée dédiée à la pluie est aménagée à l'arrière du village, derrière la résidence du chef. Étant donné que cette démarcation sacré-profane est située plus ou moins à angle droit de celle qui détermine la hiérarchie, la personne la plus importante vit à l'arrière du village, dans la partie la plus protégée. Si l'avant du village se trouve face à une pente descendante, l'importance hiérarchique et rituelle est alors exprimée par la hauteur (voir fig. 24.3).

Avec toutefois des variantes très importantes, ce schéma général s'applique à un grand nombre de groupes ethniques d'Afrique australe, mais on ne le retrouve pas dans les sociétés bantu matrilinéaires d'Afrique centrale, qui possédaient peu ou pas de bétail, ni chez les éleveurs non bantuphones d'Afrique de l'Est. Ce modèle semble plutôt limité aux sociétés bantu patri-

23. A. Kuper, 1982*a*.



24.3. *Organisation spatiale des Bantu pasteurs. La maison du chef est généralement en haut d'une pente, derrière la cour des hommes et l'étable. Cette dernière contient des fosses à grain* (*F*) *et des tombes* (*T*). *Les petits cercles représentent des greniers surélevés situés derrière les maisons.*
[*Source*: T. N. Huffman.]

linéaires qui échangent du bétail contre des femmes[24]. Si cette corrélation est exacte, la présence de ce schéma dans les données archéologiques prouve l'existence d'un système de valeurs spécifiquement bantu en matière de politique et d'élevage.

A défaut de retrouver intégralement cette organisation de l'espace à l'époque préhistorique, il est possible de mettre à jour des configurations spécifiques qui appartiennent exclusivement à la culture pastorale bantu. En particulier, les enclos à bétail comportant des fosses et des sépultures humaines suffisent à prouver la présence d'une telle culture. A l'aide de ces éléments, on peut retracer l'évolution de la culture pastorale bantu en Afrique australe en remontant jusqu'au VII^e siècle avant l'ère chrétienne. Ainsi, on a pu discerner ce mode d'organisation spatiale dans des villages du XVIII^e siècle (délimités par des murs de pierre) associés aux Ndebele du nord du Transvaal[25]; dans des villages du XVIII^e au XVI^e siècle (circonscrits par des

24. *Ibid.*
25. J. H. N. Loubser, 1981.

enceintes de pierre) habités par des groupes de langues sotho-tswana[26]; dans des villages moloko (nom archéologique de la céramique sotho-tswana) du XVIe au XIVe siècle (mais qui ne comportent pas de murs de pierre)[27]; dans des sites woolandale du XIVe au XIIe siècle[28]; dans des sites leopard's kopje[29], eiland[30] et toutswe[31] du XIIe au Xe siècle ainsi que dans des villages zhizo du Xe au VIIe siècle, y compris dans ceux qui ne possédaient apparemment que de petits troupeaux[32]. En fait, ces particularités montrent que les peuples zhizo du premier âge du fer avaient les mêmes attitudes fondamentales en matière d'élevage que les peuples nguni de la période historique.

Si les archéologues ont d'abord sous-estimé l'importance du bétail chez les Zhizo, c'est que leurs fouilles avaient le plus souvent pour but de recueillir des spécimens de poteries et non pas des renseignements sur l'économie. En conséquence, ils ont rarement remarqué les dépôts de bouse ou compris l'importance de l'organisation spatiale pour l'interprétation des données économiques. Des recherches portant spécialement sur les modes de vie ont montré que l'élevage et les cultures constituaient des éléments complémentaires d'un même système: il n'y avait pas deux types distincts d'économie dans la première et la deuxième période de l'âge du fer.

Après avoir déterminé les particularités culturelles des sociétés zhizo et leopard's kopje, nous pouvons mettre à profit notre connaissance de la culture pastorale bantu pour interpréter les événements et changements importants intervenus dans la région du Shashi et du Limpopo. Nous nous intéresserons d'abord aux établissements les plus importants.

Dans cette culture, la dimension d'un village dépend directement de la puissance politique de son chef: le village est d'autant plus grand que le chef est plus puissant. La plus grande agglomération zhizo qu'on ait mise au jour, et la plus importante du point de vue politique, est Schroda, qui est situé tout près, au sud-est, de la frontière actuelle entre le Zimbabwe, le Botswana et l'Afrique du Sud[33]. La plus grande agglomération Leopard's Kopje est K2[34], à 6 kilomètres environ au sud-ouest de la capitale, plus ancienne, des Zhizo.

A une certaine époque, on a pensé que K2 était un établissement khoi-khoi et non bantu[35]. Cette interprétation résultait très largement de l'analyse de squelettes trouvés dans des sépultures humaines de K2, à partir desquels on a cru pouvoir identifier des populations de type boskop-bush sans traits négroïdes[36]. Cependant, des analyses plus récentes ont montré que les habi-

26. D. P. Collett, 1979 et 1982; T. M. Evers, 1981 et 1984; S. L. Hall, 1981; T. M. Maggs, 1976; R. J. Mason, 1968, 1969 et 1974; M. O. V. Taylor, 1979 et 1984.
27. B. N. S. Fordyce, 1984; E. O. M. Hanisch, 1979; R. J. Mason, 1974.
28. T. N. Huffman, 1984; K. R. Robinson, 1966*a*.
29. G. A. Gardner,1963; E. O. M. Hanisch, 1980; T. N. Huffman, 1974*b*.
30. J. R. Denbow, 1981; J. H. N. Loubser, 1981; M. P. J. Moore, 1981.
31. J. R. Denbow, 1982 et 1983.
32. *Ibid.*; E. O. M. Hanisch, 1980 et 1981; T. N. Huffman, 1974*b* et 1984.
33. E. O. M. Hanisch, 1980 et 1981.
34. J. F. Eloff et A. Meyer, 1981; G. A. Gardner, 1963; A. Meyer, 1980.
35. G. A. Gardner, 1963.
36. A. Galloway, 1937, 1959.

tants de K2 étaient pour l'essentiel une population d'origine noire[37], tout comme les sociétés leopard's kopje, eiland et zhizo, y compris à Schroda[38]. Cette interprétation radicalement différente concernant les sociétés de l'âge du fer a été rendue possible grâce à un élargissement des collections servant de points de comparaison et à une amélioration des méthodes d'analyse. Les premières analyses consistaient à étudier, au moyen d'une seule variable, un certain nombre de traits considérés comme significatifs, alors que les analyses récentes s'efforcent de caractériser la structure morphologique globale d'un individu en utilisant plusieurs variables. Les éléments fournis par les squelettes viennent compléter les enseignements de la céramique et de l'organisation spatiale, et montrent que les populations de K2 et de Schroda, comme la plupart des autres Bantu du Sud de l'époque préhistorique, étaient noires.

Ce sont probablement les ressources naturelles du bassin du Shashi et du Limpopo qui ont attiré les habitants de K2 et de Shroda. Quand les précipitations sont suffisantes, cette région se prête à la polyculture : des escarpements gréseux sont couverts d'un sol cultivable et de forêts mixtes ; un climat chaud et des précipitations modérées font pousser de riches savanes ; le Shashi et le Limpopo fournissent des réserves d'eau à peu près permanentes. De plus, la forêt de Mopani, entre les deux fleuves, abrite beaucoup d'éléphants et il devait être facile de se procurer de l'ivoire (de nos jours encore, les éléphants abondent dans cette région). Enfin, les rivières qui traversent les terrains aurifères de l'ouest du Zimbabwe se jettent dans le Shashi et dans le Limpopo, près de leur confluent ; on pouvait donc recueillir de l'or en tamisant les alluvions près de Schroda et de K2[39].

Nous aimerions maintenant montrer comment les échanges extérieurs ont fait évoluer la culture Zimbabwe, en jouant un plus grand rôle que la religion et l'élevage, auxquels d'autres théories accordent la prépondérance.

Commerce et politique de l'an 1000 à l'an 1075

L'archéologie montre clairement qu'à l'âge du fer les populations de cette région sont entrées en relation avec des marchands de la côte. Schroda (IX^e siècle) est même le site le plus ancien d'Afrique australe où l'on ait trouvé en grand nombre des perles de verre et des objets en ivoire, et K2 en a livré plus que tous les autres sites de la même époque[40]. Des archéologues ont découvert récemment au Mozambique les comptoirs côtiers qui ont probablement fourni ces perles de verre à Schroda, puis à K2, du IX^e au XII^e siècle.

37. G. P. Rightmire, 1970.
38. E. O. M. Hanisch, 1980 ; T. N. Huffman, 1974*b* ; J. H. N. Loubser, 1981.
39. T. G. Trevor et E. T. Mellor, 1908 ; et informations communiquées par M. Watkeys, du département de géologie de l'Université de Witwatersrand.
40. E. A. Voigt, 1983.

Des recherches effectuées dans la plaine côtière qui entoure la baie de Vilancoulos et l'archipel de Bazaruto (la baie et la péninsule avoisinent la zone de Hola Hola sur la fig. 24.1) ont permis de découvrir dans certains sites des poteries persanes et de la verroterie islamique[41]. Les premières fouilles effectuées dans l'un de ces sites, Chibuene[42], ont mis au jour un gisement datant du VIII^e^ au IX^e^ siècle, dans lequel se trouvaient des poteries, certaines émaillées et d'autres non, comparables à celles qui remontent aux périodes antérieures de Kilwa et de Manda plus haut sur la côte est. Ce gisement du premier âge du fer contenait également plusieurs centaines de perles en verre enroulées, jaunes, vertes et bleues, analogues à celles de Shroda et de K2. En fait, certaines perles bleues tubulaires de cette série sont du même type que les perles en verre plus anciennes trouvées ailleurs au Zimbabwe. Il semble donc que ce soit dans la zone de Vilancoulos que se trouvent les plus anciens centres d'échanges côtiers au sud-est de l'Afrique, et que le bassin du Shashi et du Limpopo ait été l'une des premières régions d'Afrique australe qui soit entrée dans le réseau commercial de l'océan Indien.

Les comptoirs qu'on vient de découvrir sur la côte, ainsi que Schroda et K2, faisaient partie du réseau décrit par al-Masʿūdī au X^e^ siècle : « Les marins de l'Oman […] naviguent sur la mer des Zandj jusqu'à l'île de Ḳanbalū et jusqu'au Sofala, pays des Demdemah, aux confins du pays des Zandj et des plaines voisines. Les marchands de Sīrāf ont également coutume de naviguer sur cette mer […]. La mer des Zandj conduit au pays de Sofāla et des Wāḳ-Wāḳ, qui produisait en abondance de l'or et d'autres merveilles. Bien qu'ils passent leurs temps à chasser l'éléphant pour se procurer de l'ivoire, les Zandj ne font aucun usage de cette matière. Ils portent des ornements de fer et non pas d'or ou d'argent […]. Les défenses d'éléphant sont exportées le plus souvent vers l'Oman, puis de là vers l'Inde et la Chine[43]. »

Nous savons par d'autres sources qu'en échange de l'or et de l'ivoire, l'Afrique australe importait des perles de verre, des tissus et parfois des poteries vernissées. Mais ces produits d'origine indienne ou chinoise différaient, au moins sur un point, du bétail, forme traditionnelle de richesse.

Une circulation constante du bétail était nécessaire au maintien du système économique traditionnel des Zhizo et des Leopard's Kopje. Les riches prêtaient leur bétail aux pauvres et tous échangeaient du bétail contre des femmes. On ne pouvait donc accumuler des richesses sous leur forme traditionnelle sans détruire le système économique. En revanche, on pouvait, sans nuire à l'économie, interrompre à volonté la circulation de l'or, de l'ivoire des perles de verre et des tissus parce qu'il était possible d'entreposer ces produits. D'autre part, les produits importés l'étaient en quantités énormes. Les chefs héréditaires pouvaient donc acquérir une fortune prodigieuse. Dans le système traditionnel, la puissance politique était liée à la richesse parce que, entre autres raisons, c'est en achetant des femmes et en prêtant du bétail qu'un chef pouvait conclure des alliances et s'assurer des allégean-

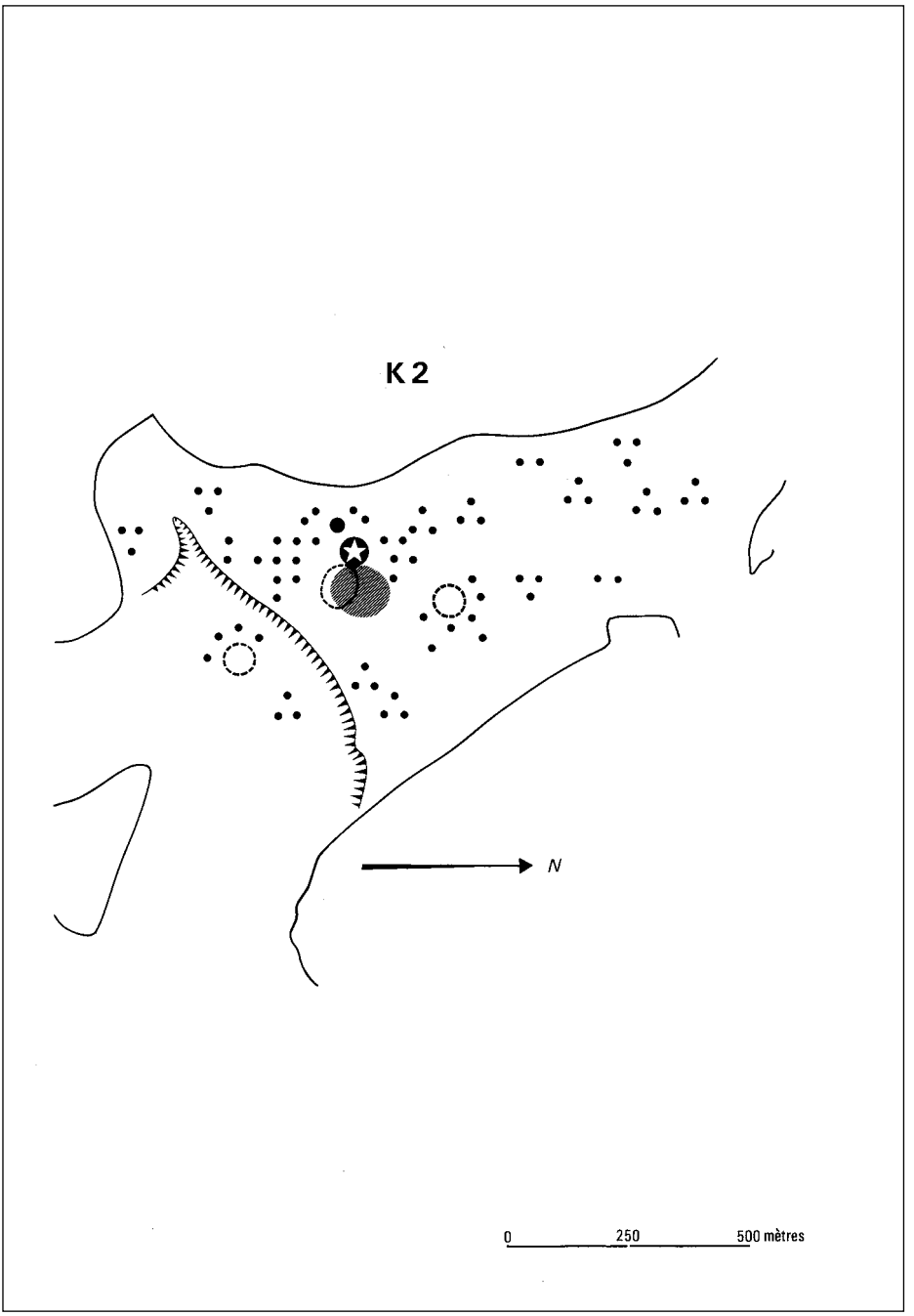
41. P. J. J. Sinclair, 1981.
42. P. J. J. Sinclair, 1982.
43. Cité dans B. Davidson, 1964, p. 115-116.

ces. Selon des documents portugais plus récents, certains produits importés faisaient partie de la dot de la mariée et étaient ainsi intégrés dans le système économique traditionnel, de sorte que la richesse acquise par le commerce accroissait encore la puissance politique des chefs.

Lorsque les Leopard's Kopje sont arrivés dans la région du Shashi et du Limpopo, ils ont probablement enlevé à Schroda le commerce de l'ivoire avant que la richesse apportée par ce commerce ait pu changer beaucoup la société zhizo. En revanche, la puissance politique des dirigeants s'est accrue considérablement à K2, comme en témoigne le monceau de détritus découvert près de la cour du chef. Ces détritus, caractéristiques de la culture pastorale des Bantu, sont des morceaux de pots à bière, de la cendre laissée par le feu du conseil, les restes du bétail que le chef recevait en tribut ou à la suite de certaines condamnations, et les ossements des animaux sauvages que le chef recevait également en tribut ou que les hommes se partageaient. Les détritus de ce genre, chez les éleveurs bantu, sont séparés des autres ordures du village. On les jette près de la cour ou dans l'étable centrale où ils forment un tas d'autant plus volumineux que les hommes se réunissent plus souvent dans la cour. L'organisation de K2 était au début la même qu'à Schroda : la cour du chef était entourée de petites habitations et d'étables. Mais les détritus s'accumulèrent dans la cour au point d'envahir une des étables vers 1020 ; à peu près à la même époque, on cessa de loger le bétail au centre de la ville (fig. 24.2). L'organisation de l'espace propre à la culture pastorale des Bantu subit ainsi une première modification et cela par l'effet d'une activité politique plus intense et, en corollaire, du changement de la valeur économique relative du bétail.

Vers 1075, les détritus s'élevaient presque à 6 mètres au-dessus de l'ancienne étable et la ville occupait entièrement la haute vallée où elle était située. Des fouilles récentes et la datation au carbone 14[44] montrent qu'à cette époque les habitants ont abandonné subitement la ville pour s'établir autour de la colline de Mapungubwe, à moins de 1 kilomètre de K2. Comme l'espace habitable était deux ou trois fois plus étendu à Mapungubwe, on peut penser que, tenant compte de l'accroissement démographique, ils ont fait de cette ville leur nouvelle capitale. La nouvelle cour fut probablement installée au pied de la colline, en un endroit où elle formait un amphithéâtre naturel. En effet, c'est, au centre de la ville, le seul lieu assez vaste où l'on n'ait pas retrouvé de vestiges d'habitations (fig. 24.5). L'absence de bouse indique qu'on n'a pas construit d'étable près de la cour : le plan de Mapungubwe respectait donc le changement qu'avait subi l'organisation de l'espace propre aux éleveurs bantu. D'autres modifications survenues plus tard montrent que c'est ici plutôt que dans le Grand Zimbabwe qu'il faut situer l'origine de la culture Zimbabwe.

44. J. F. Eloff et A. Meyer, 1981 ; M. Hall et J. C. Vogel, 1980 ; A. Meyer, 1980.



24.4. *Schéma de K2 vers 1050. L'étoile désigne la cour des hommes. Devant la cour, un tas de détritus* (*tache grise*) *recouvre une ancienne étable* (*cercle en pointillé*). *Échelle : environ 1/5000.*
[*Source*: T. N. Huffman.]

Mapungubwe, première capitale du Zimbabwe (1075-1220)

La culture Zimbabwe et la culture pastorale des bantu présentent plusieurs différences en ce qui concerne l'organisation spatiale. Au Zimbabwe, la résidence du roi était entourée par une enceinte de pierre et s'élevait non pas au pied, mais au sommet d'une colline, au-dessus de la cour; les membres de l'élite étaient inhumés sur des collines et non pas dans des étables; les femmes du roi avaient une résidence séparée de celle de leur époux; les personnages importants possédaient de somptueuses demeures aux abords des capitales[45]. Ces caractéristiques et d'autres sont apparues pour la première fois à Mapungubwe.

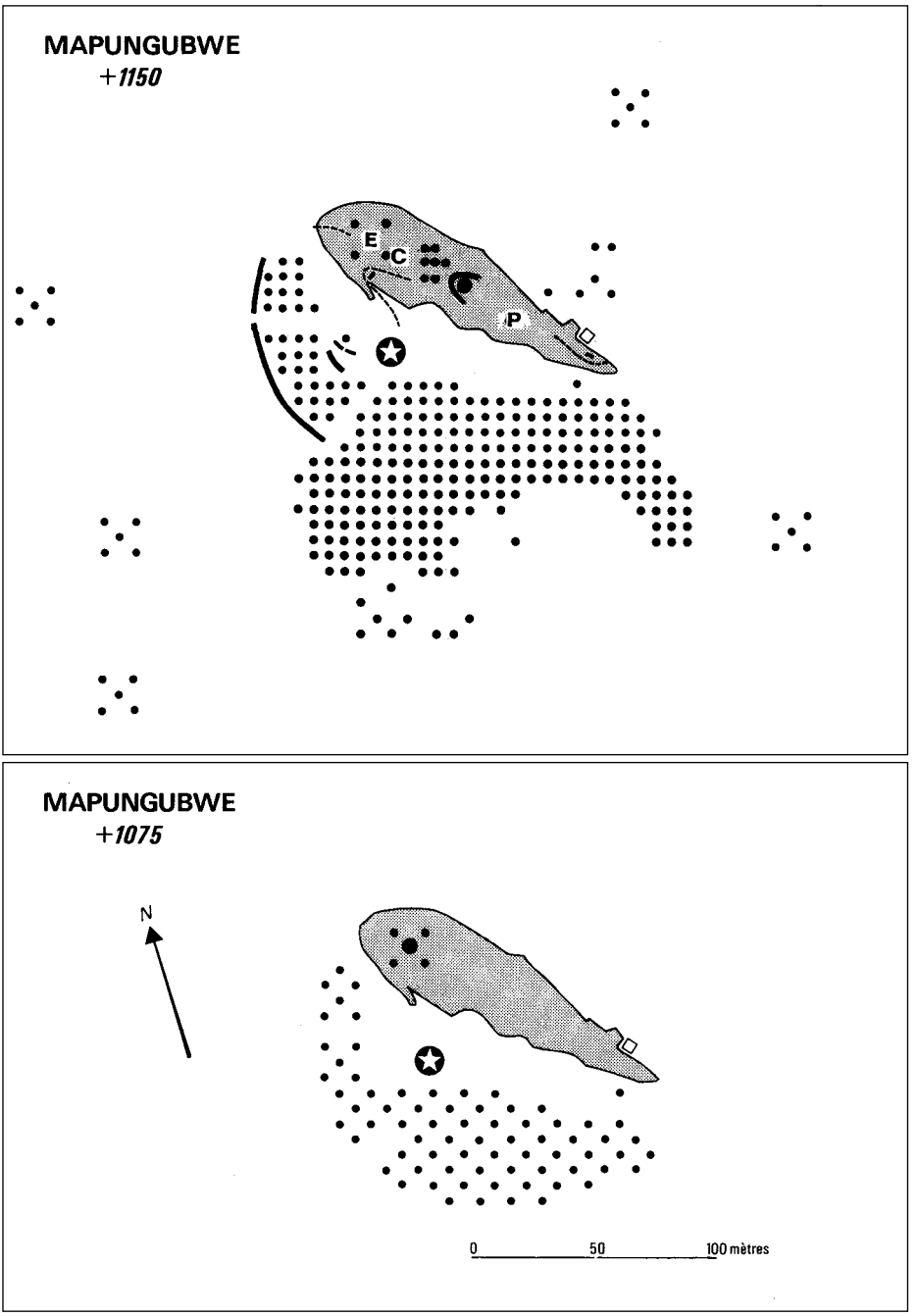
Quand Mapungubwe est devenue la nouvelle capitale, une partie de ses habitants se sont installés au sommet de la colline, au-dessus de la cour (fig. 24.5). On peut raisonnablement supposer que, parmi eux, il y avait le chef et son entourage, puisqu'à K2, le chef avait sa résidence en hauteur, derrière la cour. Mais dans la préhistoire de l'Afrique australe, un chef n'avait jamais mis entre lui et son peuple une distance matérielle aussi grande qu'à Mapungubwe. Cette séparation marque pour la première fois l'institutionnalisation d'une structure de classe.

Peu de temps après l'installation à Mapungubwe, le style des poteries a commencé à changer. Ces changements pourraient être attribués à l'arrivée d'une population nouvelle: ils ne furent cependant pas très considérables (surfaces mieux polies, plus grande complexité des motifs) et ne s'imposèrent que progressivement. Aussi faut-il sans doute les expliquer plutôt par l'apparition d'artisans spécialisés, due à l'accroissement démographique et à la différenciation de la structure sociale. Des recherches plus approfondies seraient nécessaires pour préciser comment les changements sociaux ont influencé le style de la céramique.

D'autres objets trouvés à Mapungubwe montrent que cette ville entretenait des relations durables avec les marchands de la côte. Au début du XII^e siècle[46] apparaissent des disques perforés qui servaient de poids pour le filage du coton[47]. On tissait le coton depuis longtemps dans les villes swahili. Ces disques perforés, qui sont les plus anciens qu'on ait trouvés à l'intérieur des terres, indiquent donc que les marchands de la côte ont introduit le tissage à Mapungubwe et peut-être ainsi donné naissance à une nouvelle technique spécialisée.

Au début des relations commerciales, l'or était probablement moins une forme de richesse qu'un moyen d'échange; mais vers 1150, on avait commencé à fabriquer sur place des objets en or. Des objets d'un intérêt exceptionnel, comme un rhinocéros et une espèce de sceptre faits de bois

45. T. N. Huffman, 1981 et 1982.
46. A. Meyer, 1980.
47. P. Davison et P. Harries, 1980.



24.5. *Schéma de Mapungubwe en 1075 et 1150. L'étoile indique la cour des hommes. E : maisons des épouses royales ; C : cimetière ; P : espace sacré contenant les urnes pluviales. Échelle : environ 1/500.* [*Source* : T. N. Huffman.]

et recouverts de minces feuilles d'or, ont été retrouvés dans les tombes de la colline royale[48]. Pour la première fois à l'âge du fer, l'or apparaît comme un signe de prestige en Afrique australe. C'est donc, semble-t-il, à ce moment-là qu'il a acquis une valeur intrinsèque.

A la même époque, l'organisation spatiale de Mapungubwe a changé. On a construit des murs de pierre pour délimiter certains secteurs de la ville (fig. 24.5). Une maison de pierre s'élevait près de la cour au pied de la colline : c'était probablement la résidence du conseiller principal qui, dans la culture zimbabwe, s'occupait des procès et des audiences. Un escalier conduisait de la cour au sommet de la colline par un étroit passage ; de petits trous creusés dans les grès et disposés deux par deux marquent probablement l'emplacement des marches de bois ; le haut de l'escalier était bordé sur une courte distance par des murs de pierre. Au sommet, d'autres trous laissent supposer que la colline était entourée par une palissade. Après avoir monté l'escalier, on passait à droite du cimetière. De ce côté, plusieurs huttes faisaient face à un mur de pierre décrivant un grand arc de cercle autour d'une construction d'un caractère particulier. Le mur de pierre et les précieux céladons chinois trouvés à l'intérieur montrent qu'il s'agissait de la résidence du roi. On a découvert, dans les huttes situées en face, des tables de pierre qui servaient à un jeu réservé aux hommes ; on peut donc supposer (si l'on se base sur les descriptions de documents portugais relatifs à des rois du Zimbabwe d'une époque ultérieure) qu'y vivaient des soldats, des courtisans, des musiciens et d'autres serviteurs du roi. Au nord-ouest de la colline, un chemin retiré conduit de l'autre côté du cimetière. Les huttes situées de ce côté sont les seules, au sommet de la colline, à contenir des meules ; elles étaient probablement réservées aux épouses royales. Leur résidence était donc, dans la nouvelle organisation de l'espace, séparée de celle du roi et de sa suite.

Sur d'autres points, la nouvelle organisation continuait l'ancienne. Ainsi, les urnes rituelles destinées à recevoir l'eau de pluie qui, dans la culture pastorale bantu, étaient indissolublement reliées à la maison du chef, ont été probablement transférées sur la colline de Mapungubwe lorsque la famille royale est venue de K2. On n'a pas trouvé de vestiges d'habitations derrière la résidence du roi. Pourtant, on pouvait accéder de l'est à cette partie de la colline par un chemin bordé de murs de pierre. C'est donc probablement à cet endroit, correspondant à l'enceinte orientale du Grand Zimbabwe, qu'on pratiquait les rites relatifs à la pluie. Dans ce cas, le chemin dont nous venons de parler marquait l'arrière de la ville et le long mur situé à l'ouest en indiquait l'entrée comme dans le Grand Zimbabwe.

La répartition des vestiges indique que la plus grande partie des habitants vivaient près du mur occidental. Quelques familles habitaient sur des hauteurs, hors de la ville (fig. 24.5). Chez les éleveurs bantu, les hommes qui sont en concurrence pour la succession du chef, tels ses frères, ses oncles

48. L. Fouché (dir. publ.), 1937.

et les principaux parents par alliance, vivent généralement hors du cercle protecteur que son entourage immédiat forme autour de lui[49]. Comme des rivalités de ce genre existaient certainement à Mapungubwe, il est probable que les riches maisons qui s'élevaient aux abords de la ville appartenaient à d'importants personnages, parents du roi.

Elles ressemblent à d'autres maisons de l'élite qui étaient bâties sur des collines à une distance variable de la capitale, comme par exemple à Little Muck, à 13 kilomètres, à Mmangwa, à 40 kilomètres à l'ouest[50], à Mapela Hill, à 85 kilomètres au nord-ouest[51] et à Macena Hill, à 96 kilomètres au nord-est. Au pied de chacune de ces collines s'étendait un village de la période de Mapungubwe, dont le centre était encore occupé par des étables, comme Mtetengwe[52]. L'ensemble de ces sites indique on ne peut plus clairement l'existence d'une hiérarchie politique à trois degrés : les villages étaient probablement habités par les membres de la classe inférieure ; les maisons construites sur les collines appartenaient sans doute à des chefs régionaux ; et Mapungubwe était probablement le siège de l'autorité suprême. Dans ce cas, les riches maisons qui entouraient la capitale devaient appartenir également aux chefs régionaux. Par conséquent, la diversité des sites montre, autant que l'organisation spatiale de la capitale, que la société était divisée en classes.

L'évolution de K2 à Mapungubwe et les analogies entre Mapungubwe et le Grand Zimbabwe prouvent que la culture zimbabwe trouve son origine dans celle des éleveurs bantu de la région du Shashi et du Limpopo. On peut donc considérer Mapungubwe comme la première capitale du Zimbabwe.

Cette évolution éclaire également le rôle que la religion et l'économie pastorale ont joué dans l'histoire culturelle du Zimbabwe. Certains historiens croient que la religion des Mbire, venus du Nord en traversant le Zambèze, a favorisé le développement culturel du Zimbabwe avant l'établissement du commerce de l'or avec la côte[53]. Cependant, l'archéologie montre clairement que les principaux mouvements de populations sont venus du Sud, et que les rites complexes qui entouraient les rois du Zimbabwe ne sont apparus qu'avec les échanges extérieurs et l'accroissement de leur puissance politique. On ne peut donc attribuer le développement culturel du Zimbabwe à l'influence de religions nouvelles.

D'autres africanistes essaient d'expliquer ce développement par l'apparition des troupeaux et l'adoption, en conséquence, de pratiques de pâturage dans ces vastes étendues. Ils prétendent qu'une conception de la propriété privée s'est élaborée à mesure que le bétail se multipliait. Comme la meilleure façon de faire paître ces grands troupeaux était de pratiquer la transhumance, il devint extrêmement important d'assurer aux éleveurs la possession de

49. I. Schapera, 1970.
50. M. J. Tamplin, 1977, p. 38.
51. P. S. Garlake, 1968.
52. K. R. Robinson, 1968.
53. D. P. Abraham, 1962 et 1966 ; P. S. Garlake, 1973.

pâturages lointains, ce qui, nous dit-on, entraîna le renforcement du pouvoir central[54]. La première objection qu'on peut faire à cette hypothèse est que le bétail ne s'est pas brutalement accru juste avant l'essor culturel du Zimbabwe : les abondants dépôts de bouse et l'organisation spatiale des établissements zhizo du VII^e siècle montrent qu'il existait des sociétés fondées sur l'élevage au moins quatre siècles avant la fondation de Mapungubwe. Notre seconde objection concerne l'hypothèse d'un cycle de transhumance. Étant donné que l'on a retrouvé dans la région de Mapungubwe de nombreux sites de pâturage avec d'importants dépôts de bouse, il est exclu qu'il y ait pu avoir des déplacements réguliers et importants de bétail et de personnes vers des pâturages éloignés, car les vestiges matériels montrent que ces établissements étaient aussi permanents que ceux du premier âge du fer.

Mais plus importante encore que ces erreurs de fond me semble être la confusion entre la centralisation politique et les changements culturels. Diverses sociétés pastorales d'Afrique australe ont été fortement centralisées — les Bamangwato, les Matabele, les Zulu et les Swazi, par exemple —, ce qui ne les empêchait pas de partager les mêmes valeurs culturelles que les autres Bantu d'Afrique australe, si bien que leurs villages étaient organisés selon les mêmes principes qu'à K2 et Schroda. En conséquence, l'abondance du bétail a pu être une condition nécessaire, mais non pas suffisante, de l'évolution du Zimbabwe.

Ainsi, pas plus que l'introduction d'une religion nouvelle, elle n'éclaire les données dont nous disposons. En revanche, l'hypothèse que nous avons avancée explique pourquoi l'élevage fut pratiqué bien avant la période de Mapungubwe, pourquoi les détritus se sont accumulés dans la cour de K2, pourquoi cette ville fut abandonnée pour Mapungubwe, pourquoi la nouvelle capitale présente une organisation de l'espace différente et enfin, pourquoi la culture pastorale des Bantu s'est maintenue dans d'autres régions de l'afrique australe. Nous avons montré dans ce chapitre que l'évolution survenue à K2 et à Mapungubwe, qui a permis l'émergence de la culture zimbabwe, résultait du développement du pouvoir politique et que cet accroissement trouvait lui-même son origine dans le commerce de l'ivoire et de l'or.

54. P. S. Garlake, 1978.

CHAPITRE 25

Madagascar

Bakoly Domenichini-Ramiaramanana
(*avec des passages révisés par le Bureau du Comité scientifique international*)

L'histoire de Madagascar avant 1000, parfois même avant 1500, est souvent considérée comme un domaine d'incertitude où les hypothèses se croisent et se contredisent, depuis des décennies, sans jamais emporter la conviction de manière décisive[1]. En effet, les sources écrites mises à jour dans l'île remonteraient, au mieux, au XII^e siècle. L'essor de l'archéologie est trop récent[2] et ses moyens trop limités pour que des résultats statistiquement et chronologiquement sûrs soient d'ores et déjà atteints[3], qui permettraient d'asseoir les reconstructions historiques sur des bases incontestables. La prise en compte des sources non malgaches, depuis les anciens travaux de G. Ferrand, s'est en quelque sorte limitée aux textes de langue arabe; en tout état de cause, l'utilisation de ces sources amène à recourir à nombre de langues ignorées du cursus classique des malgachisants et à maitriser un savoir qui excède, le plus souvent, la capacité des petites équipes existantes. Sans doute y a-t-il beaucoup de témérité à écrire une histoire autocentrée de Madagascar du VII^e au XI^e siècle.

Il était tentant de commencer à utiliser les sources orales sous toutes les formes où l'on peut les retrouver aujourd'hui à Madagascar et c'est ce que nous avons notamment fait dans ce texte. Ces sources ont survécu dans des conditions très diverses. Parfois elles sont annexées, surtout dans le Sud-Est,

1. Voir Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. II, chap. 28, et bibliographie. Voir également E. Ralaimihoatra, 1971*b* et 1974.
2. J. P. Domenichini, 1981*b*.
3. Pour un intéressant état de la question, voir D. Rasamuel, 1985 et 1986.

aux textes rédigés en caractères arabico-malgaches (*volan'Onjatsy* ou *sorabe*)[4]; parfois elles sont intégrées, sous forme de vestiges assez difficilement interprétables dans des sources très remaniées[5]; parfois, ce sont des textes hautement formalisés qui servent dans des rituels toujours appliqués[6]; parfois enfin, ce sont des sources dispersées et peu textualisées que l'on recueille de plus en plus à travers le pays.

Il nous semble néanmoins intéressant de montrer comment les recherches en cours dans l'île, dégagées de la problématique coloniale comme de toute quête de légitimité fondée sur le racisme ou, pire encore, l'évolutionnisme, et faisant leur juste place aussi bien aux sources orales qu'aux riches apports de la pluridisciplinarité, ont commencé d'ouvrir de nouvelles perspectives[7]. Nous n'entrerons ici ni dans la discussion, toujours vive, entre partisans — de plus en plus rares — d'une chronologie courte[8] et partisans d'une chronologie longue[9] ni dans les débats, très idéologiques, sur les formes et les étapes du peuplement de l'île; nous ne chercherons ni à dire qui étaient les Vazimba, sur lesquels il reste tant à découvrir, ni à prendre en compte les récits d'installation des « Arabes », longtemps pris à la lettre comme récits d'origine d'un certain nombre de groupes malgaches. Tous ces dossiers sont à reprendre, à étudier sérieusement avant de rouvrir les débats à leur propos.

Nous souhaitons ouvrir ici d'autres discussions, à partir d'autres éléments d'information[10].

La difficile lecture des sources orales

Un gros travail est en cours, à Madagascar, pour recueillir et étudier toutes les sources possibles dans ce domaine. Comme partout ailleurs, elles réclament une méthodologie aiguë; dans le cas de Madagascar, la contribution de la linguistique est déjà extrêmement importante pour faciliter l'accès à l'information historique que contiennent toujours ces sources.

4. Sur lesquels de nombreux et importants travaux sont entrepris, aujourd'hui, sous l'impulsion du professeur Ludwig Munthe, à Madagascar même.

5. C'est le cas, par exemple, d'une source récemment fixée dans la basse Mananjara par B. Domenichini-Ramiaramanana, chez les Ravoaimena Andriamanavanana, groupe très minoritaire qui se donne pour héritier de la dynastie qui avait localement précédé les Zafi (n-d) Raminia, dont on situe l'arrivée dans le nord-est de l'île vers la fin du XI^e siècle. Les traditions de ces derniers, s'appuyant sur près d'un millénaire de domination quasiment ininterrompue, ont très largement obliétéré celles des groupes antérieurs.

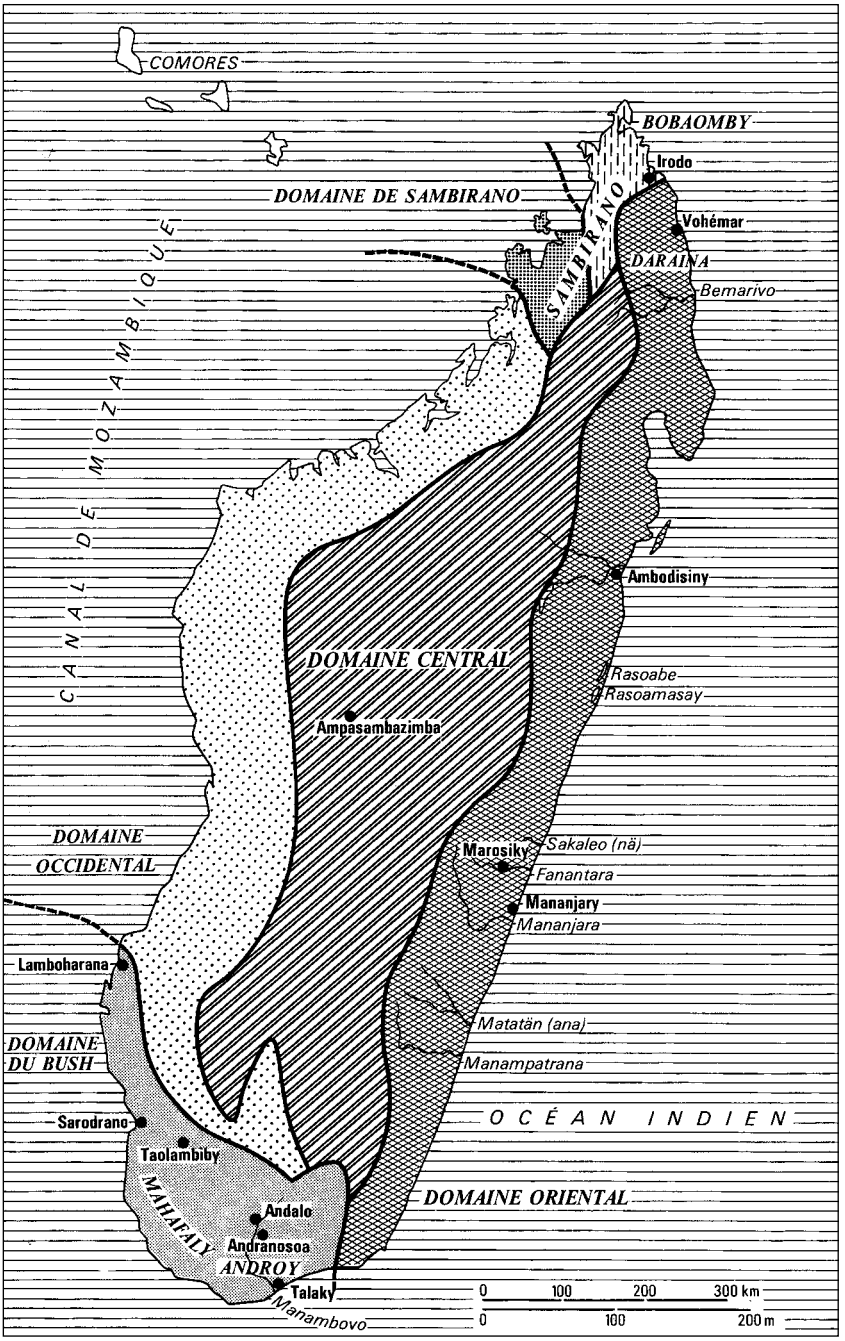
6. On en verra des exemples.

7. B. Domenichini-Ramiaramanana et J. P. Domenichini, 1979 et 1983.

8. Voir J. Poirier, 1965; P. Ottino, 1974*a* et P. Vérin, 1974.

9. Perrier de la Bathie (cité par H. Deschamps, 1972, p. 35) propose une fourchette de cinq siècles à quatre millénaires depuis la destruction de la forêt des hautes terres centrales, dernière région peuplée de l'île probablement.

10. B. Domenichini-Ramiaramanana et J. P. Domenichini, 1984. Le premier état de ce texte (1983), qui développe différents points de l'article cité en note 7, a fait l'objet d'une série de discussions non seulement avec des malgachisants, mais aussi des spécialistes de l'Afrique de l'Est et de l'océan Indien occidental et des spécialistes de l'Asie du Sud-Est et du monde austronésien.



25.1. *Madagascar et les Comores.*
[*Source*: B. Domenichini-Ramiaramanana.]

Un manuscrit, récemment édité et translittéré par Ludwig Munthe[11], a attiré tout spécialement l'attention sur un véritable corpus d'informations, très dispersées, relatives à un « géant » nommé Darafify[12] et réclamant une particulière attention critique[13]. Il s'agissait d'abord de savoir si les noms que fournissait ce cycle, pour les « géants » en cause, avaient ou non une validité historique. La profonde homogénéité de la langue malgache que l'on doit à l'unité de son fonds austronésien d'origine[14], et qui ne date pas, comme on a pu l'écrire, de l'expansion merina des XVIII^e et XIX^e siècles, permet non seulement de cerner assez facilement les emprunts faits à d'autres langues et de les situer chronologiquement dans l'histoire culturelle du pays, mais aussi de travailler, au moins momentanément, de la même manière, sur toute tradition transmise en malgache.

Nous disposions, grâce au manuscrit A6 d'Oslo, d'un texte en malgache apparaissant comme la version la plus complète et la plus cohérente de l'histoire de Darafify et de son intervention dans une région particulière. L'examen du texte a, à la fois, permis de déceler certaines des conditions politiques et sociales de sa transmission et de conclure que les *katibo* du Sud-Est ont pris soin d'en respecter le caractère formalisé, même s'ils n'hésitèrent pas à l'amputer de ce qui pouvait porter ombrage à la réputation de premiers « civilisateurs » de la région, couramment reconnue à leurs ancêtres « venus d'Arabie ». Aussi était-il possible, dans un premier temps, de procéder à l'étude des noms propres, chacun de ceux-ci étant, conformément à l'usage malgache, formé selon des règles précises, parfaitement « décodables ».

La première information claire apportée par les noms des « géants » en cause était que ces noms constituaient un savant dosage de mots d'origines austronésienne, sanscrite ou persane, mais relevant tous du vocabulaire du commerce des aromates, épices, parfums et simples[15]. La forme prise par ces différents composants permettait de recevoir l'ensemble de ces noms comme des néologismes apparus dans l'île au cours d'une période (antérieure à l'Isiam) de contacts entre Madagascar et les régions considérées et permettait de poser

11. L. Munthe, 1982. Le manuscrit publié est celui d'un *sorabe*. Il porte la référence scientifique A6 et il est conservé à Oslo.

12. La collecte systématique des sources relatives à Darafify et à d'autres « géants » ne fait que commencer. Elle montre la richesse du souvenir, oralement transmis, dans tout l'Est et le Sud.

13. Nous nous trouvions, pour le corpus constitué, devant des textes qui furent non seulement détachés de leurs contextes mais aussi, comme bien souvent, transformés — déformés — par des transcriptions et des traductions effectuées par des hommes dont même la familiarité avec les cultures orales en général et/ou les cultures malgaches en particulier était à l'évidence insuffisante, voire absente. Et il pouvait sembler *a priori* que le traitement par l'archéologie du langage (B. Domenichini-Ramiaramanana, 1983 et 1985 [sous presse] ne pourrait plus véritablement offrir, dans ces conditions, toutes les garanties qui l'accompagnent dans le cas des traditions formalisées dans la langue maternelle du groupe concerné et méthodiquement collectées dans le cadre normal de leurs manifestations. Car, approche philologique au sens le plus large du terme, l'archéologie du langage, dans l'analyse sémantique, fait aussi bien appel à l'étymologie qu'aux comparaisons dialectales et au code symbolique de la culture, lequel se trouve mis en œuvre jusque dans les techniques traditionnelles de manipulation consciente ou inconsciente des données linguistiques.

14. B. Domenichini-Ramiaramanana, 1976.

15. *Ibid*.

l'hypothèse d'une participation des régions concernées de Madagascar à des échanges, dans l'océan Indien, antérieurement au VII^e siècle.

Darafify, Darofipy, Darafely, Fatrapaitañ(ana) sont formés à partir de mots simples qui, à l'exception de *dara*, sont encore usités en malgache et dont il convient d'étudier les emplois. *Fi*(*m*)*py* et *fify* concernent des produits alimentaires, cosmétiques et pharmaceutiques ; probablement faut-il retrouver parmi eux ce qu'Étienne de Flacourt identifia au XVII^e siècle comme étant le *costus* de Madagascar[16]. A s'en rapporter à l'ethnoscience, cette première catégorie de denrées comportait, d'une part, des produits d'origine animale provenant surtout de l'opercule des murex (sorte de coquillage) et spécialement du *Murex trunculus*, qui sont encore utilisés sous forme de poudre dans le Sud-Ouest, et, d'autre part, des produits d'origine végétale provenant essentiellement de certaines myristicacées (écorce et gomme d'*Haematodendron* ou de *Mauloutchia sp.*)[17], mais probablement aussi de la racine d'une plante herbacée[18]. A côté de cette catégorie des *fi*(*m*)*py*/*fify* figuraient les différentes variétés de poivres sauvages (*Piper borbonense D. C.*, actuellement connu sous le nom de « poivre rose » ; *Piper pachyphyllum Baker* et *Piper pyrifolium Vahl* retenues dans le nom de *darafely*[19]. Au début du XIX^e siècle, Barthélémy Hugon[20] les avait identifiés comme étant « la vraie Cubèbe des Arabes », qui en furent d'abord les grands consommateurs, avant d'en être des réexportateurs.

Enfin venait le benjoin (*fatra* ou *Styrax benzoin Dryander*), mémorisé par le nom du géant Fatrapaitafñ(ana), mais qui ne semble pas avoir été le principal produit d'exportation de la Matataña(na), puisqu'il apparaît à travers ce nom que la mesure (*fatra*) de benjoin (également *fatra*) était un don fait à l'acheteur à l'occasion de la conclusion d'un marché (*paitanana*). Et dans le domaine qui nous concerne ici, ce produit principal dut être le *fimpy*, dont l'abondance dans le Sud-Est a été reconnue par les botanistes. Quant au benjoin lui-même qui, en tant que fixatif des essences plus volatiles, sert principalement à valoriser ces dernières — d'où sans doute son statut dans le commerce de la Matataña(na) —, Miller[21] a proposé de l'identifier au *cancanum* des auteurs classiques, que le *Périple de la mer Érythrée* incluait parmi les importations de l'Arabie en provenance de Malao (en Somalie actuelle). Et le *cancanum*, d'après Miller, serait arrivé en ce port par cette « route du cinnamome » qu'il faisait passer par Madagascar et l'Afrique de l'Est, « au temps de l'Empire romain (– 29/+ 641) ».

D'autres produits encore apparaissent dans les sources du « cycle de Darafify », mais leurs noms n'ont pas servi, comme dans les cas précédents, à créer des noms de géants. Cités en clair, les (*ha*)*ramy Canarium madagascariense*, *C. boivini* et *C. multiflorum Engler* sont connus de nos jours sous les

16. É. de Flacourt, 1661, p. 131.
17. P. Boiteau, 1976, p. 71.
18. *Ibid.*, p. 69. Voir nom du *fifinatsy* ou *Bulbostylis firingalavensis Cherm.*
19. Les poivres sont désignés en malgache par les vieux noms de *voamperifery* et *tsimperifery*, relevant des emprunts faits au sanscrit dès la période asiatique de l'histoire de la langue. Ils sont aussi désignés sous le nom plus récent de *darafilofilo*, dont l'usage est limité au Nord.
20. E. Heckel, 1903, p. 120.
21. J. I. Miller, 1969, p. 39.

dénominations d'« encens de Madagascar » ou « encens blanc d'Afrique ». Quant aux cinnamomes évoqués à travers le toponyme d'*Ambodisiny*, calque probable d'un ancien *Andarasiny*, ils gardent de leur ancienne importance une trace actuelle : dans certains groupes, on plante solennellement un pied de cinnamome à la naissance d'un premier fils dans un foyer[22].

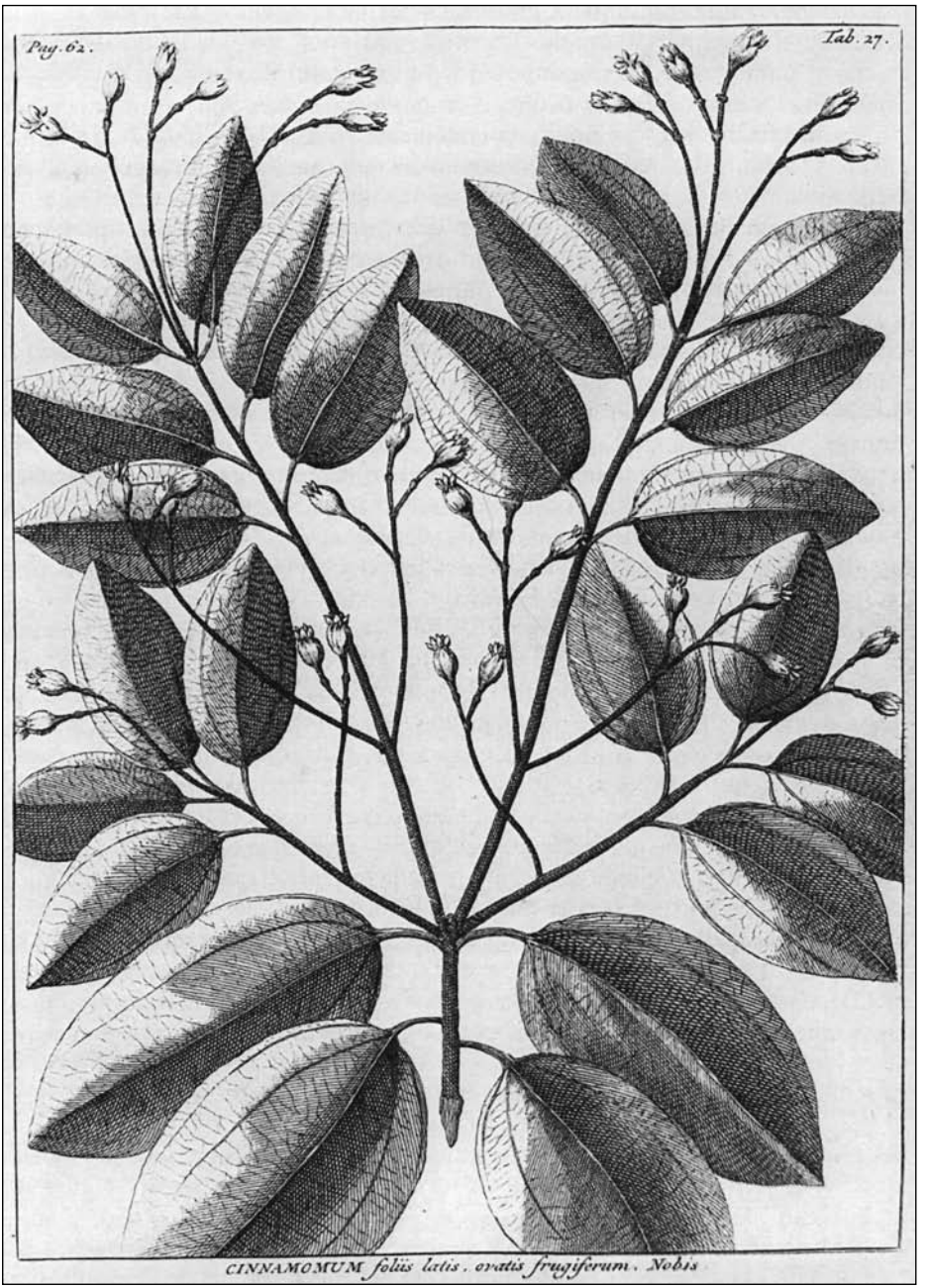
Il existe donc — la linguistique le démontre — un lien pouvant encore devenir conscient entre les noms de personnages « légendaires », porteurs d'une histoire ancienne très abstraite, et les plantes et produits précieux de Madagascar ; ceci surtout dans la partie orientale de l'île.

Pour l'historien, l'étape suivante est beaucoup plus difficile encore. D'une part, il s'agit de savoir si les allusions, très indirectes, qu'il a recueillies ont une historicité réelle, et si elles sont susceptibles d'être situées dans une chronologie, même relative ; et si celle-ci s'insère, à son tour, dans une chronologie sûre des échanges dans l'océan Indien. Autant de points que l'on va examiner ci-après. D'autre part — et ceci concerne davantage l'histoire intérieure de l'île —, il convient de dégager, toujours selon une chronologie vraisemblable, l'histoire des rapports de force entre groupes, pour les périodes anciennes de la vie des peuples de l'île : c'est certainement à la fois la plus redoutable des recherches et la moins spectaculaire à rapporter dans un livre comme celui-ci ; aussi en ferons-nous, dans cette *Histoire générale de l'Afrique*, totalement abstraction, les résultats déjà connus et en cours de publication de cette partie de la recherche étant accessibles ailleurs. Peut-être faut-il cependant retenir quelques traits généraux, utiles en tout cas à l'historien.

Tout d'abord, les noms dont il vient d'être question sont, historiquement, difficiles à utiliser. Chacun d'eux constitue un symbole collectif et non point la dénomination individuelle d'un « héros historique » ; parler des Darafify, des Darofipy et de quelques autres, c'est simplement évoquer certains épisodes de l'histoire de l'ile, probablement situés avant le XI^e siècle. Mais c'est aussi désigner un groupe donné à un moment donné de son histoire, par exemple celui où il tente d'accaparer la production et l'exportation de certains produits ; à d'autres moments, en d'autres occasions, le même groupe est peut-être connu sous d'autres noms.

« Géantification » aussi bien que « nanification » constituent aussi des codes dont il faut découvrir la clé, sans songer à utiliser ces faits comme des réalités historiques directes. De même que la nanification fut employée par

22. Aujourd'hui, dans l'ile, les cinnamomes comprennent à la fois des *cinnamomum* introduits et des *cinnamosma*, dont l'un des célèbres « vainqueurs de toute difficulté » (*mandravasa-rotra*, *Cinnamosma fragrans* Baillon) si souvent presents par les empiriques et les devins. Quand ils ne sont pas appelés *kanely/kanelina* (en français « cannelle »), de noms diffusés sous la colonisation avec le développement de l'exploitation du *Cinnamomum zeylanicum Breyn*, les cinnamomes, dans le parler quotidien, sont généralement désignés des noms d'origine austronésienne *hazomanitra* (« bois parfumé ») et *hazomamy* (« bois doux »), sauf dans le Nord. Là, malgré l'extrême perméabilité du parler aux emprunts faits au français, on continue de les appeler nostalgiquement *darasiny* (en persan *dār Čīnī*: « cannelle », litt. « arbre/bois de Chine » ou « porte de Chine »), comme en persan et dans les langues qui lui ont emprunté ce mot, soit directement, soit par l'intermédiaire de l'arabe. Et c'est pour ainsi dire de biais, sous ce dernier nom, qu'ils sont évoqués dans le cycle de Darafify à travers le toponyme d'Ambodisiny, « au(x)-pied(s)-de-cinnamome(s)/aux-abords-des-cinnamomes ».



25.2. *Arbre à cannelle : Cinnamomun Zeylanicum.*
[*Source*: © Bibliothèque du Muséum d'histoire naturelle, Paris.]

la tradition malgache, dans le cas des Vazimba, pour entériner en diverses régions de l'île leur condamnation politique à l'oubli, de même la géantification fut-elle sans doute employée, dans le cas des Darafify — et donc aussi de leurs adversaires — pour immortaliser des groupes qui furent si prestigieux que nombre de traditions locales se sont efforcées d'en garder la mémoire.

La réécriture des traditions, leurs contradictions, les légitimités contraires qu'elles tentent d'accréditer sont inextricablement mêlées. Il est probablement impossible, sans de longues enquêtes où l'anthropologie et la linguistique ont un rôle dominant à jouer, de conclure trop vite, dès maintenant, à partir des quelques éléments incontestablement historiques que l'on discerne assurément dans le « cycle de Darafify » et qui ont trait à la vie intérieure de Madagascar, qu'une phase de l'histoire de l'île peut déjà être écrite à partir d'eux. Ils constituent d'irremplaçables éléments d'attente. Mais qui étaient ces Darafify venus du Nord-Est et qui auraient — à un moment difficile à préciser — cherché à sortir de leur condition initiale d'éleveurs (sur laquelle insistent les sources orales) ? Ils se seraient alors associés, usant de diplomatic ou de force selon les lieux et les cas, à un commerce — de quelle régularité et quelle ampleur ? — qui aurait emporté — par l'intermédiaire d'Austronésiens ? de Persans ? — de Madagascar des produits demandés par le monde du Nord. On doit encore noter que les régions de l'île concernées par ces événements mal connus sont situées dans la partie orientale côtière et au sud.

Déjà grossièrement délimitée par les lieux de collecte des traditions formant le cycle, l'aire géographique dans laquelle intervient le puissant groupe des Darafify que tenta le monopole de ce commerce est plus précisément dessinée non seulement par les lieux où sont situés les faits et événements rapportés, mais aussi par ceux où se trouvent encore des œuvres humaines qui leur sont attribuées et qui ont presque tous en commun de se rattacher au travail du chloritoschiste (carrières et produits manufacturés). Il apparaît alors clairement que ce territoire, bien qu'il ait eu un prolongement dans le Sud-Ouest mahafale, donné pour la dernière région atteinte par une migration qui choisit de couper à travers terre, en quittant la côte est, quelque part au sud de la Manampatrana[23], s'étendit essentiellement de l'extrême nord de l'île jusqu'au bassin de la Matataña(na). C'est en somme, à l'exception de l'extrême sud, toute la façade orientale de l'île, particulièrement riche en ces aromates, épices, parfums et simples, dont les conditions d'exploitation (production et commercialisation) transparaissent aussi largement grâce au décryptage des noms propres, et notamment de tous ceux qui se trouvent consignés dans le texte du manuscrit A6 d'Oslo.

Les enquêtes déjà réalisées sur la basse Mananjara ont montré l'ampleur des remaniements idéologiques qu'a subis la tradition des Ravoaimena Andriamanavanana, lorsque sont arrivés les Zadi (n-d) Raminia. La partie de l'histoire de la basse Mananjara postérieure à l'arrivée des Zafi(n-d) Raminia se situe probablement au-delà de la fin du XI^e siècle. Néanmoins, sa connaissance paraît primordiale pour qui veut comprendre l'évolution ultérieure de

23. Sur l'importance du seuil de Maropaika pour le passage d'est en ouest et vice versa, voir E. Ralaimihoatra, 1966, p. 54.

l'organisation politique et sociale en diverses régions de l'île ; elle l'est tout autant pour qui veut avoir un meilleur aperçu du contexte dans lequel s'est développé le commerce d'exportation, dont les aléas marquèrent sans doute profondément la période antérieure.

Cette histoire, en révélant à la fois la communauté d'origine entre anciens princes des Darafify et Zafi(n-d) Raminia et le poids de leur solidarité sur l'histoire de Madagascar, contraint à en appeler à l'histoire prémalgache des Zafi(n-d) Raminia. Cette dernière, qui a pourtant déjà fait couler beaucoup d'encre, est certes assez mal connue jusqu'à présent. Cependant, des données relativement assurées, on peut déjà retenir que, tout en délimitant le cadre des activités de ces grands commerçants austronésiens, lequel aurait en somme compris l'essentiel de l'océan Indien parcouru de routes maritimes, les migrations successives des Zafi(n-d) Raminia, de Sumatra aux rivages de la mer Rouge, et de là en Inde (Mangalore), puis à Madagascar, pourraient aussi refléter le mouvement général du commerce maritime des Austronésiens, en lequel s'inscrit, au moins partiellement, le commerce extérieur malgache, du VII^e^ au XI^e^ siècle. Mais avant d'essayer de chercher si loin, sans doute convient-il d'abord de compléter notre aperçu de la vie à Madagascar, grâce aux apports des disciplines dont les sources principales ne doivent que peu aux sciences du langage.

Ethnobotanique et archéologie : l'exportation des produits évoqués est-elle vraisemblable ?

La végétation actuelle présente un aspect généralement considéré comme résultant de l'action directe ou indirecte de l'homme. La disparition, vers le début du présent millénaire, de certains animaux (grands lémuriens, grosses « autruches » ou *aepyornis*, grandes tortues de terre, crocodiles géants, hippopotames nains, etc.) qui vivaient dans le milieu originel, et dont les cimetières se rencontrent souvent aux alentours d'anciens points d'eau, semble au moins indiquer une modification déjà très sensible du couvert forestier, même si l'on peut également supposer une période de relative diminution des précipitations pour expliquer l'aridification de certaines régions. On peut d'ailleurs remarquer que, dans certains sites datés de notre période (Lamboharana, + 730 ± 80 ; Taolambiby, + 900 ± 150 et Ampasambazimba, + 915 ± 50), des traces d'industries humaines (dents percées pour la parure, céramique, etc.) se trouvent associées aux vestiges de ces animaux subfossiles — le doute sur leur exacte contemporanéité provenant de l'ignorance ou nous sommes de leurs situations respectives dans la stratigraphie[24].

Qu'il s'agisse de flore ou de faune, l'action des hommes ne fut pas seulement négative, comme on tend trop souvent à la présenter. Dans le

24. J. P. Domenichini, 1981*a*, p. 70.

domaine de la flore, la richesse en espèces endémiques (86 %) et la pauvreté en types particuliers (moins de 8 %), qui sont les caractéristiques de la flore malgache, attestent à la fois la longueur de sa période d'isolement et l'ancienne appartenance de l'île à un grand continent, dont les fragments actuels sont couverts d'une flore primitive similaire. C'est un état qui permet de supposer que les immigrants à Madagascar, d'où qu'ils soient venus, ont trouvé sur place des plantes identiques à celles de leur(s) pays, ou proches d'elles, dont nombre de plantes commercialisées ou commercialisables en leur temps. Il suffit, pour se convaincre de ce point, d'examiner, par exemple, la liste des plantes recensées par Flacourt[25], qui prêta naturellement une attention particulière aux plantes commerciales, et de la comparer aux listes établies pour les importations de l'Égypte, de l'Empire romain et de la Perse.

La question qui se pose à nous est double : ces plantes et ces produits d'origine animale dont les sources orales ont gardé la trace, en particulier dans l'est de l'île, ont-elles été cueillies et vendues à des époques anciennes ? C'est ce que l'on va maintenant analyser. Ont-elles été intégrées à une zone d'échanges comprenant, avant l'Islam et après son début, tout ou partie de l'océan Indien ? C'est ce que nous verrons plus loin.

D'après le recensement de Perrier de la Bathie[26], 48 % des plantes malgaches non endémiques ont été importées par l'homme. Fait plus remarquable encore, et que ne pouvait s'expliquer le biogéographe — lequel s'attendait normalement à trouver beaucoup plus de plantes non endémiques dans l'Ouest, simplement séparé de l'Afrique orientale par le canal de Mozambique, que dans l'Est, séparé de tout autre continent par l'immensité de l'océan Indien —, 57,14 % de ces plantes se trouvent dans la région « Au vent » — et exceptionnellement dans le Sambirano (Nord-Ouest) —, tandis qu'il n'y en a que 14,28 % de propres à la région « Sous le vent », les 28,57 % restant étant communes aux deux régions. Perrier de la Bathie estime que l'introduction de ces plantes a eu lieu indirectement du fait de l'homme, après la rupture du continent auquel appartenait initialement Madagascar. Il en tire argument pour établir, au passage, l'ancienneté de la présence humaine dans l'île[27]. Sans doute cette activité de plantation d'espèces précieuses et d'acclimatation de nouvelles plantes fut-elle entreprise, avant la destruction de la forêt, par des sylviculteurs ou tout au moins par de vrais essarteurs itinérants, généralement soucieux de la reconstitution du sol et des formations végétales.

Moins développées que les recherches en biogéographie, les recherches archéologiques, qui n'ont encore mis au jour qu'un seul site antérieur à notre période (Sarodrano, site de pêcheurs du Sud-Ouest, +490 ±90)[28], en ont fait connaître en revanche quelques-uns qui s'inscrivent dans la période. Et, de même que les formations végétales, ces sites ont pour ainsi dire confirmé par

25. É. de Flacourt, 1661, p. 111-146.
26. H. Perrier de la Bathie, 1926.
27. *Ibid.*, p. 143-144. Récente mise au point par C. Chanudet, 1979.
28. R. Battistini et P. Vérin, 1971, et particulièrement, pour la datation, R. Battistini, 1976.

avance certains des faits récemment établis par le décryptage de la tradition orale qui, à leur tour, devraient permettre d'avancer une interprétation mieux assurée des résultats des sondages et des fouilles.

Dans la région du Nord, que la tradition donne pour le lieu d'origine des Darafify, entre Bobaomby et Daraina, au fond d'une baie protégée de la houle du large par Nosy Valasolo (« l'île-résidence-de-l'envoyé » ou « l'île-reliquaire »)[29], Nosy Fiherenana (« l'île-de-retour »), Nosy Komankory (« l'île-aux-cochons ») et Nosy Ankomba (« l'île-aux-lémuriens »), se trouve l'ensemble d'Irodo, du nom d'un village actuel et du fleuve qui se jette en cette baie. Aucune analyse de pollens n'ayant été faite, rien ne peut encore y confirmer l'exploitation de plantes commerciales rappelée ici par le nom de Daraina, « dont-on-faisait-des-dara »/« où-les-dara-sont-en-abondance ». Battistini a cependant relevé que la plaine côtière, où l'on a trouvé des coquilles d'oeufs *d'aepyornis* (*vorompatra :* « oiseau-des-zones-déforestées »), « est presque uniformément couverte par une savane à *satrana*, qui est certainement une formation de dégradation[30], et que la région située au sud d'Ampasimena porte le nom d'Ankaibe, désignant une zone qui fut soumise au feu des essarteurs et des éleveurs.

Les trois sites côtiers qui ont fait l'objet des sondages ont révélé une population de même culture caractérisée, selon Vérin, par « les styles de sa poterie (marmites, jarres, bols à pied), l'usage du chloritoschiste (marmites, bols) et la consommation des *Pyrazus palustris*». Les archéologues estiment que ce site, fréquenté au moins jusqu'au XV^e^ siècle, l'était déjà au IX^e^ et peut-être même dès le VII^e^[31]. Dès ce temps lointain, les pêcheurs connaissaient le fer et le verre et se trouvaient en relation avec une zone de commerce arabo-persane[32]. Parmi les coquillages (*Pyrazus palustris*, *Ostrea mytiloides*, *Turbo*, etc.), sans doute principalement destinés à la consommation et à l'artisanat (cuillers taillées dans le *turbo*), se rencontrent, mais en petite quantité, des murex qui ont pu donner du *fimpy*, ce parfum recherché aujourd'hui encore par les « Indiens » musulmans de Madagascar et dont le nom se retrouve, ainsi qu'on l'a vu, en celui de Darafify.

D'autres sites datant au moins partiellement de notre période se trouvent à l'extrême sud de l'île, dans l'actuel pays antandroy, dont on pensait naguère encore qu'il ne fut peuplé qu'aux XVIII^e^ et XIX^e^ siècles, aucune source européenne n'ayant jamais fait mention des traces évidentes de cette ancienne occupation, pourtant relativement dense et qui paraît s'être poursuivie jusqu'au XVI^e^ siècle. Ce sont essentiellement deux ensembles situés l'un et l'autre sur les bords de la Manambovo, « le-fleuve-aux-nasses/

29. Songeant à la fréquente utilisation des îles comme parcs à bœufs dans le Nord, on pourrait être tenté de traduire *Nosy Valasolo* par « l'île-substitut-d'enclos », mais cela se dirait normalement *Nosy Solovala*, puisque *solo* n'est attesté que comme substantif.

30. R. Battistini et P. Vérin, 1967, p. xix*a*.

31. Datations au carbone 14 : Kigoshi : GAK 380 : 1200 ± 140 BP ; GAK 692 : 1090 ± 90 BP ; GAK 350 *b* : 980 ± 100 BP ; soit une fourchette s'étendant au maximum de + 610 à + 1070.

32. R. Battistini et P. Vérin, 1967, p. xix*a*. P. Vérin, en 1975, reprend le texte de 1967 en remplaçant « VII^e^-IX^e^ siècle » par « IX^e^-XI^e^ siècle », sans autrement s'en expliquer.

trous-d'eau » : celui du site de Talaky[33], « la-bien-en-vue », à cheval sur l'embouchure, et celui du site d'Andranosoa[34], « à-la-bonne-eau », partiellement occupé par l'imposant Manda (n-d)Refilahatra ou « citadelle-du-Grand-qui-met-en-rang/ordre » (46 hectares), au confluent de la Manambovo avec la rivière Andranosoa. Et à ces deux ensembles peut s'ajouter en amont celui du site d'Andaro[35], « aux-écorces/peaux/cuirs » ou « aux-pieds-de-daro », composé de Mahirane (« les clairvoyants/intelligents/habiles », 25 hectares) et Ambonifanane (« au-dessus-de-l'hydre/du-serpent/tombeau », « à-l'hydre/au-serpent/tombeau-dominant(e) », 6 hectares), ensemble qui n'a pas fait l'objet d'une datation absolue, mais appartient manifestement à la même culture à sites (inter) fluviaux et enceintes de pierres que Manda (n-d)Refilahatra-Andranosoa, et remonte à une période où se rencontraient encore, sur les lieux habités, les diverses espèces de la faune subfossile.

Tout comme les sources écrites, les sources orales, y compris le cycle de Darafify, sont restées muettes sur ces sites dont les populations, tels les occupants d'Andranosoa, appartenaient à une organisation territoriale aux cérémonies rituelles de laquelle participaient différentes agglomérations (voir la nature des restes de zébu trouvés dans la fosse à ordures d'Andranosoa)[36], mais ont disparu sans laisser d'autres traces dans la region. Les habitants actuels ignorent tout de leurs lointains prédécesseurs. Les datations au carbone 14 sont intéressantes[37] : elles indiquent une période qui va de + 940 à + 1310 comme limites extrêmes, avec une grande vraisemblance pour le XI^e siècle. Il reste à expliquer quelles richesses, éventuellement exportables par Talaky, les populations installées à l'intérieur des terres ont exploitées. Rien dans les observations actuelles ne permet de s'en faire directement une idée.

Même s'il était peut-être déjà atteint par un début de sécheresse, le Sud connaissait aux X^e/XI^e siècles d'autres conditions climatiques, qui faisaient probablement de la Manambovo un fleuve dont le débit, plus important, ne présentait pas encore les grandes variations saisonnières d'aujourd'hui. Son cours supérieur traversait alors une région boisée qui permit une vie économique reposant en partie sur la métallurgie, grosse consommatrice de combustible. Cette métallurgie concernait alors le cuivre et le fer, dont on a trouvé non seulement des minerais, mais aussi, à la différence du minerai de cuivre des environs de Bemarivo dans le Nord, les traces d'exploitation ancienne. Cependant, le cuivre, qui devait connaître dans les périodes ultérieures une grande fortune, n'y favorisa d'abord, semble-t-il, qu'une bijouterie artisanale produisant notamment les bracelets *vangovango* à anneau brisé qu'on a trouvés jusqu'à Irodo, et qu'on appelle encore, même quand ils sont en argent, du nom de *haba*. Une fois encore, les rapprochements linguistiques sont interessants. Le cham *haban* et le čuru *saban* désignent le cuivre dans

33. R. Battistini, P. Vérin et R. Rason, 1963.
34. C. Radimilahy, 1980 et 1981.
35. C. Radimilahy, 1980.
36. D. Rasamuel, 1983.
37. GIF 4571 : 920 ± 90 BP ; GIF 4570 : 730 ± 90 BP ; pour Talaky : 840 ± 80 BP.

le domaine austronésien continental[38]; *saba* en malgache aussi bien qu'en comorien désigne encore aujourd'hui couramment le cuivre[39].

Le fer fit l'objet d'une exploitation en quantité appréciable. Ici, le métal ne paraît pas avoir été travaillé sur place, car la pratique courante du réemploi, attestée par l'ethnographie, ne suffit pas à expliquer le contraste frappant entre l'abondance des traces d'exploitation du minerai (cendre, charbon, scories) et la quasi-absence d'objets de fer, les sites de la période n'ayant livré qu'un bracelet (Andranosoa), un harpon et des hameçons (Talaky), à quoi l'on peut peut-être joindre — dans un pays où l'on n'a pas encore établi l'existence d'un outillage lithique — des traces de haches et de couteaux relevées sur des os (Andaro, Andranosoa). Sans doute les produits de la fonte étaient-ils en grande partie exportés par Talaky, dont le développement, sinon la fondation, apparaît ainsi lié à son rôle de débouché sur la mer des produits d'exportation de l'intérieur, qui d'ailleurs ne se limitaient apparemment pas à la fonte.

Le toponyme d'Andaro[40] et la découverte qui y a été faite de nombreux vestiges osseux d'animaux jeunes suggère une consommation importante de ceux-ci. Il s'agissait sans doute moins de répondre aux préférences gastronomiques des habitants que d'abattre les animaux avant que leur peau (*daro*) soit trop abîmée par les ronces et les épines. Les peaux de mouton pouvaient constituer un deuxième article d'exportation. On peut aussi supposer que l'important surplus de viande ainsi obtenu était salé et fumé selon des techniques alors attestées pour la conservation. Cette viande conservée a pu naturellement constituer un troisième produit d'exportation. Mais, si le trafic maritime fut intense, sans doute cette viande servit-elle plus particulièrement à l'approvisionnement des bateaux. Et il n'est pas non plus impossible qu'une partie ait été destinée à la consommation locale. On est déjà certain que ces habitants de l'intérieur du Sud, suivant la conception traditionnelle malgache[41], faisaient une cuisine raffinée basée sur la cuisson à l'eau et des méthodes très élaborées pour ce qui concerne la préparation de la viande (art de la découpe, etc.)[42]; ils ne manquaient en tout cas pas de protéines animales.

Outre le mouton, ils élevaient aussi — mais en moins grand nombre, semble-t-il — le bœuf et la chèvre, dont la consommation est attestée par les reliefs des repas, lesquels indiquent de plus la consommation de produits de la chasse (ossements d'oiseaux, de hérissons et autres petits rongeurs) et de la pêche (arêtes de poissons, pinces de crabes, carapaces d'oursins, coquillages d'eau douce et de mer). Quant à leurs plantes alimentaires, dont nous n'avons encore ni évocation par la tradition historique ni attestation archéologique,

38. G. Ferrand, 1909.
39. M. Ahmed Chamanga et N. J. Gueunier, 1979; mais relevons que *saba* en malgache peut parfois désigner l'argent. En kiswahili, on dit *shaba* (cuivre).
40. Le toponyme peut renvoyer aux plantes exportables dont il a été question plus haut, au cours de l'examen des sources orales.
41. B. Domenichini-Ramiaramanana, 1977 et 1981.
42. D. Rasamuel, 1983.

sans doute ont-elles au moins comporté des plantes les plus anciennement domestiquées dans l'ile et présentes dans la région, les ignames et les taros ou assimilés qui, tout comme aujourd'hui, pouvaient aussi faire l'objet de cueillettes en forêt. Et l'on peut en un sens y joindre, outre la courge-calebasse aux multiples usages qui s'y trouve très répandue, la providentielle pervenche de Madagascar (*Catharanthus roseus Lin.*), traditionnellement connue des navigateurs malgaches, qui l'auraient de très longue date diffusée parmi les autres marins[43]. Celle-ci n'est certes pas une plante alimentaire à proprement parler, mais les propriétés anorexiantes de ses feuilles dissipent les affres de la faim, et lui valurent dans le Sud le nom significatif de *tonga* (littéralement: «qui permet d'arriver»). Il n'est d'ailleurs pas nécessaire de pénétrer dans l'intérieur pour s'en procurer, car c'est une espèce plutôt littorale, résistant même aux terrains salés. Ainsi peut-on supposer que les bateaux qui devaient fréquenter Talaky pouvaient en faire provision comme les pirogues d'aujourd'hui.

La toute petite partie explorée de Talaky, sur la rive est, n'a mis au jour qu'un habitat de pêcheurs (outre le harpon et les hameçons, des pesons de lignes ou de filets), dont les objets de la vie quotidienne, pièces plutôt simples et utilitaires, ne peuvent tenir la comparaison avec ceux des sites de l'intérieur (poteries variées et assez richement décorées, bijoux divers, etc.). On y a cependant trouvé, comme sur le site d'Irodo, des cuillers taillées dans le turbo, et, comme sur les sites d'Andaro et d'Andranosoa, la poterie locale y porte des traces de ce graphitage sans fonction utilitaire apparente que l'on n'a, semble-t-il, relevé, hors de Madagascar (poterie ancienne autant que contemporaine), que sur certaines poteries d'Afrique orientale (tradition lelesu) et méridionale (tradition gokomere-ziwa-zhizo), et sur celles de la tradition sa-huynh-kalanay (particulièrement dans l'ancien Champa), dans le domaine austronésien[44]. La présence sur les sites du cours supérieur de la Manambovo de tessons de chloritoschite et de poteries imitant les modèles de pierre, de produits de la mer et de produits d'outre-mer (sgraffiato d'Arabie et autres céramiques importées non encore datées précisément, pendentif d'ivoire d'Afrique ou d'Asie) achève de confirmer que Talaky, par où tout cela dut transiter, ne fut pas un site de pêcheurs du genre de Sarodrano. D'ailleurs, sans même encore parler de sites de la rive ouest, l'ensemble des sites du plateau dominant les sites de dune où fut effectué le sondage est trop éloigné de la mer déjà pour des hommes se livrant simplement à une pêche d'autosubsistance, et sa grande étendue suffirait à elle seule à suggérer d'autres types d'activités comme, par exemple, une pêche en grand dont les produits devaient être en partie conservés et mis en vente comme la viande de mouton. Tout ceci demande évidemment confirmation.

43. P. Boiteau, 1977.

44. Voir particulièrement, pour l'Afrique orientale, R. C. Soper, 1971; pour l'Afrique méridionale, voir Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. II, chap. 27; pour l'Asie du Sud-Est continentale, W. G. Solheim II, 1965, et pour une mise en perspective des données, B. Domenichini-Ramiaramanana et J. P. Domenichini, 1983, p. 12–15. On trouve le graphitage des produits de luxe aussi dans la région des Grands Lacs, mais après l'an 1450.

Cette insuffisance des données, déjà sensible au niveau d'un seul site, l'est plus encore quand on pense à l'étendue du pays. Mais de nouvelles recherches, systématiquement orientées vers l'étude des sites d'embouchure et, en amont, des zones économiquement stratégiques des bassins versants, permettraient sans doute de procéder bientôt à une reconstruction de la vie économique et sociale de l'ensemble de Madagascar à cette époque charnière de son histoire écologique et politique. Car, rapprochées de celles de l'ethnographie et de la tradition, les données de l'archéologie, dans leur état actuel, font déjà pressentir l'existence d'une remarquable unité culturelle et matérielle qui transparaît autant dans des conceptions encore vécues dans la civilisation malgache actuelle que dans les éléments de la culture matérielle datés de cette époque. Certains de ceux-ci — les céramiques importées en particulier — prouvent à l'évidence l'insertion de certains groupes malgaches dans un réseau de relations qui étendait ses ramifications jusque dans des zones que n'avait pas encore fait apparaître l'étude des traditions : celle des pays continentaux riverains de la mer de Chine méridionale d'une part, celle des pays riverains du canal de Mozambique de l'autre. Et ceci doit naturellement conduire à étendre à ces « nouvelles » zones la recherche des données susceptibles d'éclairer l'histoire de Madagascar.

Madagascar dans le contexte international

Des données élaborées de la tradition aux données plus directes de l'archéologie, le terrain malgache a donc déjà fourni, pour notre période, divers indices de relations avec un outre-mer aux larges horizons, dont certains points sont tout juste évoqués, tandis que d'autres le sont avec insistance. Mais compte tenu des lacunes actuelles de cette documentation, on ne peut rien en déduire d'emblée ni quant aux véritables caractères des relations de l'île avec chacun de ces points, ni quant à leur intensité. Les indices fournis par l'étude des sources orales et par l'archéologie permettent de régler — définitivement on voudrait l'espérer — l'hypothèse de la chronologie courte, qui tendait à situer le peuplement de Madagascar à la fin du Ier millénaire[45], faussant, du même coup, les recherches qui en tirèrent argument[46]. II ne fait plus de doute que l'homme était présent à Madagascar, au moins dans les régions sur lesquelles les enquêtes récentes ont apporté des lumières nouvelles, longtemps avant +1000. Si l'on intègre aussi l'étude des sources non malgaches, dont le maniement est bien entendu très délicat puisque Madagascar n'y est jamais cité sous un nom transparent, la période du VIIe au XIe siècle, malgré sa part d'obscurité, ne doit plus être reçue, dans l'histoire malgache, comme étant celle des débuts du peuplement. Le moment est même venu d'abandonner définitivement, en ce qui la concerne, toutes les discussions nées de l'insuffisance des connaissances relatives au monde

45. Voir J. Poirier, 1965 ; P. Ottino, 1974*a* et P. Vérin, 1974.
46. Voir, par exemple, J. Bernard, 1983.

austronésien. L'île semble bien pouvoir être située, sans solliciter l'ensemble des informations dont nous disposons, dans un contexte océanique large.

L'histoire de la navigation dans l'océan Indien reste à écrire ; elle n'est faite, pour le moment, que d'approches partielles et il est difficile de tirer de celles-ci une synthèse incontestable. L'expansion maritime du monde arabo-musulman à partir du XI^e siècle au moins a probablement masqué, sous l'abondance des sources et des études, la part d'autres peuples et d'autres zones dans les navigations plus anciennes. Peut-être faut-il prêter plus d'attention qu'on ne l'a fait jusqu'à présent au degré de perfectionnement atteint, dès les premiers siècles de l'ère chrétienne, par les techniques de navigation de ceux que les chinois du I^er millénaire regroupèrent sous le nom de *Kun-lun*, et parmi lesquels les Austronésiens furent sans doute majoritaires et en tout cas fort nombreux. Mais il s'agissait, semble-t-il, principalement de peuples marins d'Asie du Sud-Est continentale et insulaire[47]. Et ce sont d'abord ces Austronésiens que l'on a reconnus comme étant les constructeurs des grands bateaux cousus destinés à la navigation hauturière, que les auteurs chinois du III^e au IX^e siècle décrivirent sous le nom de *kun-lun bo*, les présentant comme des navires à voiles tressées mesurant en moyenne 50 mètres de long et pouvant transporter de 500 à 1 000 personnes et une cargaison de 250 à 1 000 tonneaux[48]. Des radeaux et des pirogues à balancier(s) ont peut-être pu continuer à conduire certains immigrants austronésiens de la fin du I^er millénaire jusqu'à Madagascar — la pauvreté et le courage, comme le goût de l'aventure, sont de tous les temps. Toutefois, il n'est plus possible, pour les périodes postérieures au III^e siècle — et peut-être même dès avant ce temps[49] — de soumettre la date du peuplement de l'île aux conditions de la navigation sur ces « frêles esquifs », que certains partisans de la chronologie courte — ignorant même aussi bien la mise en garde de Donque[50] que l'itinéraire rapide vers la côte est malgache par Ceylan, les Maldives et les Chagos qu'avait établi Paul Adam[51] — voient encore arriver obligatoirement au terme d'une progression multiséculaire, ponctuée d'établissements plus ou moins durables au long des rivages de l'océan Indien. De tels établissements on peut-être existé ; mais, très tôt, bien plus que d'une nécessité inéluctable découlant de l'état des connaissances techniques,

47. Les mieux connus des Chinois étaient certainement les fondateurs du futur royaume austronésien indianisé du Champa, qui naquit d'une victoire kun-lun sur la province chinoise du Je-Nan en + 137 et qui, plus tard, manifesta fréquemment sa turbulence et son esprit conquérant, y compris contre la Chine, dont il était pourtant devenu théoriquement tributaire.

48. P. Y. Manguin, 1979.

49. De même que les moines missionnaires chinois voyageaient, jusqu'au milieu du VIII^e siècle (voir G. Ferrand, 1919, p. 245-246), sur les bateaux des Kun-lun, de même les envoyés chinois dans les mers du Sud, à partir de l'empereur Wu (–140/–86), voyageaient-ils déjà sur les bateaux marchands des « Barbares ».

50. Voir G. Donque (1965, p. 58) apportant « la preuve que le déterminisme géographique n'existe pas ».

51. P. Adam, 1979.

leur création aurait pu être le fruit du choix et de la stratégie des usagers d'un espace océanique dont les routes avaient été reconnues de longue date, et dont on connaissait la géographie économique et politique. Nous pensons aujourd'hui que le peuplement de Madagascar, sinon forcément sa découverte, s'inscrivit très probablement déjà, pour les Austronésiens de l'Antiquité, dans une démarche où la part du hasard avait cessé d'être prépondérante.

Si on admet que les Austronésiens ont, les premiers, navigué en direction de Madagascar — dont le peuplement, la langue et la culture gardent leurs traces (sur ce point, nul doute ne s'est développé au cours des recherches récentes) — il est permis d'examiner avec attention, compte tenu des indices étudiés plus haut, l'hypothèse d'une insertion de l'île à un commerce interrégional, demandeur de certains produits précieux[52]. Bois d'œuvre, gomme à calfater, aromates et épices ont pu être, très tôt, fournis par la cueillette dans l'île ; et parmi eux la cannelle qui paraît avoir été l'un des produits les plus lucratifs de ce commerce et dont l'exploitation en cueillette protégée était une spécialité de l'ancien Champa[53].

Il ne faut pas se dissimuler que cette hypothèse heurte beaucoup d'idées reçues ; qu'elle contient des éléments plus solidement établis, d'autres encore très fragiles. Elle repose d'abord sur la probable participation d'Austronésiens au transport des personnes et des marchandises dans l'ouest de l'océan Indien au début du Ier millénaire. Divers indices conduisent à estimer possible la présence des « bateaux des hommes noirs »[54], les *kun-lun-bo*, près de l'Afrique : l'allusion faite par le *Périple de la mer Erythrée* aux bateaux cousus à voiles tressées de la côte septentrionale d'Azanie[55] ; les grands « Éthiopiens anthropophages » de ses côtes méridionales évoquées par Ptolémée[56] ; et les bateaux cousus à gouvernail unique appartenant probablement aux Cham[57], présents dans la mer Rouge au VIe siècle[58]. On peut compléter la liste des faits relevés par Miller. L'ancienneté de la culture de bananiers de l'Asie du Sud-Est en Afrique orientale, l'exportation d'huile de coco par Rhapta

52. B. Domenichini-Ramiaramanana et J. P. Domenichini, 1983 et 1984.
53. Communication personnelle de G. Condominas se fondant sur la documentation réunie par Louis Condominas sur « les Moï du haut Son-Tran ».
54. Voir l'expression *Kolando phonta* qui, dans le *Périple*, « désigne les bateaux naviguant entre l'Inde et l'Asie du Sud-Est (Chrysé) » (P. Y. Manguin, 1979). Dans cette expression, que certains auteurs ont déjà rapprochée de *kun-lun bo*, le premier élément serait à rapprocher de *Kuladan* ou *Koladya* qui, selon Xu Yun-qiao se fondant notamment sur un article de Chen Ching-ho consacré aux ancêtres fondateurs du royaume du Lin-Yi (ancien nom du Champa), signifierait « pays des hommes noirs » et serait à mettre en relation avec les migrations des Kun-lun.
55. Ceux-ci pourraient cependant aussi dériver des bateaux égyptiens.
56. Voir H. N. Chittick, 1968*b*, p. 103. *Le livre des merveilles de l'Inde*, au Xe siècle, parlera encore des « Zandj mangeurs d'hommes » du pays de Sofala (voir A. Miquel, 1975, p. 172). Mais l'anthropophagie, selon Pierre Alexandre, ne concerne qu'une minorité de groupes africains et se recontrerait plutôt en Afrique centrale.
57. P. Y. Manguin (1979) dit « aux continentaux », mais le même auteur (1972, p. 44) précisait que les Vietnamiens « n'ont jamais été un peuple de marins ».
58. Voir H. N. Chittick, 1979*b*.

au temps du *Périple*, la présence d'éléphants de guerre conduits par des Sères[59] dans l'armée « éthiopienne » dès avant le III^e siècle[60], la participation des marchands navigateurs cham à la traite des esclaves zandj[61] aussi bien vers l'Asie que vers le Moyen-Orient[62] et la conscience aiguë de l'unité et du poids du monde noir attribuée aux Noirs par al-Djāḥiẓ[63], sont autant d'éléments témoignant de l'ancienneté et de la permanence des contacts.

Deuxième série d'éléments dont il faudra mesurer, à l'avenir, l'importance qualitative et quantitative : la part de Madagascar dans ce trafic éventuel des navires austronésiens vers l'ouest. Miller, dans un ouvrage qui a soulevé beaucoup de critiques, situait très tôt l'insertion de l'île dans ce commerce[64].

Pour nous, en fonction des indices retrouvés dans les sources orales et l'archéologie, Madagascar n'a pas été seulement, comme le croyait Miller, un paravent servant à la sauvegarde du secret commercial concernant le pays de la cannelle et de la casse, mensongèrement situé dans la corne de l'Afrique.

59. Bien que ce nom désigne couramment les Chinois et que J. H. Needham (1974, p. 140), suivant Pelliot et prenant quelque peu abusivement en compte la Chine du Sud et du Sud-Est, n'exclut pas qu'il ait pu y avoir dans l'Antiquité une navigation océanique « chinoise » atteignant le port d'Adoulis, ces Sères ne sont pas des Chinois. En effet, ceux-ci, dont l'empereur recevait des éléphants domestiques ou dressés, au même titre de tribut des Barbares du Sud que les tissus de soie, aromates, épices, etc., n'avaient pas d'éléphants de guerre ; et ceux des Cham, que l'on peut d'ailleurs soupçonner derrière ces Sères et qui usaient de ces « chars d'assaut » autant que les Indiens, semaient encore la terreur dans l'armée chinoise jusqu'en plein milieu du V^e siècle (voir G. Maspéro, 1928, p. 72).

60. Voir Héliodore, 1960, vol. III, p. 59-61. Sur ce commerce des éléphants, voir Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. II, p. 185.

61. « La plupart des Cham, relève G. Maspéro (1928, p. 34) traduisant le *Ling W(a)i Tai Ta* (*Lin Wai Dai Da* en pin-yin) (vol. II, p. 11), exercent la profession de marchands d'esclaves ; leurs jonques transportent des hommes au lieu de marchandises. » Les esclaves dont les Cham faisaient la traite, les razziant ou les achetant à prix d'or ou en échange de « bois de senteur » — voir le *Tchou Fan Tche* (*Zhu Fan Zhi*) de Tchao Jou-Koua (Chau Ju-Kua) cité à la même page de Maspéro —, venaient en partie des îles austronésiennes de l'Est (Moluques, etc.) ; mais le même *Ling Wai Dai Da*, publié en 1178 par Zhou Qu-Fei, atteste que certains provenaient du Kun-lun Zengqi, ou « pays zandj de Kun-lun », « dans la mer du Sud-Ouest ».

62. Beaucoup de ces esclave zandj dont la présence en Chine est attestée dès 724 (tribut offert à la cour par des princes nousantariens de Śrīvijāya) étaient destinés aux Arabes qui, d'après Zhou Qu-fei, en donnaient un prix élevé et en faisaient spécialement des portiers (voir la traduction de G. Ferrand, mars-avril 1919, p. 253).

63. *Livre de la supériorité des Noirs sur les Blancs*, traduction inédite aimablement communiquée par Jean Devisse. Le monde noir invoqué dans cet ouvrage va des Zandj d'Afrique aux « Chinois » de la Chine du Sud-Est, en passant par les Austronésiens de Zābadj qui y apparaissent comme des Nousantariens (voir à ce propos A. Miquel, 1975, p. 78, qui, recevant al-Zābadj comme doublet de Djāvaga, y voit lui aussi l'ensemble Sumatra-Java ou Sumatra seule). Mais Zābadj, qui correspondit au Suvarnadvipa du sanscrit (voir al-Bīrūnī cité par G. Coedès, 1964, p. 264), désignant parfois des parties du continent (voir G. Coedès, 1964, p. 160), est peut-être à rapprocher du Za Bai de Ptolémée, en lequel certains auteurs ont cru reconnaître le Champa (voir G. Maspéro, 1928, p. 2).

64. J. I. Miller, qui situe (1969, p. 171) le peuplement de Madagascar au II^e millénaire avant l'ère chrétienne, n'est cependant pas seul à envisager une époque aussi reculée, les dates les plus anciennes se rencontrant chez les chercheurs en anthropologie physique, de A. Rakoto-Ratsimamanga (1940), qui le situe vers 2500 avant l'ère chrétienne, à R. Fourquet et ses collaborateurs de l'Institut Pasteur (1974), qui posent l'hypothèse d'une « origine proto-australoide prédravidienne ». Voir également note 9. Miller n'étudie pas, dans son ouvrage, la période dont il est question dans ce volume.

Pays encore riche en nombre de grands produits du commerce international de l'Antiquité et du haut Moyen Age — y compris notamment le bois d'aigle[65] que Miller identifie avec le *tarum* arrivant par la « route du cinnamome » — et ayant de surcroît l'avantage d'être non seulement à l'écart des zones sillonnées par des marines rivales, mais aussi proche des principaux débouchés, et particulièrement des ports africains contribuant à l'approvisionnement de l'Égypte comme du monde méditerranéen par son intermédiaire[66], la côte de Madagascar a sans aucun doute apporté ses productions pendant la période qui nous intéresse ici. L'absence de certaines plantes, de grande importance culturelle, comme le *Calophyllum inophyllum* sur la côte d'Afrique[67], nous conduit même à penser que Madagascar, où cette plante est présente, a été plus anciennement visitée par les Austronésiens que l'Afrique orientale. Ceux-ci y apportaient à la fois de nouveaux immigrants et les produits faisant défaut à Madagascar, soit pour la consommation locale, soit pour le commerce extérieur.

Tout ce qui précède s'enracine, bien évidemment, dans la période antérieure à celle qu'étudie ce volume. Si nous pensons que c'est à cette lointaine époque que Madagascar a participé, intensément déjà, au commerce de l'océan Indien, c'est évidemment à tenter de suivre les épisodes de cette participation situés entre le VII^e^ et le XI^e^ siècle qu'il faut maintenant en venir. Sans nous dissimuler et sans dissimuler au lecteur que cette grille chronologique repose sur un postulat de départ: notre certitude, fondée sur les enquêtes réalisées à Madagascar, que l'île était partie prenante au commerce océanique dès le début du I^er^ millénaire.

Les premières difficultés rencontrées par les marchands de Madagascar semblent pouvoir être mises en relation avec l'inefficacité d'Axum et de Byzance contre la Perse sassanide. Cette dernière, grâce à la conquête de l'Arabie du Sud (570) dont elle resta maîtresse jusqu'à la conversion du dernier gouverneur à l'islam en 628[68], parvint sans doute à annexer partiellement l'héritage des Sud-Arabes dans le commerce maritime de l'océan Indien occidental, mer Rouge comprise. Puis vint une certaine intégration de la Perse vaincue, et rapidement convertie à la politique d'expansion du monde arabo-islamique, dont la conquête de l'Égypte paracheva la prise de contrôle des routes commerciales de l'ouest par les Arabo-Persans.

Active ou passive, la première adaptation de la grande île à cette situation consista manifestement à entrer en relation avec les importateurs de langue persane, dont on s'explique ainsi cette influence qui est perceptible à travers

65. É. de Flacourt, 1661, p. 131.
66. Voir par exemple J. Leclant (1976, p. 270), qui cite la cannelle parmi les produits arrivant d'Afrique orientale, et que l'Égypte réexportait vers la Méditerranée sous la XXV^e^ dynastie (–664/–525).
67. Le *Calophyllum inophyllum Linn.* est présent sur tout le pourtour du bassin indo-pacifique, sauf en Afrique. Cette absence a conduit Perrier de la Bathie à situer sa migration océanique en des temps très anciens (voir Y. Cabanis *et al*, 1969-1970, p. 280). Mais l'arbre, qui fournit d'autre part du bois de charpente marine et de la gomme à calfater, faisait partie des plantes systématiquement cultivées par les groupes indianisés pour les besoins du rituel religieux et de la pompe royale (voir A. G. Haudricourt et L. Hédin, 1953, p. 541). Sur la très grande place qu'il occupe dans la culture malgache, voir B. Domenichini-Ramiaramanana, 1983, p. 483-486.
68. Voir J. I. Miller, 1969, p. 220.

les données du terrain malgache, et dont certains se trouvaient d'ailleurs probablement sur la côte africaine. Mais le changement, au moins partiel, d'interlocuteurs et l'interruption des routes terrestres, qui furent à l'origine non seulement du déclin du commerce de l'encens, mais sans doute aussi de celui d'autres produits se heurtant à la concurrence de ceux du monde arabo-persan, ont peut-être aussi gêné celui du cinnamome, déjà concurrencé par Ceylan, encouragé par les Sassanides depuis le IV^e siècle. Et quand, à la faveur des troubles de la fin du VII^e et du début du VIII^e siècle en Arabie du Sud, semble-t-il[69], les gens d'al-Ḳumr (Comores et Madagascar) se lancent à la conquête d'Aden sur leurs navires à balancier, peut-être faut-il y voir partiellement une tentative réussie de redressement de la situation, car ces conquérants, dont certains firent souche au Yémen, et qui avaient fait d'Aden un port d'attache d'où ils partaient saisonnièrement, « navigu(ant) ensemble en une seule mousson », avaient réussi à établir une navigation directe entre leur pays d'origine et l'Arabie du Sud ; un voyage que les Arabo-Persans du XIII^e siècle, selon le témoignage d'Ibn al-Mud̲jāwir, faisaient encore en trois moussons. Ainsi ont-ils pu, malgré tout, concurrencer leurs rivaux, puisque les navigateurs arabo-persans, qui paraissent avoir ignoré l'ensemble Comores-Madagascar jusqu'au X^e siècle — et ne s'en firent une idée assez juste qu'à partir du XII^e siècle —, continuaient de recevoir les produits malgaches sur la côte est-africaine, qu'ils parcouraient en faisant du cabotage.

De grands troubles ont affecté la vie de l'océan Indien occidental au IX^e siècle. Il est difficile, pour le moment, de connaître en détail la situation des échanges pendant ce siècle. Pour lui et pour ceux qui le suivent immédiatement, tels que les laissent supposer les sources arabes, les voyages des navigateurs « malgaches » ont probablement le plus souvent Aden pour terminus. Leur longue fréquentation des pays musulmans a entraîné la conversion de certains Malgaches à l'islam, et l'on peut même se demander si certains voyages d'al-Ḳumr à Aden et aux portes du golfe Persique n'ont pas fini par s'inscrire dans l'organisation du commerce arabo-persan. Un fait en tout cas paraît quasiment certain, c'est que ce sont les navigateurs malgaches convertis à l'islam qui ont pu être les incitateurs des marins de l'Oman et de Sīrāf à la navigation directe vers le nord de l'île, où se rencontrent encore les premières installations d'Onjatsy[70]. Et aussi vers l'île de Ḳanbalū, qu'al-Masʿūdī disait « habitée par une population mélangée de musulmans et de Zand̲j idolâtres », et dont on ne peut encore exclure qu'elle puisse se situer quelque part à al-Ḳumr, où elle serait à rechercher dans le Nord-Ouest[71]. Mais, quoi qu'il en soit de la situation exacte de Ḳanbalū, ceci donne clairement à entendre que c'est au plus tard dès le début du X^e siècle que la rivalité avec les Arabo-

69. Nous suivons O. C. Dahl (1951) et H. Deschamps (1972), qui reçurent « empire des pharaons » au sens de « domination romaine en Égypte ».

70. Les Onjatsy, dont l'histoire est obscure et qui, dans les moments de tension, étaient rejetés comme « non arabes » et qualifiés alors de « gens venus des sables de La Mecque », peuvent cependant être arrivés dans le Nord avant les Zafi(n-d) Raminia. L'étymologie rattachant ce nom à celui des Azd, que donnaient les marins d'Oman, reste actuellement la plus convaincante.

71. A. Miquel (1975, p. 171-172) n'a écarté la possibilité de situer Ḳanbalū à Madagascar — mais nous disons plutôt al-Ḳumr, en y incluant l'archipel des Comores — que faute d'avoir pu reconnaître un intérêt économique à un tel voyage.

Persans n'a plus été vécue aussi intensément par tous les Malgaches. Et ceci se passant au moment où, profitant de la situation créée par le massacre des musulmans de Canton (878) comme de l'accroissement de puissance de Śrīvijāya, le monde kun-lun, par le contrôle des détroits, venait de prendre un réel avantage sur les marines rivales (arabo-persane et indienne d'un côté, chinoise de l'autre), les choses n'allaient pas en rester là.

S'étendant peut-être à celui de la Sonde, ce contrôle des détroits réussit à faire de la presqu'île de Malacca, dans le royaume de Śrīvijāya, le terminus de toute navigation en direction ou en provenance de la Chine. Car celle-ci était devenue l'un des plus gros marchés de l'époque, et c'est vers elle que s'est largement tourné le commerce de l'ensemble des pays du Sud-Ouest de l'océan Indien coupés de la Méditerranée. Madagascar, dont au moins la zone orientale continuait de s'inscrire dans l'espace kun-lun, participa évidemment à ce commerce. Dans l'épisode de l'attaque de Ḳanbalū (945), on admet parfois que les assaillants appelés Wāḳ-Wāḳ par les sources arabes venaient de Madagascar[72]. On reçoit comme satisfaisante l'explication que donne Ibn Lākīs de ce raid, dans *Les merveilles de l'Inde*: l'expédition recherchait des Zandj à emmener en esclavage, des produits convenant à leur pays et à la Chine (ivoire, écaille, peaux de panthère et ambre gris). De fait, sans qu'il y ait à récuser ces motifs avoués et dont l'intérêt est de mettre en évidence qu'il existait en cette île un marché alimenté par des échanges avec le continent, d'où venaient l'ivoire et les peaux de léopard — ainsi probablement que des captifs zandj —, une telle expédition s'expliquerait bien moins dans le cadre du développement des échanges malgaches avec la Chine que dans celui d'une rivalité entre le monde musulman et le monde kun-lun qu'Ibn Lākīs appelait wāḳ-wāḳ[73]. Cependant, bien que la piraterie et la razzia aient été fréquentes tout au long de cette période, et que l'histoire malgache des périodes plus récentes en donne également des exemples patents, l'expédition comptant un « millier d'embarcations » venues du Sud pour attaquer Ḳanbalū ne fut pas seulement menée par des Malgaches de la côte orientale, mais comptait des Wāḳ-Wāḳ d'Extrême-Orient, dont les expéditions en ces régions de l'extrême sud, attestées par ailleurs[74], ne pouvaient avoir pour motif que la quête de produits dont ils pouvaient laisser le soin à leurs alliés de Madagascar. Ceux-ci abondaient en leurs régions et faisaient l'objet de leur commerce multiséculaire avec la Chine. Tout nous donne à penser qu'il s'agissait plutôt pour ces Kun-lun ou Wāḳ-Wāḳ de s'opposer à l'avance musulmane vers le sud, favorisée par les Malgaches islamisés, et de protéger l'accès aux mines d'or et d'autres métaux. Peut-être peut-on admettre que le fer du sud de Madagascar, qui était si bien protégé par ses exploitants, pouvait déjà à lui seul constituer une richesse méritant que l'on se batte pour en conserver le monopole[75].

72. *Ibid*., p. 173. Contre cette interprétation : R. Mauny, 1965.
73. Pour un examen détaillé de ce qui suit, voir B. Domenichini-Ramiaramanana et J. P. Domenichini, 1983 et 1984.
74. A. Miquel, 1975, p. 173.
75. Un tribut offert en 974 par les Cham comportait « quarante livres de fer » (voir G. Maspéro, 1928, p. 121).

Des expéditions comme celle de 945 semblent bien avoir ralenti la progression de la marine musulmane pour un assez long temps. Mais l'homogénéité du monde kun-lun était déjà entamée par le prosélytisme de l'Islam. On peut penser que c'est à ce moment que des migrations telles que celle des Zafi(n-d) Raminia quittent les bords de la mer Rouge. Dans le même temps, l'île développe ses relations avec l'Afrique orientale — peut-être autrement mais également islamisée —, y exportant probablement, comme tendraient à le suggérer les importations de Kilwa à partir du X^e siècle, les objets de chloritoschiste qu'elle produisait[76].

Cette nouvelle appréciation des rapports économiques et navals entre Madagascar et le monde kun-lun d'une part, entre l'île et le monde arabo-persan d'autre part, conduit à de nouvelles interrogations relatives, cette fois, à la vie intérieure de l'île. Les observations convergentes, à six siècles de distance, du *Ḥudūd al-ʿĀlam*[77] et de l'amiral Sīdī ʿAlī Čelebī semblent montrer que les vieilles structures politiques et sociales du Sud ont bien résisté aux nouvelles influences. Ceci devrait conduire les malgachisants à reprendre l'examen de la question de l'influence « arabe », par laquelle on a trop systématiquement expliqué divers traits de l'ancienne culture malgache. Mais un tel examen relève plutôt de l'étude des périodes postérieures au XI^e siècle. Les seuls faits qui doivent encore retenir notre attention sont alors que le renversement d'optique auquel nous nous trouvons conviés en ce domaine, et qui n'est pas des moindres, est le fruit de la synthèse de l'ensemble des sources actuellement disponibles pour écrire l'histoire de la période du VII^e au XI^e siècle. Il y a là matière à réfléchir, quand on songe non seulement aux nombreuses lacunes que présente encore l'ensemble des témoignages pour cette période, mais aussi à l'étendue de notre ignorance au sujet de la période antérieure.

De même que la trop grande importance que l'on reconnaissait jusqu'ici à l'influence arabe se voit aujourd'hui remise en cause, de même peut-on prévoir que bien des points de l'histoire de Madagascar dans l'océan Indien du VII^e au XI^e siècle, telle qu'elle peut ressortir de nos trois aperçus, seront l'objet de révisions ultérieures. La tentation est alors grande de dire — et ce sera notre conclusion — que l'essentiel, dans l'immédiat, se trouve peut-être moins dans la reconnaissance d'un tournant important dans le passé de l'île et dans les faits qui paraissent historiquement établis, ou près de l'être, que dans le fait d'avoir « expérimentalement » établi l'égale importance, rarement reconnue, des diverses catégories de sources, et la nécessité de les exploiter aussi systématiquement les unes que les autres.

76. Voir P. Vérin (1975, p. 937), qui se trouve en accord avec l'opinion maintes fois exprimée par J. Devisse dans la discussion de l'hypothèse de H. N. Chittick. Ce dernier envisageait seulement une importation en provenance d'Arabie du Sud.

77. *Ḥudūd al-ʿĀlam* [Les limites du monde de l'est jusqu'à l'ouest], 372/982-983.

CHAPITRE 26

La diaspora africaine en Asie

Yusof Talib
(*à partir d'une contribution de Faisal Samir*)

Bien que la présence d'Africains hors de leur continent soit attestée depuis l'Antiquité, c'est seulement au cours de la période examinée ici que leur rôle s'est affirmé, en différents domaines de l'activité humaine, dans les pays musulmans du Moyen-Orient, le sous-continent indien, l'archipel malais et en Extrême-Orient. Malheureusement, nous ne disposons que d'informations encore insuffisantes, de surcroît dispersées dans un grand nombre d'ouvrages et de documents écrits en des langues différentes, principalement orientales. En outre, aucune étude systématique autorisée n'a jamais été réalisée sur la diaspora africaine en Asie[1]. Aussi, la tentative qui est faite, dans le présent chapitre, pour regrouper les données disponibles sur les relations anciennes entre l'Afrique et l'Arabie, ainsi que sur les aspects politiques, sociaux, économiques et culturels de la présence africaine dans les régions susmentionnées a-t-elle un caractère préliminaire.

Premiers contacts entre l'Afrique et l'Arabie : l'époque préislamique

Les relations commerciales entre le sud-ouest de l'Arabie et la côte de l'Afrique orientale décrites par l'auteur inconnu du *Périple de la mer Érythrée*, qui date probablement de la fin du I^er^ siècle ou du début du II^e^ siècle de l'ère

1. Depuis la rédaction du présent chapitre, un ouvrage sur la présence africaine en Asie dans l'Antiquité a été publié : voir I. van Sertima (dir. publ.), 1985.

chrétienne[2], étaient antérieures de plusieurs siècles à la rédaction de cette œuvre. Il semble que le riche et puissant royaume de ʿAwsān au Yémen ait dû son importance commerciale à l'intensité de ses échanges avec l'Afrique orientale[3]. Son inféodation au Kataban au cours de la dernière moitié du V^e siècle avant l'ère chrétienne ébranla sa prospérité et sa puissance, qui déclinèrent alors irréversiblement.

On ne dispose pas d'informations suffisantes pour déterminer avec certitude l'époque où ces liaisons commerciales s'établirent, ni leur extension vers le sud le long du littoral de l'Afrique orientale pendant la période préromaine. A. M. Sheriff suggère, avec des arguments convaincants, qu'elles remontaient probablement au II^e siècle avant l'ère chrétienne[4]. A l'époque romaine, il semble que les marchands d'Arabie aient exercé un quasi-monopole sur tout le commerce côtier de l'Afrique orientale.

L'unification économique et l'opulence croissante de l'Empire romain donnèrent une nouvelle impulsion aux activités commerciales de l'Arabie du Sud. L'expansion de la demande intérieure de produits exotiques comme l'ivoire intégra inévitablement « la région de l'Afrique orientale dans un système de commerce international centré sur la Méditerranée, par l'intermédiaire de l'État de Himyar, au sud-ouest de l'Arabie »[5]. La « domination politique » et la « pénétration sociale » qui accompagnèrent cette évolution favorisèrent l'essor de divers peuples marins et commerçants métissés qui, subordonnés au système commercial international dominant, lui servirent d'agents locaux[6].

La conversion officielle d'Axum au christianisme monophysite[7], au début du IV^e siècle de l'ère chrétienne, est un événement d'une grande importance historique. Des liens très étroits se nouèrent avec la première puissance chrétienne de l'époque : l'empire byzantin. Les Axumites se firent les artisans de la politique extérieure byzantine, notamment en matière de commerce et de religion, de sorte que l'Éthiopie se trouva étroitement mêlée aux affaires de l'Arabie du Sud. La manifestation la plus importante de ces liens fut l'invasion de la péninsule arabique par les Éthiopiens du Sud-Ouest en 525[8].

2. Voir G. W. B. Huntingford, 1980.
3. Voir à ce sujet l'ouvrage très détaillé de H. von Wissmann et M. Höfner, 1952, p. 287-293.
4. Voir Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. II, chap. 22.
5. *Ibid.*, p. 561.
6. « Deux jours de mer plus loin en suivant le continent, on rencontre le dernier marché d'Azania, Raphta, qui tire son nom des bateaux cousus déjà mentionnés et où abondent l'ivoire et l'écaille de tortue. Les indigènes de ce pays sont grands et ont des coutumes de piraterie. Chaque ville possède son propre chef. Le chef mopharite gouverne la sienne selon une convention par laquelle celle-ci se soumet au royaume qui acquiert la suprématie en Arabie. Le peuple de Mauza, dépendant du roi, la tient par un tribut qu'il lui fait payer et y envoie des navires ; ses capitaines et ses agents sont surtout des Arabes et connaissent la nature et la langue du pays pour y avoir habité et s'être mariés avec des indigènes. » Voir G. W. B. Huntingford, 1980, p. 30.
7. Voir Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. II, chap. 16.
8. D'après l'inscription trouvée à Ḥusn al-Ghurāb, forteresse et poste d'observation défendant l'ancien port et la ville commerçante de Ḳana' sur la côte méridionale de l'Arabie. Pour plus de détails, voir K. Mlaker, 1927.

Les auteurs anciens, arabes[9] et chrétiens[10] ont supposé que cette invasion du Yémen avait été provoquée principalement par la persécution générale des chrétiens yéménites, qui avait abouti au massacre total de l'importante communauté chrétienne monophysite de Nadjrān[11] par le roi des Himyarites, Dhū Nuwās[12], converti au judaïsme, qui était aussi le chef du parti favorable aux Perses. Désireux de venger ses coréligionnaires et poussé à intervenir par les Byzantins, le roi axumite Ella Aṣbeḥa envoya une expédition punitive de l'autre côté du détroit de Bāb al-Mandab. Dhū Nuwās fut renversé et un autochtone chrétien du nom de Sumayfaʿ Ashwaʿ fut installé sur le trône[13].

En réalité, le motif de l'invasion, attesté par des inscriptions trouvées en Arabie du Sud et par le récit de Procope[14], était de nature économique. Dans le monde byzantin, la demande d'articles de luxe était énorme. Le commerce des produits rares et précieux, la soie en particulier, était presque tout entier aux mains des Perses, qui non seulement maintenaient les prix à un niveau très élevé, mais exigeaient d'être payés en or romain. Si les relations commerciales s'étaient poursuivies selon ce schéma, l'Empire romain aurait été saigné d'une grande partie de sa richesse au profit de sa rivale, la Perse.

Aussi l'un des axes de la politique étrangère byzantine sous Justinien (527-565) fut-il de tourner le monopole commercial perse en créant, par l'intermédiaire d'agents éthiopiens, une route maritime méridionale vers l'Orient et en s'efforçant d'empêcher qu'elle ne tombe aux mains des Perses ou des éléments qui leur étaient favorables en Arabie du Sud. Cette politique était vouée à l'échec.

En 535, Sumayfaʿ fut déposé par la population locale au profit d'un certain Abraha[15], ancien esclave d'un marchand romain d'Adulis[16]. Pendant la majeure partie de son règne, Abraha conserva une position neutre dans l'interminable lutte entre les puissances rivales de l'époque, ce qui ne manqua pas de décevoir Justinien. Ce n'est que vers la fin de son règne, en 570, qu'il pencha en faveur des Byzantins et marcha vers le nord à la tête d'une expédi-

9. Ibn Isḥāḳ, 1955, p. 14-33.
10. A. Møberg, 1924; F. M. E. Pereira, 1899.
11. Sur l'histoire de l'Arabie du Sud au VIe siècle, on pourra consulter: D. S. Attema, 1949; J. Ryckmans, 1956; S. Smith, 1954; N. V. Pigulevskaya, 1960, 1961.
12. La tradition arabe le désigne par l'épithète de « seigneur aux boucles ». Dans d'autres sources, il est appelé Dunaan (A. Møberg, 1924, p. xlii). Dans le *Livre des Himyarites* (A. Møberg, 1924), il porte le nom de Masruk, qui apparaît aussi dans deux autres sources. Voir D.S. Attema, 1949, p. 7, note 32. Les sources chrétiennes lui donnent différents noms: Dimnus, Damian, Dimianos, Damnus, et les textes abyssins l'appelent Phinʿhas. Dhawad ʿAlī, 1952–1956, vol. 3, p. 190. Son vrai nom, celui qu'il prit lors de sa conversion au judaïsme, est Yūsuf Ashʿar. S. Smith, 1954, p. 456.
13. Procope, 1954, p. 189. Dans cet ouvrage, ce souverain est appelé Esimiphaeus.
14. K. Mlaker, 1927, p. 60; Procope, 1954, p. 193-194.
15. A. F. L. Beseston (1960) est d'avis que les épisodes de la vie d'Abraha racontée par les historiens musulmans sont, pour la plupart, des légendes tirées du folklore, qui ont été attachées arbitrairement au nom d'un personnage célèbre. On trouve des indications plus précises dans la relation de Procope (1954, p. 191-194) et dans des sources épigraphiques fragmentaires trouvées en Arabie du Sud. S. Smith (1954, p. 431-441) a fait une analyse critique des sources existantes sur la carrière d'Abraha ou Abramos.
16. Procope, 1954, p. 191.

tion contre le Ḥidjāz[17]. L'entreprise échoua. Son armée fut mise en déroute et décimée par les épidémies[18]. Cette même année, dite « de l'éléphant »[19] dans les sources arabes classiques, serait celle où naquit Muḥammad (Mahomet), le prophète de l'Islam[20]. Ce fut également celle où les Sassanides, commandés par Wahrīz, mirent fin à la domination éthiopienne au Yémen[21].

La période préislamique et les débuts de l'Islam

Les Noirs dans l'Arabie préislamique

En raison de la proximité géographique de l'Arabie par rapport à l'Afrique et des liens séculaires établis à travers la mer Rouge, il y a eu très tôt une présence africaine nombreuse dans la péninsule Arabique. Ces Africains des deux sexes, originaires de différentes régions mais surtout d'Éthiopie, de Somalie, de Nubie et de la côte orientale, arrivaient en Arabie pour diverses raisons, mais la plupart y étaient emmenés comme esclaves. Par ailleurs, il est plus que probable que beaucoup de guerriers éthiopiens, venus avec l'armée des envahisseurs, sont restés par la suite en Arabie du Sud et dans d'autres régions pour finalement se fondre dans la population à prédominance arabe.

Les sources littéraires arabes conservent çà et là des récits divers faisant état de ces Africains d'origine vivant en Arabie avant l'Islam.

Plusieurs poètes de l'ère préislamique (Djāhiliya) avaient hérité de leur mère un teint foncé qui leur valut le surnom collectif *d'Aghribat al-ʿArab* [les corbeaux des Arabes]. Les plus célèbres d'entre eux sont ʿAntara b. Shaddād[22], Khufāf ibn Nadba[23] et Sulayk b. al-Sulaka[24]. Ce dernier appartenait aux *saʿālik*[25] — célèbres compagnies errantes de « chevaliers-brigands », renommés pour leur comportement chevaleresque et leur sens de l'honneur, en dépit des pillages auxquels ils se livraient. Mais le plus illustre des « cor-

17. Les sources musulmanes classiques donnent pour cause de cette expédition la jalousie d'Abraha à l'égard du sanctuaire de La Mecque et une vaine tentative qu'il aurait faite pour lui substituer son propre sanctuaire de Ṣanʿā comme lieu de pèlerinage de toute l'Arabie. A. F. L. Beeston, 1960, p. 103. Voir aussi P. K. Hitti, 1970, p. 64.

18. Ibn Isḥāḳ, 1955, p. 26-27.

19. Al-Ṭabarī, 1329 de l'Hégire, vol. 30, p. 195; C. Conti Rossini (1921) a contesté ce récit de l'expédition des Abyssins contre le Ḥidjāz avec leurs éléphants.

20. M. Rodinson (1971, p. 38) tient cette date pour improbable. La plus couramment admise est l'année 571.

21. A. Christensen, 1944.

22. Sur ʿAntara, voir les ouvrages suivants: A. Thorbecke, 1867; H. Derenbourg, 1905, p. 3-9; al-Iṣfahānī, 1868-1869, vol. 8, p. 237-246.

23. Né d'un père arabe de la *ḳabīla* des Banū Sulaym et d'une esclave noire nommée Nadba. Il accompagnait l'apôtre de l'Islam lorsque celui-ci fit son entrée à La Mecque, portant l'étendard de sa *ḳabīla*; voir Ibn Ḳutayba, 1850, p. 126; al-Iṣfahānī, 1868-1869, vol. 20, p. 2-9.

24. Al-Iṣfahānī, 1868-1869, vol. 18, p. 133-139. On peut citer aussi parmi les « corbeaux » Thābit ibn Djābir, plus connu sous le nom de Taʿabbaia Sharran, de la *ḳabīla* de Fahm, né d'une mère africaine.

25. Voir les détails donnés par Y. Khalīf, 1959.

beaux » fut ʿAntara (Antar), de la *ḳabīla* des ʿAbs, né d'une esclave abyssine nommée Zabība.

ʿAntara acquit sa renommée pendant la guerre de Dāḥis-Ghabrā[26], qui opposa la *ḳabīla* de son père à celle d'Abū Dhubyān; il s'y distingua par sa bravoure et sa force physique, grâce auxquelles les siens se couvrirent de gloire. Il fut plus tard affranchi et devint un membre vénéré de sa *ḳabīla*. Les Arabes classent parmi les plus belles créations de la poésie Djahiliya les vers qu'il a composés sur ses nombreuses batailles, ses aventures et son amour pour ʿAbla, ce qui lui assure un rang honorable parmi les poètes de Muʿallaḳāt[27]. Sa renommée s'étendit au point que, dans les dernières années de l'Islam, ses prouesses servirent de thème à une geste épique extrêmement populaire intitulée *Sirāt ʿAntar* [histoire de ʿAntara][28]. Il y fait figure de héros national des Arabes.

La cité marchande de La Mecque confiait la défense et la protection de ses itinéraires caravaniers à une troupe de mercenaires connus sous le nom de *Aḥābīsh*, terme qui dériverait du mot arabe désignant les Éthiopiens — *al-Habash*. S'il semble bien que cette troupe ait été pour l'essentiel formée d'Éthiopiens, elle comprenait aussi d'autres esclaves africains et des nomades arabes originaires de la Tihāma (plaine côtière qui longe le rivage de la mer Rouge) et du Yémen[29]. Le rôle de premier plan de ces mercenaires, qui représentaient la principale force militaire, constituant la suite et l'escorte des familles patriciennes de la cité, est largement attesté dans de nombreuses sources arabes, où la compétence militaire, la discipline et les prouesses de ces soldats de fortune sont soulignées à maintes reprises.

Ce recours fréquent aux mercenaires s'explique principalement par le fait que les Kurayshites, dont faisaient partie les habitants de La Mecque, étaient peu nombreux, ce qui les empêchait de lever dans leurs propres rangs une armée assez importante pour défendre leur cité et protéger leurs nombreux intérêts commerciaux. Beaucoup d'Aḥābīsh allaient plus tard prendre une part active aux expéditions militaires contre l'État musulman naissant de Médine et combattre sur les champs de bataille de Badr et d'Uḥud[30].

Les Noirs dans l'entourage de Muḥammad

La tradition veut qu'il y ait eu à La Mecque, parmi les premiers convertis à l'Islam, un grand nombre d'esclaves dont certains d'origine africaine[31]. Dans

26. « Ces conflits naquirent d'un différend sur l'issue d'une course engagée entre deux chevaux, Dāḥis et Ghabrā; la *ḳabīla* des ʿAbs accusa celle de Dhubyān d'avoir eu recours à des stratagèmes pour assurer la victoire de son cheval. » I. Goldziher, 1966, p. 14.

27. « Aucune explication satisfaisante n'a encore été donnée de l'origine de ce terme, qui signifie littéralement "suspendu". Une tradition apocryphe relativement récente veut qu'il désigne les poèmes couronnés lors des tournois de poésie de la foire de ʿUkāẓ qui, transcrits en lettres d'or, étaient suspendus dans la Kaʿba à La Mecque ». H. A. R. Gibb, 1963; J. Berque, 1979.

28. Voir G. Rouger, 1923; B. Heller, 1931.

29. Voir H. Lammens, 1916; W. M. Watt, 1953, p. 154-157; M. Hamidullah, 1956.

30. L'un de ces Aḥābīsh, Waḥshī b. Ḥarb, l'esclave éthiopien, tua Hamza, oncle du Prophète, à la bataille d'Uḥud.

31. « J'ai entendu ʿAmmār (b. Yāsir) dire: "J'ai vu l'apôtre de Dieu alors qu'il n'y avait avec lui personne d'autre que cinq esclaves, deux femmes et Abū Bakr" » dans: al-Bukhārī, 1978, vol. 5, p. 24-25.

la doctrine de la nouvelle religion prêchée par Muḥammad, les personnes frappées d'incapacité sociale qu'étaient ces esclaves avaient vu la possibilité d'accéder à la dignité et au respect de soi ; ils allaient pouvoir faire partie d'une communauté nouvelle où l'homme était principalement jugé sur sa ferveur religieuse et sur la piété de ses actes, et non pas uniquement sur ses origines sociales ou raciales. Dès les premières et difficiles années de l'activité du Prophète s'est ainsi constitué un noyau de convertis noirs ou métis, qui ont joué un rôle considérable dans la vie de la jeune communauté politico-religieuse islamique.

L'un de ces premiers convertis était ʿAmmār ibn Yāsir, dont la mère, Sumayya, était une ancienne esclave du clan kurayshite des Banū Makhzūm ; il participa aux premières migrations vers l'Éthiopie et plus tard retourna à Médine, prenant part à toutes les campagnes du Prophète. Le calife ʿUmar (3/634-23/643) le nomma gouverneur de Kūfa, c'est-à-dire ce qui était l'un des postes les plus importants de l'administration de l'État islamique naissant. Devenu par la suite un adepte zélé de la cause de ʿAlī, il tomba au cours de la première guerre civile à la bataille de Ṣiffīn (37/617). Il contribua également à la diffusion des *ḥadīth* (recueils des actes et paroles de Muḥammad)[32].

Le plus illustre des premiers disciples noirs du Prophète fut toutefois Bilāl b. Rabāḥ, esclave éthiopien dont la mère, Ḥamāmah, et le frère, Khālid, étaient également esclaves à La Mecque. Il est décrit dans les premiers récits musulmans comme « grand, maigre, au visage mince, aux joues creuses, à la voix de stentor ». Avant d'être acheté et affranchi par le calife Abū Bakr, il avait été persécuté et torturé à cause de ses convictions religieuses par son maître. Premier *muʾadhdhin* [celui qui appelle à la prière] de l'Islam, il prit part à toutes les campagnes des débuts de l'époque islamique, y compris celles de Syrie, où il mourut de la peste, à Damas (en l'an 20 ou 21/640-641)[33]. Les services que, comme les autres *māwālī* [clients] noirs, il rendit à l'Islam, peuvent être résumés par ces mots d'un biographe moderne du Prophète : « Ils tenaient l'emploi modeste, mais indispensable, de simples fidèles, d'adhérents "de base", comme nous dirions. Leur dévouement inlassable, leur totale abnégation, leur manque absolu de curiosité et d'inquiétude d'esprit, en plus des services matériels inappréciables qu'ils rendaient, en faisaient des modèles à proposer aux opposants et aux discuteurs[34]. »

Al-Miḳdād ibn ʿAmr al-Aswad est un autre de ces premiers adeptes noirs de l'Islam qui rendit d'éminents services dans le domaine militaire. Il fut l'un des tout premiers compagnons du Prophète qu'il assista dans toutes ses batailles. Seul musulman à combattre à cheval à la bataille de Badr, il reçut le titre de *Fāris al-Islam* [chevalier de l'Islam][35].

Les esclaves qui embrassaient la foi musulmane étaient affranchis, devenant alors *mawālī* [clients] du Prophète ou d'autres notables musulmans. Les premiers écrits musulmans mentionnent plusieurs d'entre eux, tels al-Raʾay

32. Ibn Ḳutayba, 1850, p. 131-132 ; Ibn Hishām, 1936, vol. I, p. 279 ; Ibn Saʿd, 1904-1940, vol. 8 (partie I), p. 165-176.
33. Ibn Ḳutayba, 1850, p. 88 ; Ibn Saʿd, 1904-1940, vol. 3 (partie I), p. 165-170.
34. M. Rodinson, 1971, p. 130.
35. Ibn Ḳutayba, 1850, p. 134.

al-Aswad al-Ḥabashī[36], qui tomba à la bataille de Badr[37], Abū Laḳīt, d'origine nubienne qui devint sous ʿUmar b. al-Khattāb, conseiller au *dīwān* (la chancellerie d'État)[38], Rabāḥ[39] l'un des porteurs des effets du Prophète, Abū Muwayhibah[40], qui transmit plusieurs *ḥadīth*[41] et Ṣāliḥ ibn Shuḳrān, qui était un proche collaborateur du calife ʿUmar.

La première communauté musulmane comprenait aussi plusieurs esclaves noires émancipées: Umm Ayman Baraka[42], qui fut la nourrice du Prophète et un membre respecté de sa maisonnée; Fudda[43], servante au service de la fille du Prophète, et Nabaʿa[44], esclave appartenant à Abū Ṭālib, oncle de Muḥammad, qui passe pour avoir transmis un *ḥadīth* sur le voyage nocturne (*isrāʾ*) de Muḥammad à Jérusalem.

Les rapports de l'Islam avec l'Éthiopie

Cinq ans après la proclamation de l'Islam (615), un certain nombre de musulmans cherchèrent refuge dans l'Éthiopie voisine afin d'échapper aux persécutions des kurayshites de La Mecque[45]. Ils trouvèrent auprès du négus (*nadjāshī* dans les récits arabes)[46] et de sa cour un accueil chaleureux qui ouvrit entre les deux communautés religieuses une ère de relations cordiales, dont témoigne la tradition islamique de ces premiers temps.

Un récit affirme que le négus, appelé Nadjāshī al-Aṣḥama ibn Abdjar, avait déclaré croire en la mission du Prophète[47]. Un autre relate que le Nadjāshī envoya au prophète Muḥammad son fils accompagné d'une délégation d'une soixantaine d'Éthiopiens[48], mais qu'ils périrent tous dans un naufrage lors de la traversée. Il est également rapporté que le Prophète fut profondément attristé par l'annonce de la mort du Nadjāshī et qu'il pria spécialement pour le repos de son âme[49].

Ce séjour en Éthiopie des premiers émigrants musulmans les marqua profondément et influença l'évolution ultérieure de la nouvelle foi. Les sources biographiques musulmanes (*tabaḳāt*) font mention d'un grand nombre d'Éthiopiens convertis à l'islam qui émigrèrent à Médine et comptèrent

36. Ibn Saʿd, 1904-1940, vol. 3 (partie I), p. 33.
37. Ibn Ḳutayba, 1850, p. 78.
38. Ibn Ḥadjar al-ʿAsḳalānī, 1970, vol. 7, p. 352.
39. Ibn Ḳutayba, 1850, p. 72; Ibn Ḥadjar al-ʿAsḳalānī, 1970, vol. 2, p. 452.
40. Ibn Ḳutayba, 1850, p. 73.
41. *Ibid.*, p. 72.
42. *Ibid.*, p. 70-71.
43. Ibn Ḥadjar al-ʿAsḳalānī, 1970, vol. 8, p. 75.
44. *Ibid.*
45. Cette première émigration (*hidjra*) comprenait onze hommes et quatre femmes, dont les plus éminents étaient ʿUthmān et son épouse Rukaya, fille du Prophète (Ibn Saʿd, vol. 1, p. 136). Ils furent suivis, quelques années plus tard, par un groupe plus important — quatre vingt-trois hommes et quelques femmes (Ibn Hishām, 1936, vol. 1, p. 353).
46. Ibn Hishām, 1936, vol. 1, p. 353.
47. *Ibid.*, p. 35, 359. Hartmann traduit son nom abyssin par Ella Ṣaḥam. Voir M. Hartmann, 1895.
48. Ibn Hishām, 1936, vol. 1, p. 366. Ibn Ḥadjar al-ʿAsḳalānī, 1970, vol. 1, p. 300.
49. Voir al-Wāḥidī, 1315 de l'Hégire, p. 103-104.

parmi les compagnons du Prophète. Elles les appellent les « moines éthiopiens » (*Ruhbān al-ḥabaṯa*)[50]. Quatre d'entre eux portaient le nom d'Abraha : l'un aurait été le petit-fils de l'Abraha qui conquit La Mecque[51]. Il y avait parmi eux une femme qui était l'esclave d'Umm Ḥabība[52] (l'une des épouses du Prophète) pendant son exil en Éthiopie. Un récit place le fils et le neveu du Nadjāshī parmi les compagnons du Prophète à Médine[53]. Il est intéressant de noter que beaucoup des enfants de ces émigrants musulmans naquirent en Éthiopie.

Ces traditions ont beaucoup influencé l'attitude des musulmans à l'égard de l'Éthiopie. D'où des panégyriques comme celui d'Ibn al-Djawzī (mort en 1208) dans *Tanwīr al-Ghabash fī faḍl al-sūdān wa 'l-ḥabash* [La lumière sur les mérites des Noirs et des Éthiopiens], l'œuvre d'Al-Suyūṭī (mort en 1505), *Raf' sha'n al-ḥubshān* (Amélioration de la condition des Éthiopiens) et celle de Muḥammad ibn ᶜAbd al-Bāḳī al-Bukhārī (XVI^e siècle), *Al-tirāz al-manḳush fī maḥāsin al-ḥubūsh* (Broderie polychrome sur les talents des Éthiopiens)[54].

Le statut des Africains dans la société musulmane

Le point de vue coranique

Le *Ḳur'ān* (Coran) — texte suprême de l'Islam — doit naturellement être à la base de toute discussion sur l'attitude des musulmans à l'égard de la race et de la couleur. Cependant, comme Bernard Lewis le fait observer[55], il n'existe dans le Coran, si surprenant que cela soit, que deux passages se rapportant directement à ce sujet. Le premier se trouve dans la sourate XXX, au verset *22*, où il est dit : « Un des signes [de la présence divine] est d'avoir créé les cieux et la terre et la diversité de vos idiomes et de vos couleurs. » Cette phrase s'intègre à une longue énumération des signes et des merveilles de Dieu. La diversité des « idiomes et des couleurs » y est présentée comme un signe parmi d'autres de l'omnipotence et de l'universalité du Créateur.

L'autre passage évoqué par Lewis — sourate XLIX, verset 13 — est plus précis : « Hommes, nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle et nous vous avons constitué en peuples et en tribus pour que vous vous connaissiez les uns les autres. Mais devant Dieu, le plus noble, c'est le plus fidèle, car Dieu sait, il est renseigné. »

On ne trouve donc dans le Coran aucun exemple de préjugés relatifs à la race ou à la couleur, ni même de mention dénotant la connaissance de leur

50. Ibn Hadjar al-ᶜAsḳalānī, 1970, vol. 1, p. 22.
51. *Ibid.*, vol. 7, p. 476.
52. *Ibid.*, vol. 1, p. 21 ; vol. 2, p. 417.
53. *Ibid.*, vol. 4, p. 575.
54. Cité dans B. Lewis, 1971, p. 37, note 45 ; voir G. Ducatez et J. Ducatez, 1980.
55. B. Lewis, 1971, p. 6-7.

existence. Les passages susmentionnés traduisent toutefois la « conscience d'une différence », puisque la seconde citation fait primer la piété sur la naissance. Il est en tout cas évident que la race n'a jamais été une question cruciale dans le Coran[56].

Désignation des Noirs en arabe

Dans les sources médiévales arabes, les habitants de l'Afrique tropicale sont généralement divisés en quatre grandes catégories: les Sūdān, les Ḥabash, les Zandj et les Nūba.

Le terme *al-sūdān* (pluriel de *al-aswad* [noir]) est le plus général; il s'applique à tous ceux qui étaient noirs de peau, indépendamment du lieu d'origine. Parfois même les Indiens, les Chinois et d'autres peuples d'Asie étaient inclus dans cette catégorie. Dans un sens plus restrictif, le terme Sūdān en est progressivement venu à désigner les Africains noirs vivant au sud du Maghreb, c'est-à-dire les habitants du *Bilād al-sūdān* [pays des Noirs] par excellence.

Quant aux *Ḥabasha* (Éthiopiens), leur proximité géographique et le fait qu'ils aient été associés à l'histoire de Muḥammad dès les premiers temps en font le mieux connu des groupes d'Africains. Certains auteurs ont toutefois employé ce terme dans un sens plus large, comptant même parmi les *Ḥabasha* des peuples habitant des contrées aussi éloignées que le Niger ou les confins de l'Égypte[57].

Le terme *Zandh* (ou *Zindj*) désigne essentiellement les peuples de langue bantu de la côte orientale de l'Afrique qui, depuis les temps préislamiques, avaient été amenés comme esclaves en Arabie, en Perse et en Mésopotamie[58]. Les Zandj étant très nombreux dans ces pays, le nom prit bientôt le sens général à la fois de « Noir » et d'« esclave ».

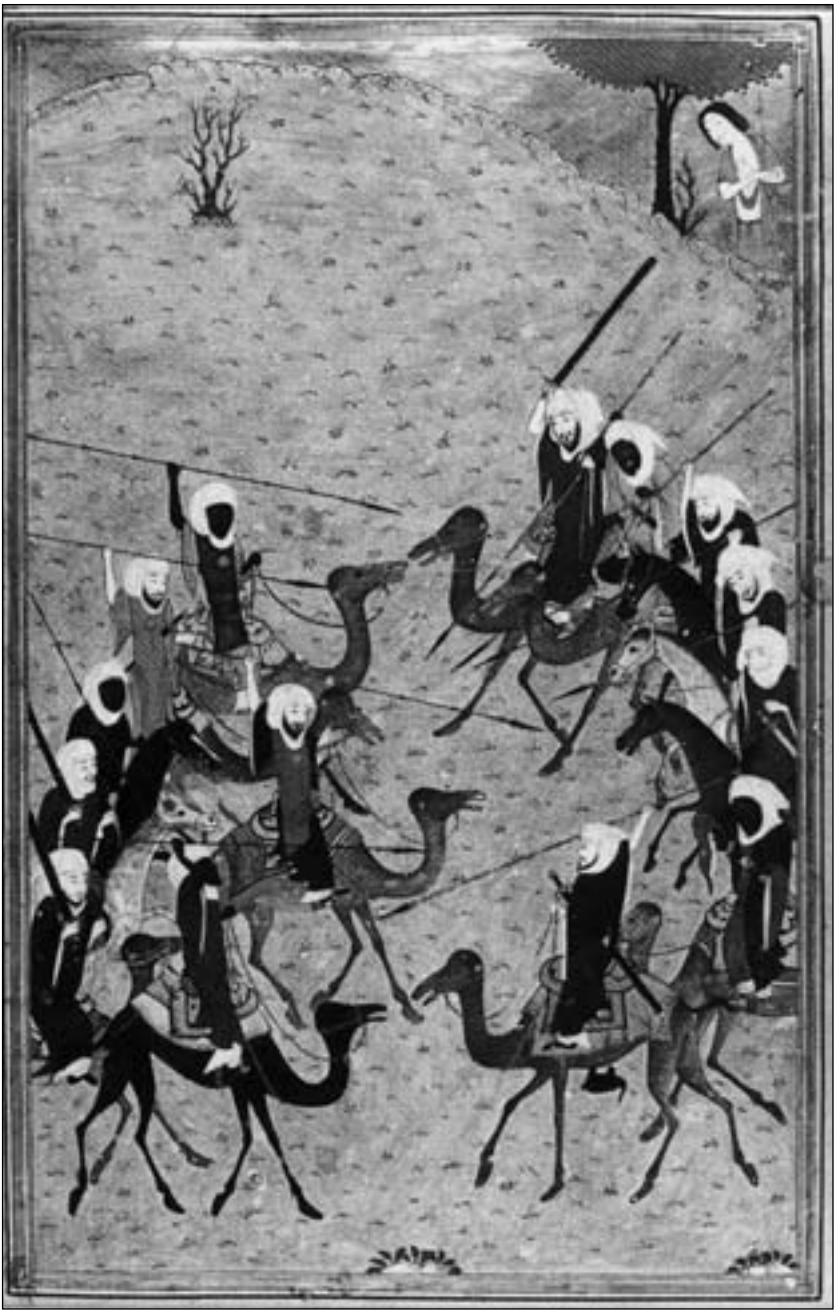
Les *Nūba* (Nubiens) ont été connus des Arabes après la conquête de l'Egypte; il est toutefois très probable que ce nom désignait aussi tous les Africains originaires des contrées situées au sud de la Nubie proprement dite, c'est-à-dire les groupes nilotiques et orientaux d'expression soudanique, qui sont parvenus jusqu'aux territoires du califat via la Nubie[59].

56. Un certain nombre de ḥadīth condamnent expressément les préjugés raciaux et la discrimination en insistant sur le fait que la piété prime « la noblesse de la naissance ou l'appartenance à une souche arabe pure ». Voir al-Bukhāri (1978, vol. V, p. 79), où il est raconté que le Prophète confia le commandement d'une expédition à Usāma Ibn Zayd, malgré les objections de ceux qui reprochaient à celui-ci son teint foncé hérité de sa mère, Umm Ayman.

57. Cette extension de l'appellation Ḥabasha aux peuples de l'Ouest et du Nord est peut-être une réminiscence des auteurs gréco-romains, qui eux aussi plaçaient très loin à l'ouest les frontières de l'Éthiopie ». Voir J. Desanges, 1962, p. 16.

58. L'éthymologie et le sens du mot Zandj n'ont pas encore été explicités. On rapproche généralement ce terme de l'égyptien *Zink*, qui désignait les habitants de Pount. Pour plus de précisions, voir P. Pelliot, 1959, p. 589-603. Voir également le chapitre 21 ci-dessus.

59. Voir Y. F. Hasan, 1967, p. 42-46. Les sources arabes ne nous apprennent pas grand-chose sur les régions d'où provenaient ces esclaves.



26.1. *La bataille des clans, de Khamsa de Nizāmī, un manuscrit daté de 866/1461, Bagdad.* [*Source*: Topkapi Saray Library, Istamboul, H. 761, folio 115 a, tiré de Basil Gray (dir. publ.), *The Arts of the Book in Central Asia, 14th-16th centuries*, Unesco, France, 1979. © Topkapi Saray Museum (photo Reha Günay).]

La provenance des esclaves

Les musulmans arabes n'étaient pas les premiers à pratiquer la traite des esclaves africains noirs. L'asservissement des Nubiens et d'autres Africains est attestée à l'époque des pharaons. Il existe en particulier de nombreuses représentations d'esclaves dans l'art égyptien[60]. Les esclaves noirs étaient présents aussi dans le monde grec et chez les Romains[61]. Selon Maurice Lombard[62], le trafic des esclaves noirs pratiqué par les musulmans était un commerce de première importance: « On ne pouvait trouver d'esclaves à l'intérieur du monde musulman: la phase des conquêtes terminée, il n'y a plus de place, à l'intérieur des frontières, que pour des musulmans ou des sujets protégés (*dhimmī*), juifs, chrétiens ou zoroastriens qui, les uns comme les autres, ne peuvent être réduits en esclavage, à de rares exceptions près, comme celle qui vit emmener en servitude les Coptes révoltés du Delta. Il faut donc s'approvisionner au-dehors, dans des pays voisins ou lointains, au moyen de la razzia ou de l'achat, opérés auprès de sociétés plus débiles, encore inorganiques et qui ne peuvent guère se défendre. » Parmi les principales régions de provenance des esclaves étaient les régions d'Afrique habitées par les Noirs, c'est-à-dire le littoral oriental, la Nubie, l'Éthiopie et le Soudan central et occidental[63].

Le commerce des esclaves en provenance de la côte orientale commença bien avant l'avènement de l'Islam[64]. Aux VIII^e^ et IX^e^ siècles, la demande de main-d'œuvre esclave s'accrut, suite au développement de l'agriculture dans la basse vallée de l'Iraq et à l'expansion du commerce international, dans l'océan Indien. Les peuples bantuphones — de plus en plus désignés par le nom de Zandj — étaient, soit capturés au cours de razzias, soit achetés en échange de pacotille, aux roitelets de l'intérieur. Ils étaient ensuite expédiés des comptoirs de la côte vers l'île de Sokotra et l'emporium d'Aden, points de concentration d'où ils étaient acheminés par la mer Rouge ou le golfe Persique vers leurs lieux de destination finale en Égypte ou en Mésopotamie. C'est en Iraq que se trouvait la plus forte concentration d'esclaves noirs; c'est ce qui amena sans doute la révolte des Zandj, l'une des plus sanglantes et des plus destructrices de l'histoire de l'Islam[65].

La Nubie était aussi une importante source d'approvisionnement du monde musulman en main-d'œuvre servile. Selon Yūsuf Faḍl Ḥassan, « si les Arabes pénétrèrent dans al-Muḳurra et ʿAlwa aux premiers siècles de l'Islam, ce fut surtout pour des raisons commerciales. Les marchands arabes apportaient des céréales, des perles et des peignes et repartaient avec de l'ivoire, des plumes d'autruche, du bétail et des esclaves. Il est probable que le trafic

60. Voir J. Vercoutter, 1976.
61. F. M. Snowden, 1970, *passim*.
62. M. Lombard, 1971*b*.
63. Étant donné qu'il n'existe aucune étude sur la traite des esclaves en Afrique occidentale, on ne peut être certain ni de son volume ni même de son existence réelle.
64. A. Popovic, 1976, p. 53 et suiv. (sur l'appellation Zandj); p. 62 et suiv. (sur la mention la plus ancienne de leur présence et de leurs révoltes).
65. Voir M. Lombard, 1971*b*, p. 153.

des esclaves constituait leur activité principale[66]. » Un certain nombre d'esclaves provenaient du tribut annuel (*baḳt*) que la Nubie payait aux souverains de l'Égypte musulmane[67]. La majorité de ces esclaves étaient destinés au marché égyptien, où ils étaient surtout employés comme soldats[68].

Les voies d'importation des Éthiopiens en Égypte ou en Arabie empruntaient les vallées du Nil Bleu et du Nil ou passaient par les ports de ᶜAydhāb et de Zaylāʾ, sur la côte africaine de la mer Rouge. Les Somali du pays de Berberā étaient expédiés, par Zāylaʾ, vers Aden et l'important centre répartiteur de Zabīd, pour approvisionner ensuite les marchés aux esclaves du Ḥidjāz, de la Syrie et de l'Iraq[69].

La dernière source d'approvisionnement était le Soudan occidental. Les esclaves provenant du Sahel (Ghana, Gao, Kānem et Zaghāwa), soit étaient convoyés vers les grands centres urbains du Maghreb et de l'Espagne musulmane, via Nūl Lamṭa ou Sidjilmāsa, soit traversaient le Sahara central pour être acheminés, par Wargla et le Djarīd, vers l'Ifrīḳiya, le Fezzān, la Tripolitaine et la Cyrénaïque, et de là vers l'Égypte et d'autres régions de l'Orient musulman[70]. La traite était considérablement facilitée par la présence de colonies de négociants musulmans[71] dans plusieurs pays de la région subsaharienne, notamment le Ghana et Gao. Ces marchands commençaient avec les souverains locaux et leurs établissements servaient de tête de pont au trafic transsaharien de l'or, du sel et des esclaves. D'autres groupes non islamisés, les Zaghāwa par exemple, étaient également en relation avec les Berbères islamisés du Hoggar ou de la Cyrénaïque intérieure qui faisaient fonction de transitaires dans ce lucratif commerce par voie de terre[72].

Le marché aux esclaves (Sūḳ al-rāḳīḳ)

Si l'organisation de la traite dans le monde musulman de cette époque n'est pas connue dans tous ses détails, certaines de ses caractéristiques principales ont néanmoins pu être déterminées.

Des marchés aux esclaves ou, comme on les appelait dans certains pays, des « lieux d'exposition » (*māᶜriḍ*) existaient dans toutes les villes importantes de l'Empire musulman. Au V^e/IX^e siècle, certains étaient situés généralement au départ des grandes routes commerciales internationales, où ils jouaient le rôle de centres répartiteurs. Les marchés de Bukhārā, Samarkand, Nīshāpūr, Rayy, Balkh et Marw, étaient les points d'arrivées des caravanes d'esclaves sla-

66. Y. F. Hasan, 1967 p. 42.
67. A propos du *baḳt*, voir les chapitres 7 et 8 ci-dessus.
68. La demande d'esclaves « nubiens » n'émanait pas seulement de l'Égypte, même si celle-ci en demeurait le principal débouché. On peut lire qu'en 977, Ibn Ziyād, souverain d'une dynastie ayant pour capitale Zabīd, au Yémen, reçut du souverain de l'île de Dahlak, entre autres articles, « un tribut d'un millier d'esclaves dont 500 femmes abyssines et nubiennes ». Voir al-Ḥakamī, 1892, p. 6.
69. M. Lombard, 1971*b*, p. 200.
70. *Ibid*., p. 201.
71. On trouvera une description du rôle commercial de ces colonies musulmanes dans A. Mez, 1922, p. 444.
72. Voir Ibn Ḥawḳal, 1938, p. 61 et 1964, p. 153.

ves ou turcs. Zabīd et Aden au Yémen, Baṣra en Basse-Mésopotamie, servaient de centres de transit des esclaves noirs. D'autres marchés étaient implantés au milieu de zones très peuplées, où l'utilisation de la main-d'œuvre servile était la plus intense, c'est-à-dire à Bagdad, au Caire, à Cordoue et à La Mecque.

Al-Yaʿḳūbī, au IIIe/IXe siècle, décrit Samarra, l'un des plus célèbres de ces marchés aux esclaves, comme « un vaste quadrilatère coupé par des ruelles intérieures. Les maisons y comprenaient des chambres sur deux niveaux et des abris pour les esclaves[73].

L'achat et la vente d'esclaves devinrent une affaire compliquée. Les esclaves devaient être soigneusement examinés par des sages-femmes et parfois par des médecins avant d'être présentés aux acheteurs éventuels. Leurs qualités et leurs défauts et les travaux auxquels ils étaient le mieux aptes étaient répertoriés dans des manuels. L'un de ces vade-mecum de l'acheteur d'esclaves a été rédigé par le médecin chrétien du Ve/XIe siècle Ibn Butlān et s'intitule *Risāla fī shirāʾ al-rāḳīḳ wataḳlīb al-ʿabīd*[74].

L'auteur a rassemblé et vulgarisé, au moins chez les acheteurs d'esclaves, un grand nombre d'idées reçues empruntées principalement à la littérature grecque et latine et parfois à des sources médicales. La littérature, surtout sous l'influence des physionomistes du Ve siècle et des siècles suivants, a tenté d'établir des liens entre l'apparence physique attribuable à l'environnement et les traits de caractère. Nous trouvons, dans la dissertation d'Ibn Buṭlān sur la valeur des jeunes esclaves noires, de nombreuses observations curieuses comme celle sur les femmes zandj : « Leurs défauts sont innombrables ; plus elles sont basanées, plus elles sont laides ; elles ne sont pas capables de faire grand-chose […]. Elles ont la danse et le rythme dans le sang. Comme leurs propos sont inintelligibles, elles s'adonnent à souffler dans des instruments de musique et à danser. On raconte que si les Zandj devaient tomber du ciel, ils battraient le rythme en tombant[75]. » Reprenant de nombreux stéréotypes des physionomistes, Ibn Buṭlān écrivit que « les lèvres épaisses sont signe de stupidité[76] » et que « les yeux noirs indiquent la lâcheté, et si le regard ressemble à celui d'une chèvre, c'est un signe d'ignorance[77] ».

Un siècle avant Ibn Buṭlān, al-Masʿūdī reproduit le célèbre passage où Galen attribue aux Noirs dix particularismes, dont le dernier, encore moins flatteur que les autres, leur prêtait « une susceptibilité excessive ». Il ajoute que Galen interpréta l'importance de cette caractéristique comme étant le résultat d'une mauvaise organisation du cerveau et la cause d'une très faible intelligence[78].

Ce texte, avec certaines variantes, se retrouve chez de nombreux autres auteurs. Il contribua à répandre une idée pernicieuse — qui sévit encore

73. Al-Yaʿḳūbī, 1892, p. 259 ; A. Mez, 1922, p. 156.
74. ʿAbd al-Salām Hārūn, *Nawādir al-Makhṭuṭāt*, IV/6, Le Caire, 1373/1954. Voir l'étude exhaustive de ce guide faite par F. Sanagustin, 1980. Voir également H. Müller, 1980.
75. F. Sanagustin, 1980, p. 233.
76. *Ibid.*, p. 227.
77. *Ibid.*, p. 226.
78. Al-Masʿūdī, 1962, p. 69.

parfois — à propos de la gaieté des Noirs en raison de leur environnement et de l'influence du soleil. Cependant, ces jugements reposent moins sur la notion de discrimination entre les hommes que sur des différences provoquées par le climat et l'environnement[79]. La théorie des climats a sévi longtemps chez les auteurs d'expression arabe et, plus tard, chez les Européens également[80].

L'État contrôlait strictement les marchés d'esclaves, afin de protéger les acheteurs contre les pratiques commerciales déloyales. Les transactions ne se déroulaient pas exclusivement en public. On pouvait aussi acheter des esclaves par l'intermédiaire d'agents (*dallāl*) qui percevaient une commission. Ces trafiquants d'esclaves, appelés importateurs (*djallāb*) ou marchands de bestiaux (*nakhkhās*), étaient généralement à la fois méprisés en raison de leur métier et enviés à cause de leur fortune[81].

Le prix des esclaves dépendait de leur provenance, de leur sexe, de leur âge, de leur état physique et de leurs capacités. En général, les Blancs valaient plus cher que les Noirs. Des allusions aux différents prix des esclaves se trouvent dans les récits arabes classiques. Vers le milieu du II^e/VIII^e siècle, le prix moyen d'un esclave était de 200 dirhams. A Oman, un bon esclave noir pouvait valoir de 25 à 30 dinars. Vers l'an 300/912, une fille avenante se vendait jusqu'à 150 dinars. L'Abyssin Abu 'l-Misk Kāfūr, qui allait plus tard devenir régent d'Égypte (334/945–356/966) aurait été acheté en 312/924 pour la modique somme de 18 dinars, bien qu'il s'agît d'un eunuque. Une esclave nubienne achetée 400 dinars par le vizir al-Ṣāḥib b. ʿAbbād fut considérée comme surévaluée car on trouvait de jolies nubiennes à la peau foncée pour 200 dinars[82].

Toutefois, les esclaves doués de talents exceptionnels atteignaient des prix astronomiques. Les danseuses accomplies étaient mises en vente pour 1 000 à 2 000 dinars. A Bagdad, en l'an 306/918, presque tous les chanteurs étaient d'origine servile. En l'an 300/912, une chanteuse fut vendue 13 000 dinars dans la haute société[83].

L'Islam et l'esclavage dans l'océan Indien

Vu le contexte politique et social dans lequel il prit naissance en Arabie, l'Islam ne pouvait ni supprimer l'esclavage en tant qu'institution ni l'abolir comme doctrine. Il s'efforça toutefois d'adoucir le système et d'en lénifier

79. On attribua des traits tout aussi négatifs aux peuples du Nord (Turcs, Slaves, etc.) qui vivaient aussi dans des conditions « anormales », du point de vue des habitants des régions tempérées.
80. Voir par exemple M. Bergé, 1972.
81. F. Sanagustin, 1980, p. 168-169.
82. A. Mez, 1922, p. 153-154. Une anecdote sur l'estimation de la valeur du célèbre poète noir Nusayb par les experts aux ordres du calife umayyade ʿAbd al-Azīz ibn Marwan fournit de précieuses indications sur l'éventail des prix pratiqués. Un esclave noir valait 100 dinars et, s'il s'agissait d'un bon berger, jusqu'à 200 dinars. Un artisan sachant tailler et empenner les flèches était évalué 300 dinars et un excellent archer, 400 dinars. Un esclave qui récitait des poèmes pouvait se vendre jusqu'à 500 dinars et un poète talentueux était estimé 1 000 dinars. Voir Ibn Khallikān, 1843-1871, vol. 3, p. 626, note 13. On trouvera une étude détaillée des prix dans le remarquable ouvrage d'E. Ashtor, 1969.
83. A. Mez, 1922, p. 154. Voir aussi S. D. Goitein, 1963; S. Rasheed, 1973; C. Pellat, 1963.

les aspects moraux et juridiques. Ce faisant, il encouragea une forme atténuée d'esclavage fondée sur un certain respect de l'être humain. Le fait que les vaincus dans les batailles n'étaient plus tués mais faits prisonniers représentait une innovation radicale par rapport aux pratiques courantes jusque-là, et un progrès réel.

L'esclavage nous choque aujourd'hui, sous quelque forme qu'il se présente, mais il n'en allait pas de même pour les générations qui nous ont précédées, car elles vivaient à une époque et dans un milieu si complètement différents que la notion même de liberté était pratiquement inconnue. Dans un contexte linéal, la primauté du groupe demeurait incontestée, rendant quasiment impossible une existence indépendante. Beaucoup d'individus isolés n'existaient socialement qu'en tant qu'ils dépendaient de quelqu'un. Porter un jugement moral sur l'institution de l'esclavage à l'époque considérée exige par conséquent une certaine circonspection[84].

Le Coran (IV, 36) enjoint aux croyants de traiter leurs esclaves « généreusement » (*iḥsān*) et considère l'affranchissement comme un geste méritoire et une œuvre de bienfaisance (II, 117; XC, 13)[85].

« La tradition se plaît à affirmer que le sort des esclaves fut l'une des ultimes préoccupations du Prophète. Elle dispose d'un répertoire assez copieux de dits et d'anecdotes, attribués au Prophète ou à ses compagnons, dans le sens d'un traitement fort bienveillant de cette classe sociale inférieure[86]. »

Les esclaves devaient être traités fraternellement. Il ne fallait pas leur parler d'un ton méprisant. L'esclave et le maître étaient censés s'asseoir à la même table et être vêtus de la même manière. Le maître est invité à ne pas charger l'esclave de tâches trop lourdes et, en cas de faute, à ne pas lui infliger de châtiment pénible ni excessif. La manumission est vantée comme une solution heureuse et proposée, à l'encontre du maître, comme la sanction de châtiments excessifs. En contrepartie, l'esclave devait montrer une indéfectible loyauté[87]. On voit que l'éthique religieuse musulmane demeure tout à fait dans « la ligne de l'enseignement coranique; elle en accentue même sensiblement, dans la question de l'esclavage, la tendance humanitaire »[88].

A la suite des conquêtes et de l'essor considérable du commerce, l'importance de la main-d'œuvre servile ne cessa de croître dans les territoires musulmans, au point d'apparaître comme un phénomène social capital. Les juristes musulmans des grandes écoles sunnites furent donc amenés à étudier la question, en se préoccupant notamment de ses aspects suivants: l'origine des esclaves, leur statut dans un nouveau contexte social, la nature composite de l'esclave, à la fois chose et personne, et enfin son affranchissement.

R. Brunschwig fait observer qu'en dépit de la sévérité professée par certains docteurs, le *fiḳh* n'a jamais élaboré un système de sanctions suffisamment

84. F. Sanagustin, 1980, p. 17-18.
85. R. Brunschwig, 1960; R. Roberts, 1908, p. 41-47.
86. R. Brunschwig, 1960, p. 25.
87. Au sujet des *ḥadīth* relatifs aux esclaves, voir al-Tahawī, 1950-1951, p. 368, 377 et 378; Ibn Ḥadjar al-Asḳalānī, 1970, vol. 4, p. 320; al-Ghazālī, 1861, vol. 2, p. 199.
88. R. Brunschwig, 1960, p. 25.

clair pour réprimer le rapt ou la vente des personnes, musulmanes ou non. Encore moins l'a-t-on vu sévir positivement contre la castration des jeunes esclaves, malgré la condamnation de principe qui frappait cette pratique[89].

A la différence des lois de Babylone, qui reconnaissaient à l'esclavage plusieurs fondements[90], le droit musulman n'admet que deux causes légitimes d'esclavage : la naissance dans cette condition et la capture à la guerre[91]. Dans le premier cas, est esclave celui qui est né de parents esclaves. L'enfant reçoit à sa naissance la condition libre ou servile de sa mère. Cela vaut notamment pour l'enfant né d'une femme libre, même si le père est un esclave. Une importante exception est faite toutefois en faveur de l'enfant né d'un homme libre et d'une esclave employée par lui : dans ce cas, très répandu, l'enfant est réputé né libre car il serait autrement l'esclave de son père[92].

Cependant, la naissance dans la servitude ne pouvait constituer une source inépuisable de main-d'œuvre servile, étant donné, d'une part, la liberté dont bénéficiaient d'office les enfants nés d'un concubinage légal et, d'autre part, la grande fréquence des émancipations qui diminuait encore le nombre des esclaves. L'esclavage en tant qu'institution ne pouvait donc subsister dans le monde islamique que par « l'appoint sans cesse renouvelé d'éléments périphériques ou extérieurs pris à la guerre directement ou amenés commercialement — sous la fiction de la guerre sainte — des territoires étrangers (*dār al-ḥarb*) »[93].

Du point de vue juridico-religieux, l'esclave est réputé avoir une sorte de nature mixte : il participe de la chose et de la personne tout à la fois. En tant que chose, il est soumis au droit de propriété […] au profit d'un homme ou d'une femme, et il peut être l'objet de toutes opérations juridiques qui en découlent : vente, donation, louage, succession, etc.[94].

En réduisant l'esclave à la condition de « simple marchandise », le droit canon islamique le place inévitablement sur un pied d'égalité avec les bêtes de somme (*dawābb*)[95]. C'est ce qui ressort de maints passages des traités théoriques de droit public de l'époque concernant, en particulier, les fonctions du *muḥtasib*, personnage chargé de veiller à ce que les maîtres traitent convenablement leurs animaux et leurs esclaves[96].

En tant que personne, l'esclave avait en principe certains droits et certaines obligations, même si ceux-ci ne pouvaient évidemment se comparer à ceux de l'homme libre. L'esclavage pratiqué dans le monde musulman avait toutefois une caractéristique particulière, c'est qu'en dépit de son asservisse-

89. *Ibid*., p. 26. La pratique de la castration est contraire aux enseignements de l'Islam. Voir le Coran (IV, 18). Au sujet des eunuques, voir C. Orhanlu, 1978.
90. A savoir : naître dans la servitude ; se vendre comme esclave pour cause d'insolvabilité ; être vendu dans le cas de mineurs ; être enlevé dans le cas de mineurs ; être fait prisonnier à la guerre. Pour plus de détails, voir I. Mendelsohn, 1949, p. 1-23.
91. R. Brunschwig, 1960, p. 26.
92. *Ibid*.
93. *Ibid*.
94. *Ibid*.
95. Voir al-Māwardī, 1922, p. 257.
96. R. Brunschwig, 1960, p. 26.

ment quasi total à son maître, l'esclave était autorisé à administrer des biens, à faire des opérations commerciales et à économiser de l'argent. Ce statut ambigu de l'esclave, à la fois propriétaire de biens et propriété d'un maître, était néanmoins une source constante de difficultés.

Il est permis à l'esclave musulman de se marier, si son maître y consent. Il peut fonder une famille mais ne possède pas le droit de garde de ses enfants. Sont licites au même degré l'union de deux esclaves, celle d'un esclave avec une femme libre autre que sa maîtresse, ou encore celle d'une esclave avec un homme libre. Toutefois, le mariage entre un homme ou une femme libre et l'un ou l'une de ses propres esclaves est interdit. L'école juridique malikite confère à l'esclave le droit d'avoir au maximum quatre épouses, tout comme ses coreligionnaires libres. Les autres écoles ne lui en accordent que deux au maximum. Il possède aussi le droit de répudiation (*ṭalaḳ*) habituellement reconnu au mari[97].

C'est toutefois le système de concubinage légal qui revêt la plus grande importance en raison de son extension considérable et de ses incidences sur la vie sociale de l'époque. « Le droit du maître de prendre ses esclaves pour concubines est reconnu aussi bien par les usages arabes préislamiques que par le Coran ; l'esclave qui a donné un enfant à son maître était appelée *umm al-walad* (mère de l'enfant)[98].

L'affranchissement et la légitimité des enfants nés de ces rapports de concubinage dépendaient entièrement de la décision de leur père, maître de l'esclave. Il semble que cette reconnaissance ait été la pratique courante.

En outre, le maître possède le droit de châtier (*taʿdhīb*) son esclave. S'il le maltraite au point de lui infliger des blessures corporelles graves, il est recommandé qu'il le vende ou l'affranchisse[99].

Enfin, l'esclave ne pouvait pas, en principe, accéder à des fonctions de commandement (*wilāyāt*) publiques ou privées. Cette règle était toutefois appliquée avec souplesse et il était tout à fait courant que des hommes haut placés emploient des esclaves à des fonctions subalternes et leur délèguent une part de leur autorité ; les esclaves d'un calife ou d'un prince pouvaient ainsi acquérir dans les faits un pouvoir bien supérieur à celui d'hommes libres[100].

L'esclave a les mêmes devoirs religieux (*ʿibādāt*) que n'importe quel autre musulman. Sa condition servile le dispense toutefois de l'obligation d'observer scrupuleusement certains devoirs religieux nécessitant un déplacement de la personne : la prière du vendredi, le pèlerinage et la *ḏjihād*. Il n'a pas non plus capacité pour occuper une magistrature religieuse[101].

En principe perpétuelle, la servitude pouvait néanmoins faire l'objet de modifications et prendre fin dans des circonstances exceptionnelles. Il exis-

97. *Ibid*., p. 27.
98. J. Schacht, 1950, p. 264. Coran, IV, 3, 24 ; XXIII, 6, 50 ; LXX, 30.
99. R. Brunschwig, 1950, p. 27. Au sujet du statut de l'esclave en droit pénal islamique, voir *ibid*., p. 29.
100. F. Sanagustin, 1980, p. 23.
101. R. Brunschwig, 1960, p. 27.

tait à cet égard diverses procédures : en premier lieu l'affranchissement (*ʿitḳ*), considéré comme une œuvre pie, qui était conféré unilatéralement par le maître et irrévocable[102]. Le maître pouvait également promettre à son esclave une liberté qui prendrait effet à son décès. Cette concession posthume est appelée *tadbīr* et son bénéficiaire *mudabbar*[103]. Troisièmement, le maître et l'esclave pouvaient convenir d'un affranchissement contractuel (*kitāba*) approuvé par le Coran (XXIV, 33). Aux termes de ce type de contrat, le maître offrait à l'esclave la possibilité de racheter sa liberté à tempérament, sur son pécule. En s'acquittant du dernier versement, l'esclave acquérait tous les droits légaux de l'individu né libre[104]. Il y avait enfin la disposition légale déjà mentionnée selon laquelle les enfants nés d'une esclave (concubine) et de son maître étaient affranchis et légitimés.

Une fois émancipé, l'esclave possédait tous les droits civiques de l'homme libre mais demeurait, ainsi que ses descendants par les mâles, lié à perpétuité à son ancien maître — devenu son patron — et à la famille de celui-ci par un « lien de clientèle » ou *walāʾ*.

« Patron » et « client » étaient tous deux désignés par le terme *mawlā*, au pluriel *mawālī*[105].

Emploi et situation sociale

Comme le dit justement Mez, l'absence de préjugés relatifs à la race ou à la couleur dans le système de valeurs islamique, la protection légale accordée aux esclaves et la fortune qui les a quelquefois favorisés ne doivent pas faire oublier les contraintes de la condition sociale de l'esclave noir musulman aux premiers siècles de l'Islam[106]. Dans la vie quotidienne et la pratique des relations sociales, les préjugés étaient courants, même si les Africains n'en étaient pas les seules victimes.

Cette aversion marquée pour la couleur noire de la peau et, plus tard, pour les peuples au teint foncé, est caractéristique d'un certain nombre de géographes musulmans, d'auteurs d'*adab*, de poètes, comme aussi de gens ordinaires, comme en témoignent les traditions populaires de l'époque.

L'une des premières explications de cette condition inférieure des Noirs est liée à la tradition biblique selon laquelle Ḥām, l'un des fils de Noé, aurait été condamné à être noir à cause de son « péché ». La malédiction de la négritude, et avec elle de l'esclavage, fut transmise à tous ses descendants. Cette explication, particulièrement répandue chez les narrateurs professionnels de légendes et d'histoires (*ḳuṣṣa*) et même parmi des savants éminents, tels al-Yaʿḳūbī (III^e/IX^e siècle), n'a pas fait l'unanimité. Al-Hamdānī réfuta explicitement cette tradition qui, selon lui, trouvait ses origines chez les

102. *Ibid*., p. 30.
103. J. Schacht, 1950, p. 265, note 8 ; voir également R. Brunschwig, 1960, p. 30.
104. Voir J. Schacht, 1950, p. 111-112.
105. R. Brunschwig, 1960.
106. A. Mez, 1922, p. 161-162. Pour une étude plus détaillée de la condition des esclaves noirs dans la société musulmane médiévale, voir G. Rotter, 1967.

juifs et affirma, sur la base d'un verset du Coran (VI, 164): « Chaque âme ne gagnera que selon ses propres efforts; aucune ne devra porter un fardeau supplémentaire. » II termine ses propos en faisant allusion à l'influence de l'environnement: « Le fait qu'un homme ait une peau noire, blanche ou basanée n'a d'autre cause que celle du climat, comme nous l'avons attesté dans ce livre[107]. »

Ibn Khaldūn rejeta, lui aussi, la malédiction héréditaire: « Les généalogues, qui ne connaissent rien à la nature des choses, se sont imaginés que les Noirs sont les fils de Ḥām, fils de Noé, et que la couleur de leur peau est la conséquence de la malédiction de Noé, qui provoqua la noirceur de Ḥām et l'esclavage infligé par Dieu à sa descendance. Si la Thora raconte que Noé jeta la malédiction sur son fils Ḥām, elle n'évoque pas pour autant la couleur de la peau de celui-ci. La malédiction fit seulement des fils de Ḥām les esclaves des descendants de ses frères. Attribuer la couleur de la peau des Noirs au sort de Ḥām témoigne d'une ignorance de la nature véritable de la chaleur et du froid; ainsi que de leur influence sur le climat et les créatures de cette Terre[108]. »

Les esclaves noirs remplissaient différentes fonctions dans la société musulmane médiévale: ils étaient principalement domestiques, concubines, eunuques dans les harems, artisans, auxiliaires dans les commerces, manœuvres astreints au travail forcé dans les entreprises d'État et soldats. Leur apport à l'édification des fondements économiques, politiques et sociaux des États islamiques médiévaux a été considérable.

Le bas de l'échelle sociale était occupé par les Zandj, qui étaient surtout des esclaves d'Afrique orientale. Dans les vastes plaines salines de la Basse-Mésopotamie, ils étaient employés par groupes de 500 à 5 000 à débarrasser le sol de son revêtement nitreux (*sebākh*) pour dégager les terres arables destinées à la culture (peut-être de la canne à sucre), ainsi qu'à extraire et à mettre en tas le salpêtre présent dans la couche superficielle du sol. Leur travail était surveillé par des intermédiaires et des contremaîtres. L'existence sur les salants était particulièrement pénible et les conditions dans lesquelles ces « balayeurs » (*kassāḥīn*) vivaient et travaillaient étaient réellement lamentables. Le grand chroniqueur musulman al-Ṭabarī indique que ces malheureux étaient insuffisamment nourris et souvent victimes du paludisme et d'autres maladies. Cette situation, jointe aux mauvais traitements qu'ils subissaient de la part des gardes-chiourme, engendrait un ressentiment larvé qui éclata souvent en révolte[109].

Le travail forcé collectif sur de très grandes exploitations ne se pratiquait pas seulement dans la région du Shaṭṭ al-ʿArab en bas Iraq, mais aussi dans

107. Al-Hamdānī, 1954, vol. I, p. 29-31; voir également B. Lewis, 1971, p. 29-38; Ibn Ḳutayba, 1850, p. 13-14; al-Masʿūdī, 1861-1877, vol. I, p. 75-80; G. Vajda, 1971.
108. Ibn Khaldun, 1967-1969, vol. I, p. 167-168.
109. « Ils n'étaient nourris que de "quelques poignées" de farine, de semoule et de dattes »; cité dans B. Lewis, 1971, p. 66. Les rares renseignements que l'on possède sur les chantiers où travaillaient les Zandj viennent pour la plupart des descriptions qu'en donne al-Ṭabarī, 1879-1901, vol. 3, p. 1747-1750.

la province d'al-Baḥrayn[110]. Au V^e/XI^e siècle, sous les karmates, 30 000 Noirs y étaient astreints à des travaux pénibles[111]. Selon Ibn al-Mudjāwir, le commerce des esclaves zandj servait aussi à approvisionner en main-d'œuvre les carrières de pierre d'Aden[112].

Toutefois, la vaste majorité des esclaves étaient employés à des tâches essentiellement domestiques et militaires et travaillaient et vivaient dans des conditions beaucoup plus supportables.

Dans nombre de foyers modestes ou aisés, les travaux ménagers étaient exécutés par un ou plusieurs esclaves, parfois affranchis[113]. Il y avait des cuisiniers, des femmes de chambre, des nourrices, des portiers, des porteurs d'eau, etc.

Les esclaves les plus séduisantes devenaient concubines, pour le plaisir de leur maître. Dans les harems des riches, les esclaves douées avaient la possibilité de devenir chanteuses, musiciennes, danseuses, poétesses, etc., et de charmer ainsi les loisirs de leur seigneur.

Les Arabes s'étaient unis à des femmes d'Afrique noire depuis l'époque préislamique; il s'agissait en général de Nubiennes et de Soudanaises, mais les Éthiopiennes étaient très prisées. Cette pratique qui prenait la forme du concubinage plutôt que du mariage[114] devint courante dans toutes les classes sociales sous les Umayyades et les Abbasides[115]. Plusieurs poètes arabes s'éprirent de leurs esclaves noires — le poète A^cshā Sulaym, par exemple, qui vécut avec une esclave au teint d'ébène du nom de Danānīr[116].

Umm Makkiya (la négresse) fut épousée par le célèbre al-Farazdaḳ (mort en 114/732)[117] et tous deux furent par la suite inséparables. Le poète abbaside aveugle Bashār ibn Burd (mort en 167/783) a chanté les mérites de la femme à la peau sombre qui fut la compagne de toute sa vie[118]. Abū 'l-Shīs, autre poète de cette époque (mort en 196/811), comparait la noire carnation de sa concubine au « musc odorant »[119].

Un texte célèbre du III^e/IX^e siècle — la défense par al-Djāḥiz des Noirs contre leurs détracteurs[120] — montre bien à quel point les Noirs et les Blancs avaient l'habitude de vivre ensemble, à différents niveaux de la société, surtout à Baṣra. Par ailleurs, le même auteur fournit de nombreux exemples de l'estime que l'on réservait aux personnes venues d'Afrique et de l'océan

110. La province d'al-Baḥrayn comprenait la côte (et son arrière-pays) s'étendant entre l'actuel Koweït et le Qatar.
111. B. Lewis, 1971, p. 66.
112. Ibn al-Mudjāwir, 1957, vol. I, p. 126.
113. Voir C. Pellat, 1953, p. 234.
114. B. Lewis, 1971, p. 93.
115. Le poète al-Riyāshī a exprimé cela en vers (voir al-Mubarrad, 1864-1892, vol. I, p. 302):
« Les fils de concubines sont
Devenus légion parmi nous;
Mène-moi, Dieu, dans un pays
Où je ne verrai pas de bâtards. »
116. Al-Djāḥiz, 1964, vol. I, p. 214.
117. *Ibid.*
118. Al-Iṣfahānī, 1868-1869, vol. 8, p. 46.
119. Amīn Aḥmad, 1969*b*, vol. I, p. 86.
120. Al-Djaḥiz, 1903.

Indien, du moins jusqu'au moment où la révolte des Zandj provoqua un changement d'attitude[121].

Cette pratique du concubinage, favorisée, comme on l'a dit, par les institutions islamiques, entraîna le brassage des races et joua un rôle important dans l'évolution des populations rurales et urbaines. En dépit de l'afflux permanent d'Africains dans les pays musulmans, la facilité avec laquelle ils ont été assimilés dans le cadre social existant a laissé une marque distincte sur la structure démographique de ces régions, si l'on compare la situation à celle des autres régions ayant accueilli une diaspora africaine nombreuse. L'une des conséquences les plus frappantes de ce processus d'assimilation est qu'il n'existe pas de groupes importants radicalement différents du point de vue racial, ayant leur propre culture et leur histoire distincte, comme c'est le cas parfois dans les Amériques.

Dans les couches supérieures de la société musulmane médiévale, le concubinage avec des esclaves d'origine africaine n'avait rien d'exceptionnel. Un certain nombre de princes et de califes, en particulier de la dynastie des Abbasides, étaient nés de mères esclaves, dont quelques-unes étaient des Africaines noires. Nous savons, par la littérature de cette époque, que le prince Ibrāhīm ben al-Mahdī et le calife al-Muktafī (mort en 555/1160) avaient respectivement pour mère une « négresse » et une Nubienne[122]. Une belle esclave soudanaise, concubine d'al-Ẓāhir, donna naissance au futur calife al-Mustanṣir. Cette femme remarquable gouverna l'Égypte après la mort d'al-Ẓāhir, pendant la minorité de son fils[123]. Cette période de l'histoire fatimide conserve une importance particulière. La mère d'al-Ẓāhir favorisait les guerriers noirs dont l'influence sur la politique égyptienne augmenta en conséquence. Cela provoqua une réaction hostile de la part des Turcs, le deuxième groupe de guerriers expatriés. C'est à partir de ce moment-là que des échauffourées entre Noirs et Turcs devinrent fréquentes.

Les moins bien loties de ces esclaves noires étaient celles qui étaient livrées à la prostitution, malgré l'interdiction coranique.

Les eunuques noirs emplissaient les palais des hauts personnages, où ils étaient surtout employés comme gardiens de harems[124]. Certains d'entre eux accédèrent à de hautes fonctions et jouèrent un rôle déterminant dans les affaires de l'État au Moyen Age. On peut en donner plusieurs exemples : l'eunuque noir Kāfūr al-Ikhshīdī (356/966), qui devint régent d'Égypte[125], ou encore Mufliḥ — « le Noir » —, favori du calife al-Rāḍī (mort en 329/940), chargé de formuler la politique de l'État[126]. Le prince buwayhide ʿAḍud al-Dawlah (mort en 372/982) avait pour chambellan un eunuque noir appelé

121. Le livre d'al-Djaḥīz, *Kitāb fakhr al-Sūdān ʿalā 'l-Bīḍān*, sera prochainement édité et traduit en français par A. Miquel, G. Ducatez, J. Ducatez et J. Devisse.
122. Ibn Khallikān, 1843-1871, vol. I, p. 16-20.
123. M. Lombard, 1971*b*, p. 150.
124. Le palais du calife abbaside al-Muktadir (295/932-320/930) n'abritait pas moins de 11 000 eunuques dont 7 000 Noirs et 4 000 Blancs. Voir les détails donnés par al-Sābi', 1964.
125. Ibn Khallikān, 1843-1871, vol. II, p. 524-528. Voir chapitre 7 ci-dessus.
126. Miskawaih, 1914, vol. I, p. 104.

Shakr (« sucre »), qui fut la seule personne à accéder à l'honneur, brigué par tous, de gagner la confiance de ce maître soupçonneux et tyrannique.

Nombreux étaient les esclaves noirs qui, hors de la maison ou du palais, assistaient leur maître dans la gestion de leur commerce ou faisaient eux-mêmes du commerce avec une très large autonomie. Al-Djāḥiẓ fait allusion à une négresse du nom de Khulayda, qui louait des maisons aux pèlerins de La Mecque[127]. D'autres esclaves cultivaient les champs de leur maître ou surveillaient leurs vergers ; un texte parle d'un esclave noir qui exerçait cette dernière fonction pour trois miches de pain par jour[128]. Al-shāfiʿī, fondateur de l'une des quatre écoles juridiques (mort en 204/819), possédait plusieurs esclaves dont un Nubien qui travaillait comme boulanger[129]. Al-Balādhurī mentionne un quartier de Kūfa auquel un Noir poseur de ventouses, ʿAntara, aurait donné son nom. Certains esclaves étaient loués par leurs maîtres, qui percevaient les deux tiers de leur salaire. ʿAmr ibn Wabara[130] (II^e/VIII^e siècle) fit de cette pratique un commerce profitable. Le poète Abū l-ʿAtāhiya (mort en 211/826), qui était portier, se faisait assister par plusieurs esclaves noirs[131].

Le rôle militaire joué par les esclaves est l'un des traits saillants de la civilisation islamique ; il a eu des répercussions considérables sur la politique menée par bien des États musulmans, tant au-dedans qu'à l'extérieur[132].

« Les soldats noirs apparurent sporadiquement au début du règne des Abbasides mais, à la suite de la rébellion des esclaves d'Iraq dans laquelle les Noirs réalisèrent de stupéfiantes prouesses militaires, ils furent recrutés en masse[133]. »

Il est rapporté que, sous le règne du calife abbaside al-Amīn (mort en 198/813), fut constitué un bataillon spécial de gardes du corps éthiopiens, qu'on appelait « les corbeaux »[134]. Au cours de la lutte acharnée pour le pouvoir qui ensanglanta le règne d'al-Muḳtadir (mort en 320/932), 7 000 Noirs combattirent pour le parti du calife[135].

Aḥmad ibn Ṭūlūn (mort en 884), gouverneur et plus tard quasi-souverain d'Égypte, leva une nombreuse armée d'esclaves noirs, principalement nubiens. On raconte qu'à sa mort il laissait, entre autres possessions, 24 000 Mamlūk blancs et 45 000 Noirs, lesquels étaient organisés en unités distinctes et logés séparément dans les cantonnements militaires[136].

Selon les chroniques arabes de l'époque, les régiments noirs, appelés *ʿabīd al-shirāʾ* [esclaves achetés], devinrent un important élément des armées fatimides. Ils acquirent un rôle de premier plan sous le règne d'al-Mustanṣir (1035-1094) grâce à l'indéfectible soutien que leur accorda la mère du calife,

127. Al-Djāḥiz, 1964, vol. II, p. 130.
128. Al-Ibshīhī, 1851-1852, vol. 1, p. 140.
129. Al-Shafiʿī, 1903, vol. 4, p. 48.
130. Al-Ṭabarī, 1879-1901, vol. 6, p. 153.
131. Al-Iṣfahānī, 1868-1869, vol. 3, p. 129.
132. Voir l'étude détaillée de D. Pipes, 1980.
133. B. Lewis, 1971, p. 69.
134. Al-Sābiʾ, 1958, p. 16.
135. *Ibid.*, p. 8.
136. B. Lewis, 1971, p. 69 ; M. Lombard, 1971*b*, p. 195.

esclave soudanaise qui ne manquait pas de caractère. A l'apogée de leur puissance, ils étaient 50 000[137].

La révolte des Zandj

Les Zandj prirent plusieurs fois les armes contre le califat[138]. La première insurrection (70/689-690) eut lieu à Baṣra sous le règne de Khālid b. ʿAbd Allāh. Elle n'eut qu'une importance mineure: de petites bandes d'esclaves se livrèrent à des pillages et à des actes de vandalisme dans la région de l'Euphrate. Ce soulèvement fut aisément maîtrisé par les forces du calife et un certain nombre de ses meneurs furent passés au fil de l'épée[139].

La deuxième rébellion, en 75/694, eut plus d'ampleur. Cette fois, les Zandj étaient mieux organisés et bien commandés par un chef nommé Riyāḥ, mieux connu sous son surnom de « Lion des Zandj » (*Shīr Zandj*), qui sema la terreur dans toute la région de l'Euphrate ainsi qu'à al-Ubulla. A en juger par la série de batailles que ces insurgés livrèrent contre les forces régulières, leurs effectifs devaient être considérables. Pour mater cette rébellion, il fallut renforcer l'armée du calife en y incorporant des volontaires basriens[140].

En 132/749-750, sous le règne du calife Abū l-ʿAbbās al-Saffāḥ, une armée de 4 000 soldats fut lancée contre la ville rebelle de Mosul, en Mésopotamie septentrionale: plus de 10 000 habitants — hommes, femmes et enfants — auraient péri dans le massacre[141].

Une autre insurrection zandj fait suite à la révolte manquée des Alides contre les forces du calife abbaside al-Manṣūr à Médine (145/765). Des membres du parti vaincu incitèrent leurs esclaves et leurs *mawāli* (clients) noirs à attaquer la garnison abbaside de la ville. Il en résulta une période de chaos durant laquelle le gouverneur fut déposé et les rebelles noirs s'emparèrent des dépôts militaires. Craignant que la situation ne se dégrade, les bourgeois pacifièrent leurs esclaves et l'autorité des Abbasides fut rétablie. Les chefs de bandes zandj furent toutefois sévèrement châtiés[142].

La révolte des Zandj de 255/869 fut certainement la plus grave des insurrections jamais organisées par des esclaves africains noirs dans l'Islam médiéval. Elle dura plus de quatorze ans et passa par deux phases distinctes: 255/869-266/879 et 266/879-270/883. La première phase fut une période de conquêtes et de succès éclatants pour les insurgés; la seconde fut marquée par l'effondrement de l'État zandj, à l'issue d'une longue lutte contre des

137. Ibn Muyassar, 1919, p. 16-17.
138. La première étude détaillée de la révolte des Zandj est due à T. H. Nöldeke. Elle fut suivie de plusieurs autres études en arabe et dans des langues européennes. L'ouvrage de F. al-Sāmir (1971) est une bonne relation détaillée en langue arabe. C'est toutefois l'étude d'Alexandre Popovic (1976) qui est la plus complète à ce jour.
139. Voir A. Popovic, 1976, p. 62-63; F. al-Sāmir, 1971, p. 19; al-Balādhurī, 1883, vol. II, p. 305.
140. Ibn al-Athīr, 1885-1886, vol. 4, p. 188 et p. 314-315.
141. *Ibid.*, vol. 5, p. 340-341.
142. Al-Ṭabarī, 1879-1901, vol. 3, p. 286.

forces supérieures. Le théâtre des opérations englobait la Basse-Mésopotamie et la Perse méridionale[143].

L'instigateur de la rébellion était un Arabe, ʿAlī ibn Muḥammad, généralement appelé dans les textes Sāḥib al-Zanǧ (« Maître des Zanǧ »)[144]. Après avoir fait plusieurs vaines tentatives pour soulever différentes villes et provinces de la région, « y compris Basra où il faillit être arrêté et emprisonné, il se rendit dans les carrières de salpêtre »[145]. Là, le 26 ramāḍān 255/7 septembre 869, il persuada les serfs zanǧ de se révolter[146].

Au début, pour asseoir sa légitimité et rallier des partisans à sa cause, il prétendit être un descendant de la famille des Alides. Toutefois, au lieu d'adhérer à la doctrine chiite, il adopta celle des kharidjites, dont la doctrine égalitaire permettait même à un Éthiopien de devenir calife[147].

La rébellion débuta comme une lutte de classes entre les esclaves zanǧ et leurs maîtres, mais elle prit rapidement l'allure d'une guerre ouverte et violente contre le califat. Plutôt qu'un conflit racial, ce fut donc une lutte politique et sociale[148]. Les trop rares sources existantes ne donne que peu de renseignements sur l'ampleur du mouvement, sa composition, son organisation, etc., encore cette information est-elle souvent peu fiable et sujette à caution. Une deuxième cause de difficulté tient au fait que les historiens de cette époque et des siècles ultérieurs se préoccupèrent essentiellement de retracer les campagnes militaires et manifestèrent un parti pris non déguisé à rencontre des insurgés qu'ils décrivent comme des « ennemis de Dieu », vivant dans l'irréligion et l'anarchie[149].

Nöldeke fait justement observer que « l'effectif de 300 000 combattants attribué à l'insurrection noire est grandement surestimé. Il est possible que les Zanǧ aient été plus nombreux que leurs adversaires, dont les forces ont été évaluées à 50 000 hommes, tout au moins au début du conflit; mais ces derniers étaient certainement, dans l'ensemble, beaucoup mieux équipés, mieux nourris et sans cesse renforcés par des troupes fraîches »[150].

Ces esclaves noirs étaient répartis dans une zone très étendue de la Basse-Mésopotamie et de la Perse méridionale, en groupes forts chacun de 500 à 5 000 travailleurs[151]. Les contingents zanǧ de ʿAlī ibn Muḥammad se composaient de plusieurs groupes principaux:

*Les Zan*ǧ, esclaves non arabophones provenant de la côte orientale de l'Afrique, amenés dans la région à des périodes indéterminées. Al-Ǧāḥiẓ distingue parmi eux quatre sous-groupes: les Ḳunbula, les Landǧāwiyya,

143. A. Popovic, 1976, p. 83.
144. Pour plus de détails sur ʿAli b. Muḥ, voir *ibid.*, p. 71-81.
145. B. Lewis, 1950, p. 104; voir aussi F. al-Sāmir, 1971, p. 102-103.
146. A. Popovic, 1976, p. 79.
147. T. H. Nöldeke, 1892, p. 151; F. al-Sāmir, 1971.
148. Voir F. al-Sāmir, 1971, p. 59; L. Massignon, 1929.
149. A. Popovic, 1976, p. 157.
150. T. H. Nöldeke, 1892, p. 167-168; Ibn al-Aṯīr, 1885-1886, vol. 2, p. 41.
151. Al-Ṭabarī, 1879-1901, vol. 3, p. 1747-1750.

les Naml et les Kilāb[152]. Ils ne communiquaient avec leur chef que par l'intermédiaire d'un interprète.

Les Ḳarmātiyya, de langue arabe, formaient un groupe mal défini d'esclaves africains, très probablement originaires du Soudan. Ils n'avaient aucun lien avec le mouvement *ḳarāmita*[153].

Les Nūba, qui ne comprenaient pas seulement les Nubiens mais également des peuples nilotiques et parlaient aussi l'arabe[154].

Les Furāṭiyya, esclaves habitant la vallée inférieure de l'Euphrate, au sud de la ville de Wāsiṭ. Ils se distinguaient nettement des Zandj et parlaient l'arabe[155].

Les Shūridjīyya, c'est-à-dire les « balayeurs » (*kassāḥīn*), employés sur les salants de la Basse-Mésopotamie. Leur nom est dérivé du mot *shōra*, qui signifie sol nitreux[156]. Ce groupe comprenait aussi quelques hommes libres et quelques esclaves affranchis, ainsi que les ouvriers saisonniers des palmeraies et des sucreries[157].

Il y avait enfin *les Bédouins*, qui habitaient les zones marécageuses s'étendant au sud de Wāsiṭ. Des déserteurs noirs des armées du calife venaient grossir les rangs des insurgés.

Nous n'avons pas l'intention de décrire en détail les différentes campagnes militaires de la révolte zandj; nous nous contenterons de résumer les principales péripéties du conflit.

En 256/870, l'armée zandj s'empare du port florissant d'al-Ubulla et le détruit[158]. La chute d'al-Ubulla terrifia les habitants du port de ʿAbbadān, sur la rive orientale du Shaṭṭ al-ʿArab, en Perse[159], qui se rendirent. Cette conquête ouvrit aux Zandj la route de la province du Khūzistān, qu'ils envahirent la même année, se rendant maîtres de Djubbā et d'al-Ahwāz, la capitale[160].

L'année suivante (257/871) voit l'occupation et la mise à sac de Baṣra, principal port de l'Iraq. Cette victoire, la plus spectaculaire des Zandj, fut un revers cuisant pour le califat abbaside. Le souvenir du terrible sort de Baṣra était encore vivace dans les esprits après plusieurs générations[161]. Les forces zandj avancèrent vers le nord, prenant et saccageant en chemin les villes de Wāsiṭ (264/877-878), Nu'mānīya (265/878) et Djardharāyā, à environ 110 kilomètres au sud de Bagdad. Ce fut là le point le plus septentrional de leur avancée[162].

152. C. Pellat, 1953, p. 41; al-Ṭabarī, 1879-1901, vol. 3, p. 1756-1957.
153. Al-Tabarī, 1879-1901, vol. 3, p. 1749.
154. *Ibid*., p. 1745.
155. *Ibid*., p. 1757.
156. Voir L. Massignon, 1929.
157. Al-Ṭabarī, 1879-1901, vol. 3, p. 1753.
158. Ibn al-Athīr, 1885-1886, vol. 7, p. 94.
159. Al-Ṭabarī, 1879-1901, vol. 3, p. 1837.
160. Ibn al-Wardī, 1868, vol. I, p. 234.
161. Al-Ṭabarī, 1879-1901, vol. 3, p. 1847-1857; al-Masʿūdī, 1861-1877, vol. 4, p. 207-208. Le sort tragique de Baṣra a été immortalisé par Ibn al-Rūmī (283?/896?). Voir Ibn al-Rūmī, 1924, p. 419-427.
162. Ibn al-Djawzī, 1938-1940, vol. 5, p. 45-50.

Dans les années 267/881-270/883, al-Muwaffaḳ, prince héritier de la couronne des Abbasides, prit l'offensive, refoula les envahisseurs vers le sud, et imposa un blocus total à leur capitale, al-Mukhtāra[163].

Au bout de trois années de siège, la ville fut prise d'assaut le 2 ṣafar 270/ 11 août 883. Le chef des insurgés et plusieurs de ses seconds furent mis à mort[164].

Il ne fait aucun doute que cette longue révolte, avec ses conséquences économiques, politiques et sociales, a profondément marqué l'Islam dans son intégralité. En même temps, elle a rendu les musulmans encore plus réticents à l'égard de l'Afrique et des Africains en général. Ainsi, l'importation des esclaves zandj semble avoir été limitée ou réglementée. La révolte a eu également comme conséquence de répandre assez largement une image défavorable des Noirs dans les pays musulmans, évoquant aussi bien la malédiction de Noé que les idées propagées par Ibn Buṭlān.

Rôle culturel des Africains dans le monde islamique

Les Africains ont beaucoup apporté à la culture islamique, qu'il s'agisse de la poésie, de la littérature, de la musique ou des sciences islamiques telles que l'exégèse coranique, la transmission des traditions ou le droit canon[165].

D'après les auteurs arabes classiques, les Africains étaient doués d'éloquence et les califats umayyade et abbaside comptèrent plusieurs éminents poètes noirs. Une anthologie des œuvres poétiques d'un certain ʿIrār b. ʿAmr, fils d'une esclave noire, est passée à la postérité dans le *Kitāb al-Aghānī* et dans le *Ḥamāsa*[166]. Ce poète, qui connut la renommée sous le règne de ʿAbd al-Malik (mort en 86/705), était au service du gouverneur de la province d'Iraq, al-Hadjdjādj (mort en 95/714). C'est également à cette époque que vécut al-Hayḳatān, autre poète noir au talent et à l'éloquence exceptionnels[167]. Le plus célèbre et le plus remarquable de ces poètes fut toutefois Abū Miḥdjān (mort en 108/726-727). Il naquit dans le Ḥidjāz, de parents éthiopiens. Jeune chamelier, son ambition le poussa à adresser une série de panégyriques au prince umayyade ʿAzīz b. Marwān; il produisit une telle impression sur Marwān que celui-ci l'acheta à son maître pour 1 000 dinars et l'affranchit[168].

On trouve aussi mention d'un poète noir de Kūfa, Abū Dulāma (mort vers 161/778), qui vécut aux premiers temps de la période abbaside. Il était renommé pour son esprit, ses aventures pittoresques, sa connaissance de la

163. Selon Nöldeke, la capitale des Zandj « couvrait une vaste superficie englobant d'importantes étendues cultivées et des palmeraies. Située à quelque distance au sud de Baṣra, sur la rive occidentale du Tigre, elle était traversée par le canal Nahr Abī 'l-khāṣīb »; T. H. Nöldeke, 1892, p. 156.
164. F. al-Sāmir, 1971, p. 151-152; A. Popovic, 1976, p. 152-155; T. N. Nöldeke, 1892, p. 174.
165. Voir A. Badāwī, 1976; S. S. Haas, 1942.
166. Al-Iṣfahānī, 1868–1869, vol. 10, p. 65-66.
167. Al-Djāḥiẓ, 1964, vol. I, p. 182.
168. Voir U. Rizzitano, 1938; D. Sallūm, 1967.

littérature et ses talents de poète. Le calife al-Manṣūr goûtait particulièrement les vers et la drôlerie de cet habile poète noir, bouffon de cour ripailleur et frivole[169].

Le premier réellement grand représentant de l'art arabe de la prose fut ʿAmr ibn Baḥr al-Djāḥiẓ (« qui a les yeux saillants ») de Baṣra (mort en 255/868-869), qui vécut dans cette ville jusqu'à l'âge de quatre-vingt-seize ans[170]. Son grand-père était un chamelier noir du nom de Fazāra, qui était un *mawlā* de ʿAmr ibn Ḳilaʿ[171]. D'un physique peu avenant, comme l'indique son sobriquet, al-Djāḥiẓ était doté d'une intelligence et d'une sagacité peu communes[172].

Son savoir était encyclopédique et l'universalité de ses connaissances apparaît dans les nombreux ouvrages qu'il a écrits sur presque tous les sujets. L'une de ses œuvres majeures et parmi les plus belles est le *Kitāb al-ḥayawān* [Le livre des animaux][173]. Également célèbre comme libre penseur, il composa un traité sur les fondements de la religion. Son nom fut donné à une branche de la secte mutazilite appelée « al-Djaḥẓīya »[174].

Les Africains excellaient également dans les arts musicaux et plusieurs virtuoses dominèrent la scène musicale au cours des deux premiers siècles de l'ère islamique, en particulier dans le Ḥidjāz où « l'on goûtait fort la musique et la compagnie des musiciens dans les palais et les maisons des nobles et des riches »[175].

Le premier et le plus grand musicien de cette époque fut le Noir Abū ʿUthmān Saʿid ibn Misdjah (mort vers 715). Son désir d'apprendre les techniques musicales exotiques le mena jusqu'en Perse et en Syrie. A son retour dans son Ḥidjāz natal, il y introduisit les mélodies byzantines et persanes dans la musique vocale arabe. Ibn Misdjah atteignit le sommet de sa gloire musicale sous le règne du calife umayyade ʿAbd al-Malik (684-705) et fut proclamé l'un des quatre meilleurs chanteurs de son temps[176].

Un autre musicien célèbre, Abū ʿAbbād Maʿbad ibn Wahb (mort en 126/743), était un mulâtre originaire de Médine qui exerça son art pendant les règnes de trois califes umayyades et qui fut salué du nom de Prince des chanteurs de Médine. Parmi ses élèves on citera Sallāma al-Ḳass, chanteuse métisse célèbre et favorite du calife Yazīd b. ʿAbd al-Malik. Beaucoup d'autres musiciens et chanteurs noirs connurent la gloire durant le califat abbaside.

Les sources biographiques arabes (*ṭabaḳāt*) mentionnent un certain nombre d'Africains parmi les spécialistes de la tradition religieuse et les théologiens. L'un des plus éminents fut le *mawlā* noir Abū ʿAbd Allāh Saʿīd ibn Djubayr ibn Hishām (mort vers 94/712). Il est considéré comme une autorité sur le rituel du

169. Ibn Khallikān, 1843-1871, vol. 1, p. 534-539; al-Iṣfahānī, 1868-1869, vol. I, p. 199; vol. X, p. 245; M. Cheneb, 1922.
170. I. Goldziher, 1966, p. 81.
171. Voir C. Pellat,1953, p.51-54
172. *Ibid*., p. 56-58.
173. Édition du Caire de 1323-1325/1905-1907 en deux volumes.
174. Ibn Khallikān, 1843-1871, vol. 2, p. 405.
175. H. G. Farmer, 1929, p. 43.
176. *Ibid*., p. 77-78.

pèlerinage, l'exégèse coranique, le droit du divorce et les questions de rituel[177]. Abū Aṭā' ibn Rabāḥ (mort en 115/733-734) était décrit comme « noir de peau, borgne, le nez épaté, manchot, boiteux et le cheveu laineux[178] ». Il acquit une autorité incontestée en tant que traditionaliste et « fut investi des fonctions de *muftī* de La Mecque ». Cela ne l'empêcha pas de vivre simplement, dans la piété et l'ascétisme[179]. Le premier érudit de l'Égypte islamique à se distinguer dans les domaines du *ḥādiṯ* et du *fiḳh* fut Yazīd b. Abī Ḥabīb (mort en 128/745), fils d'un prisonnier de guerre nubien[180]. Al-Djāḥiẓ a fait l'éloge d'un *mawlā* noir de Baṣra nommé Faradj al-Ḥadjām, qui fut un irréprochable traditionaliste[181]. L'eunuque noir Abū 'l-Ḥasan al-Baghdādī, plus connu sous le nom de Khāyr al-Nassādj (mort en 322/934), fut un ascète célèbre et un grand docteur soufi. Employé comme tisserand, plus tard affranchi, il acquit également la réputation de « juste » ou témoin irréprochable (*ʿadl*)[182].

Les Africains en Inde, en Asie du Sud-Est et en Chine

Les preuves de la présence d'Africains en Inde à cette époque sont rares. Comme le fait observer J. Burton Page, « on ne possède que peu de renseignements […] sur le nombre, le statut et les fonctions des Habshī au début de la période musulmane[183] ». Il est probable qu'une étude minutieuse et systématique des archives nationales indiennes, ainsi que de la masse des littératures en langues vernaculaires de l'Inde méridionale et occidentale, produirait beaucoup d'indications utiles. Pour l'instant, on est mieux renseigné sur la présence d'esclaves noirs en Indonésie et en Chine, grâce à de brèves notices historiques et à des documents paléographiques et iconographiques.

Les esclaves africains noirs étaient connus dans l'archipel malais dès le début du VIII^e siècle de l'ère chrétienne et y étaient généralement appelés Zandj[184]. Les liens entretenus entre cette région et la Chine ont aussi entraîné l'introduction d'esclaves noirs en Chine.

Les chroniques de la dynastie chinoise t'ang mentionnent parmi les événements de l'an 724 la réception d'une ambassade envoyée par le souverain du royaume de Śrīvijāya, dont la capitale était Palembang, à Sumatra.

177. Ibn Ḳutayba, 1850, p. 227.
178. *Ibid.*
179. *Ibid.*, p. 203.
180. I. Goldziher, 1971, vol. 2, p. 77.
181. Al-Djāḥiẓ, 1964, vol. I, p. 182.
182. Ibn al-Djawzī, 1938–1940, vol. 6, p. 304.
183. J. Burton-Page, 1971, p. 14.
184. « C'est avec le sens de "nègre" et souvent "d'esclave nègre" que le mot *Zängi* est passé en Indonésie, en Asie centrale et en Extrême-Orient. Le terme *Jĕngī* figure dans une inscription javanaise datant de l'an 860 ; on trouve les orthographes *J̌angi* et *Jĕṇi* dans des inscriptions de 1135, 1140 et 1294. Aujourd'hui encore, les Noirs sont appelés *J̌angī* ou *Jĕngī* en malais et *Joṇgī* en batak. » P. Pelliot, 1959, P. 598. Sur la présence de ce même terme dans les sources chinoises, voir *ibid.*, p. 599-601. L'appellation *Habshī*, désignant les Noirs ou les esclaves africains, est d'un usage plus tardif. Voir à ce propos l'exemple tiré des recueils de droit malais du XVIII^e siècle par R. J. Maxwell, 1932, p. 254.

Une jeune fille zandj est au nombre des présents exotiques offerts par cette ambassade[185]. Un tel cadeau n'est pas exceptionnel ; entre 813 et 818, un autre royaume indonésien, celui de Kalinga, à Java, envoie trois missions à la cour de l'empereur t'ang Hsien Tsung. Parmi les curiosités offertes comme tribut à cet empereur figurent plusieurs jeunes garçons et jeunes filles zandj[186]. Il est également relaté dans les *Chroniques de la dynastie sung* qu'en 976, un marchand arabe apporta à la cour impériale « un esclave noir de K'un Lun aux yeux profondément enfoncés dans les orbites et au corps noir[187] ».

Loin d'être des « raretés destinées à piquer quelque temps la curiosité des cours raffinées des VIIIe et IXe siècles, ces jeunes garçons et jeunes filles noirs » ne représentent qu'une partie de l'important effectif d'esclaves africains importés dans la région par les marchands arabes. Chou Ch'u-fei, fonctionnaire chinois, montre dans un ouvrage intitulé *Ling-wai Tai-ta*, rédigé à Kwee Lin en 1178, qu'il avait connaissance de ce trafic d'esclaves africains. Parlant d'un secteur indéterminé de la côte de l'Afrique orientale qu'il appelle *K'un-lun Ts'eng-chi*', il note que « des sauvages aux corps noirs comme la laque et aux cheveux crépus étaient attirés par des offres de nourriture et capturés[188] ». Il ajoute que des milliers de ces Noirs étaient vendus comme « esclaves étrangers[189] ». Il semble qu'une partie de cette marchandise humaine était expédiée vers la Chine par les trafiquants arabes, à travers l'archipel malais. Canton était le principal port d'importation et centre répartiteur[190].

On a aussi quelques indices du rôle joué par les esclaves africains dans le domaine social et économique. Dans un autre passage, « le *P'ing-chou k'ōtan* ajoute que ces "esclaves-diables" étaient employés sur les navires à calfater de l'extérieur les fuites des joints situés sous la ligne de flottaison, car c'étaient d'excellents nageurs qui ne fermaient pas les yeux sous l'eau[191] ». Il semble aussi qu'ils aient été assez fréquemment employés comme domestiques dans les foyers aisés des grandes villes[192]. Le rôle qu'ils ont joué comme

185. G. Ferrand, 1922, p. 7-8 ; P. Pelliot (1959, p. 599) fait mention de deux jeunes filles *sĕng-ch'i* (zandj).
186. P. Pelliot, 1959, p. 599.
187. Chou Ju-Kua, 1911, p. 32.
188. P. Wheatley, 1961, p. 54.
189. *Ibid.*
190. Ceci est attesté par l'érudit chinois Chu Yu, de la période sung, qui, dans un ouvrage intitulé *P'ing-chou k'ōtan* (1119), écrit ceci : « A Kuang-chou (Canton), la plupart des riches possèdent des esclaves-diables (*kuei-nu*), d'une grande force physique, capables de soulever des poids de plusieurs centaine de cattys. Leur langue et leurs goûts sont incompréhensibles (pour les Chinois). D'un naturel simple, ils ne cherchent pas à s'enfuir. On les appelle aussi "sauvages" (*yeh-jen*). Leur peau est aussi noire que l'encre (de Chine), leurs lèvres sont rouges, leurs dents blanches et leurs cheveux frisés et jaunes (*sic*). Il y a parmi eux des hommes et des femmes […]. Ils viennent des îles au-delà des mers. » Cité dans P. Wheatley, 1961, p. 54-55. Voir également Chang Hsing-Lang, 1930.
191. Cité dans P. Wheatley, 1961, p. 55 et dans Chou Ju-Kua, 1911, p. 31-32.
192. Chou Ju-Kua, 1911, p. 32. « Beaucoup de familles (en Chine) achètent des Noirs pour les employer comme portiers ; ils sont appelés *kui-nu* ou « esclaves-diables » ou encore *hei siau ssi* (esclaves ou serviteurs noirs).

musiciens au royaume de Śrīvijāya à Sumatra (San-fo-ts'i) est mentionné par G. Ferrand, qui s'appuie sur des sources chinoises classiques[193].

La diffusion de la présence africaine dans le monde n'a pas commencé avec l'exode forcé vers les Amériques. On a fait observer que, déjà du VII^e au XI^e siècle de l'ère chrétienne, un grand nombre d'Africains vivaient dans bien des régions d'Asie où ils occupaient des positions sociales diverses et exerçaient un rôle important dans les domaines économique, politique et culturel. Il est regrettable que cet aspect de l'influence africaine en Asie, en dépit de son importance historique fondamentale, n'ait été traité que de façon fragmentaire et sur la base de sources non africaines. Pour en faire une présentation complète et objective, il convient de se pencher sans tarder sur la question de savoir comment les Africains se voyaient par rapport aux autres dans leurs terres d'exil.

193. G. Ferrand, 1922, p. 16. « Les esclaves provenant du K'ouenlouen font de la musique pour les gens du pays, en sautant sur le sol et en chantant. »

CHAPITRE 27

Relations entre les différentes régions de l'Afrique

Abdoulaye Bathily
(*avec la collaboration de Claude Meillassoux*)

La période qui s'étend du VII^e^ au XI^e^ siècle de l'ère chrétienne fut marquée par un essor remarquable des relations entre les différentes régions d'Afrique. Le fait que cet essor ait coïncidé avec l'expansion musulmane a amené certains auteurs comme Raymond Mauny à affirmer que c'est grâce à la conquête arabe et l'islamisation que l'Afrique tropicale sortit de son isolement et fut rattachée au reste du monde[1]. Cependant, malgré les lacunes considérables de la documentation, lacunes partiellement comblées par les découvertes archéologiques qui se sont multipliées au cours de ces dernières années, les données actuelles permettent d'affirmer avec Catherine Coquery-Vidrovitch que l'une « des caractéristiques des sociétés africaines est de n'avoir jamais vécu dans l'isolement. Le continent africain a connu deux phénomènes majeurs: la mobilité des populations et l'ampleur des échanges à longue distance »[2]. Les travaux de E. W. Bovili[3], C. A. Diop[4] et T. Obenga[5], entre autres, ont montré la vitalité des rapports entre les régions situées respectivement au nord et au sud du Sahara depuis l'Antiquité[6]. De plus, plusieurs savants ont démontré de façon pertinente comment le contexte socio-économique dans lequel naquit l'Islam fut fortement influencé par le développement des échanges entre l'Éthiopie,

1. R. Mauny, 1970, p. 138.
2. C. Coquery-Vidrovitch, 1974, p. 349.
3. E. W. Bovill, 1933 et 1958.
4. C. A. Diop, 1955 et 1967.
5. T. Obenga, 1971; voir également R. C. C. Law, 1967*b*.
6. Voir Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. II, chap. 20 et 22.

27.1. *Les relations entre les différentes régions de l'Afrique du VII^e au XI^e siècle.*
[*Source*: A. Bathily.]

la Méditerranée et l'océan Indien[7]. Ces remarques étant faites, il convient toutefois de reconnaître que l'intégration de certaines régions d'Afrique à l'Empire arabe qui s'était constitué à partir du VII^e siècle[8] donna une impulsion nouvelle aux relations interafricaines. L'influence arabo-musulmane suscita des phénomènes de réaction en chaîne à travers tout le continent. Elle devint l'élément déterminant de l'évolution du Maghreb, de l'Égypte et des peuples sahariens à partir du VIII^e siècle[9]. Ailleurs, elle joua un rôle de facteur extérieur plus ou moins important suivant la position géographique des différentes régions par rapport aux axes de pénétration suivis par les musulmans[10].

L'essor des échanges interrégionaux

La description des routes laissée par les géographes arabes témoigne du développement des échanges commerciaux entre les différentes régions du continent à partir du VIII^e siècle. La conquête arabe entraîna non seulement la transformation profonde de la géopolitique du monde méditerranéen dominé entre le VII^e et le XI^e siècle par l'Empire musulman, mais aussi et surtout, même après la désagrégation de cet empire, elle donna un dynamisme inusité aux échanges « internationaux ». Malgré la turbulence permanente qui caractérisa la superstructure de l'empire (révoltes, chiismes), le monde musulman resta jusqu'au XIII^e siècle le centre moteur du commerce mondial. L'article classique de Maurice Lombard a mis en lumière le rôle fondamental de l'or africain dans l'affirmation de la puissance musulmane[11]. Jusqu'à l'expansion européenne du XV^e siècle, le destin de l'Afrique et celui du monde arabe ont été étroitement associés[12].

Durant la période que nous étudions, trois traits fondamentaux ont caractérisé les échanges interafricains: le progrès des moyens de communication, l'extension du réseau commercial et l'augmentation du volume des échanges.

Bien qu'il n'existe à notre connaissance aucun travail systématique sur l'économie africaine de cette période, les indications éparses fournies par les sources arabes et l'archéologie confirment largement le point de vue exposé ci-dessus.

Le progrès des moyens de communication

La conquête arabe, en fortifiant les relations permanentes entre l'Afrique du Nord et l'Asie occidentale, créa les conditions favorables à l'utilisation

7. E. R. Wolf, 1951; voir également M. Rodinson, 1969.
8. Sur l'expansion musulmane, voir R. Mantran, 1969 et les chapitres 2 et 3 ci-dessus.
9. Voir chapitres 7 à 12 ci-dessus.
10. Voir par exemple les chapitres 19 à 21 ci-dessus.
11. M. Lombard, 1947; voir également M. Malowist, 1966, et R. A. K. Messier, 1974. Il faut néanmoins noter que la thèse de Lombard a soulevé une critique sévère par C. Cahen, 1977, p. 323- 357; 1981.
12. E. F. Gautier, 1935.

massive du chameau. Selon certains auteurs, le chameau, cet animal providentiel pour les régions désertiques, aurait été introduit en Afrique vers le I^er siècle de l'ère chrétienne; selon d'autres, en revanche, certaines espèces de chameaux, disparues à l'époque historique, auraient été présentes sur le continent dès la fin de la période néolithique[13].

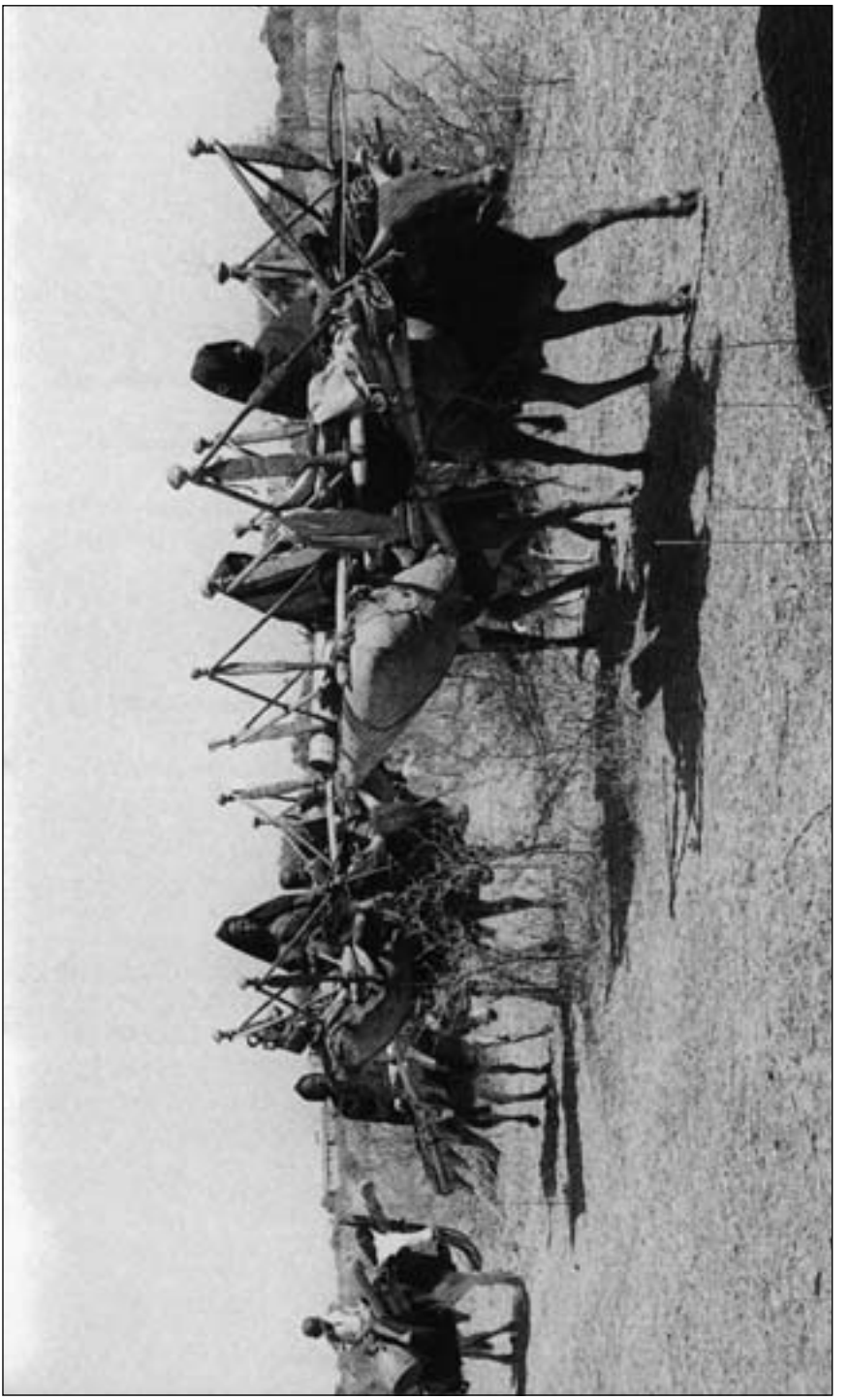
Mais quelle que soit l'origine du chameau, dans l'ensemble, les chercheurs sont d'accord pour noter l'utilisation généralisée de cette bête de somme dans les échanges transsahariens à partir de l'époque islamique. Ainsi, au Maroc, des croisements effectués entre le chameau d'Asie centrale à deux bosses et celui d'Arabie, le dromadaire à une bosse, ainsi que des techniques de sélection ont permis d'obtenir deux espèces de chameaux. L'une, à la démarche lente mais capable de transporter de lourdes charges, était affectée au commerce, tandis que l'autre, plus rapide et plus légère, était utilisée comme coursier transporteur de nouvelles (*mehari*)[14]. Le Sahara occidental aussi était célèbre pour son élevage de chameaux. Selon al-Bakrī, le roi des Ṣanhāḏja disposait, pour son armée, de plus de 100 000 chameaux de race[15]. C'est par milliers que se comptaient les chameaux composant les différentes caravanes qui, toute l'année, reliaient le Soudan au Maghreb et à l'Égypte.

Un des mérites de l'expansion musulmane est d'avoir donné un essor considérable à la navigation. Sous l'impulsion des Aghlabides et des Fatimides fut construite une flotte puissante qui permit aux négociants musulmans d'assurer la liaison commerciale entre l'Afrique orientale, les pays de l'océan Indien, de la mer Rouge et de la Méditerranée. De grands ports munis d'arsenaux pour constructions navales furent bâtis au Maghreb, tels Tunis (VII^e siècle), Biḏjāya (Bougie), Mahdiyya (915), Alger (946), Oran (902), Arzila (X^e siècle). En Égypte, l'antique port d'Alexandrie était réanimé. C'est entre le VIII^e et le XI^e siècle que fut créé, sous l'égide de la marine musulmane, le type du gros navire de commerce, de la « nave » méditerranéenne à la coque élevée, aux deux mâts garnis de voiles « latines » qui, au plan technique, représentait la synthèse entre le navire marchand de la Méditerranée antique et les réalisations de l'océan Indien[16]. Bien avant l'introduction du compas et d'autres instruments de navigation, les marins musulmans ont été capables de parcourir de longues distances en employant la méthode connue de « la rose sidérale »[17]; le compas et les tables astronomiques ont rendu ces voyages encore plus sûrs.

L'extension du réseau commercial

Entre le VII^e et le XI^e siècle, le trafic entre les différentes régions du continent connut une impulsion vigoureuse. L'essor urbain fut la manifestation la plus marquante de ce développement des échanges. Dans le

13. Voir Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. II, chap. 20.
14. N. Pacha, 1976, p. 49; voir également le chapitre 14 ci-dessus.
15. J. M. Cuoq, 1975, p. 2; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 69.
16. M. Lombard, 1971*a*, p. 67; A. R. Lewis, 1951.
17. V. A. Teixeira da Mota, 1963; voir également G. R. Tibbets (dir. publ.), 1971.



27.2. *D'un camp à l'autre. Transhumance de pasteurs dans le Sahel malien (environs de Gumbu du Sahel).* [*Source*: C. Meillassoux.]

Tafilālet, vers 757, une ancienne foire de nomades chameliers prit les proportions d'une ville — Sidjilmāsa — qui, jusqu'au XI^e siècle, joua le rôle de relais principal du commerce transsaharien entre le Soudan occidental et le Maghreb occidental[18]. Ḳayrawān, qui devait remplacer la vieille Carthage, fut fondée à cette époque. Au milieu du VIII^e siècle, surgit Tāhert, dans le Maghreb central[19]. Vers 800, les Idrisides firent de Fès une ville florissante. Sous les Fatimides, Le Caire détenait une position de plaque tournante entre l'Orient et l'Occident musulman, et l'Afrique sud-saharienne. Au Sahara occidental, Awdāghust, capitale politique des Berbères ṣanhādja, s'érigea en marché entre le monde noir et la Berbérie[20], à l'instar de Zawīla[21], dans le Sahara central. Des itinéraires plus ou moins bien fréquentés selon la conjoncture politique favorable ou défavorable reliaient ces marchés à d'autres au sud du Sahara. Ainsi, Ghana/Kumbi, capitale de l'empire du Ghana/Wagadu, Sillā et Yaresi, sur le fleuve Sénégal, Kāw-Kāw sur le Niger, assuraient la jonction entre le monde musulman et les pays de la savane et de la forêt ouest-africaines. Sur la côte de l'Afrique orientale, des marchands musulmans fondèrent des comptoirs commerciaux comme Mogadiscio, Barāwa (Brava), Malindi, Mombasa, Kilwa, Sofala sur le continent et sur les îles de Paté, Ḳanbalū (Pemba), Kizimkazi (Zanzibar), etc.[22]. Dès le XI^e siècle, ces comptoirs devinrent de grands marchés cosmopolites spécialisés dans le transit des produits d'échanges en provenance d'Afrique orientale (Zimbabwe), d'Asie orientale et australe et du monde musulman.

Ainsi, le nouvel épanouissement urbain qui se dessina à partir du VII^e siècle et qui avait été le résultat du développement des échanges favorisa l'extension du réseau commercial et par la suite accéléra le processus d'intégration des différentes économies régionales et locales.

Augmentation du volume des échanges

La croissance du volume des échanges fut la conséquence directe de la forte demande suscitée par le développement urbain, l'accroissement démographique dans certaines régions (Maghreb, pays bantu) et l'extension du marché extérieur (Inde, Chine, Empire arabe). Les produits faisant l'objet d'échanges intenses à cette époque peuvent être répartis en quatre grandes catégories : les matières premières ; les produits de subsistance ; les articles de luxe à « usage social » ; les produits de consommation de luxe.

18. Ibn Ḥawḳal, dans J. M. Cuoq, 1975 ; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 45, p. 64-66 ; al-Bakrī, dans J. M. Cuoq, 1975, p. 95.
19. Ibn al-Saghīr, dans J. M. Cuoq, 1975, p. 55-56 ; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 121-122 ; T. Lewicki, 1962.
20. Al-Muhallabī, dans J. M. Cuoq, 1975, p. 76 ; N. Levtzion et J. F. P. Hoppkins (dir. publ.), 1981, p. 168 ; al-Bakrī, dans J. M. Cuoq, 1975, p. 81-82.
21. Al-Bakrī, dans J. M. Cuoq, 1975, p. 81-82.
22. Voir chapitre 21 ci-dessus.

Selon les circonstances et les lieux, un même produit a pu occuper différentes positions dans cette gamme.

Les matières premières

Les matières premières le plus importantes étaient le fer, le lin, le coton, la gomme et l'indigo. Le fer fabriqué dans l'empire du Ghana, probablement dans la zone entre la Falémé et le Sénégal, était exporté vers d'autres régions de la Sénégambie et du Niger. Nous savons avec certitude que c'était l'Afrique orientale et australe qui fournissaient ce métal à l'Inde. Les pays nilotiques ont sans doute participé à ce trafic vers l'Inde et même vers le monde musulman. Au Maghreb, les gisements de Ceuta, d'Oran et ceux de la région s'étendant entre Salé et Marrakech étaient encore en activité au XIe siècle[23].

Le commerce du lin, du coton, de la gomme et de l'indigo est lié au développement de l'industrie textile. La culture du lin est signalée au Maghreb, celle du coton dans plusieurs régions (fleuve Sénégal, Éthiopie, Égypte, Maghreb, etc.). La gomme utilisée dans l'apprêt des tissus provenait soit des forêts de gommiers du Sahara occidental, soit du Kordofān. L'indigo, qui est peut-être d'origine asiatique (Inde), était cultivé dès le XIe siècle au Maghreb qui a dû en fournir au Soudan occidental.

Les produits de subsistance

La circulation des produits de subsistance a occupé, en volume, la première place dans les échanges inter africains. Le blé du Maghreb était exporté par caravanes via Sidjilmāsa vers le Sahara occidental et le Soudan. L'Égypte, malgré l'importance de son marché intérieur, pouvait cependant exporter des excédents de céréales par caravanes vers la Libye, la Nubie et par bateaux vers la Cyrénaïque. Selon al-Bakrī, dans le pays bēdja, en Ifrīḳiya, la récolte de blé était toujours garantie et dans les bonnes années, la ville assurait quotidiennement la charge de mille chameaux destinée au ravitaillement de plusieurs cités, dont Ḳayrawān et Tunis[24].

Le mil, le sorgho, le riz et le beurre de karité du Soudan occidental, ainsi que l'huile d'olive du Maghreb étaient exportés dans toutes les directions. Le poisson séché et fumé préparé sur les côtes maritimes et dans les pays riverains des fleuves était expédié vers les zones de l'intérieur. Le trafic du sel constituait la branche principale du commerce de subsistance. Le sel gemme du Sahara (Taghāza) et le sel marin se faisaient concurrence à l'intérieur, sans jamais satisfaire la forte demande, comme en témoigne la valeur très élevée de cette denrée qui, selon Ibn Ḥawḳal, pouvait atteindre la somme de 200 à 300 dinars la charge de chameau[25].

23. N. Pacha, 1976, p. 60 ; B. Rosenberger, 1970*a*.
24. Al-Bakrī, 1913, p. 120.
25. J. M. Cuoq, 1975, p. 75 ; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 49.

Les articles de luxe à usage domestique

Les articles de luxe à usage domestique consistaient essentiellement en esclaves et en chevaux. Comme dans tous les continents à cette époque, en Afrique, l'esclavage était une pratique socialement légitime. Les sources arabes insistent sur l'importance du trafic des esclaves noirs par les marchands musulmans. Mais en fait, ce trafic s'opérait dans les deux sens. Il existait des esclaves berbères, arabes et sans doute des esclaves d'origine européenne dans les cours royales du Soudan[26]. Il est permis de penser que la croissance économique et ses corollaires (épanouissement urbain, splendeur de la vie de cour) occasionnèrent une forte demande en main-d'œuvre, tant en Afrique noire que dans l'Occident et l'Orient musulmans, d'où l'intensification de la traite des esclaves que laissent supposer les chroniques arabes de la période.

Toutefois, il est tout à fait hasardeux d'avancer, comme l'ont fait R. Mauny et T. Lewicki, des estimations sur le chiffre des esclaves exportés par l'Afrique noire vers le monde musulman. Mauny pense, en effet, que le nombre des esclaves noirs exportés se situerait autour de 20 000 par an environ, soit 2 millions par siècle durant le Moyen Age[27], tandis que, selon le second, 12 à 16 millions d'esclaves noirs auraient transité par Le Caire rien qu'au XVI^e siècle[28]. De telles estimations sont manifestement exagérées. Trois raisons au moins expliquent que ce trafic ait été largement en deçà des chiffres avancés:

Le bas niveau de développement de l'économie musulmane de l'époque, qui ne pouvait absorber une telle quantité d'esclaves. A l'exception des Zandj (esclaves noirs) du bas-Iraq[29], on ne trouvait nulle part dans le monde arabe un noyau important de population noire historiquement liée à l'esclavage transsaharien.

Le coût élevé des esclaves par suite des aléas des conditions de transport à travers le désert et qui, par conséquent, ne pouvait permettre un exode aussi massif de population[30]. Il est significatif, sous ce rapport, que dans l'iconographie arabe de l'époque, le marchand d'esclaves ait été souvent présenté comme « l'homme à la bourse trouée ».

Jusqu'aux croisades, le monde musulman a puisé ses esclaves dans deux réservoirs principaux: l'Europe orientale et centrale (Slaves) et le Turkestan. Le Soudan ne venait qu'en troisième position. Encore faut-il ajouter que les esclaves noirs étaient surtout appréciés comme travailleurs domestiques: eunuques, concubines, nourrices, cuisinières, etc.[31]. Les descendants de ces concubines et nourrices étaient intégrés comme citoyens à part entière dans la société musulmane, ainsi que le montre l'exemple d'Isā ibn Yazīd, le chef

26. Cette pratique, bien que révélée par les sources du XIV^e siècle (Ibn Baṭṭūṭa, dans J. M. Cuoq, 1975, p. 316, 390), était probablement en cours aux siècles antérieurs.
27. R. Mauny, 1961.
28. T. Lewicki, 1967*b*.
29. Voir chapitre 26 ci-dessus.
30. Pour les prix sur les marchés en Iraq, voir E. Ashtor, 1969, p. 88 et suiv., 361 et suiv.
31. D'après al-Bakrī, un excellent cuisinier noir valait 100 *mithkāl* et davantage à Awdāghust; voir J. M. Cuoq, 1975, p. 84.

présumé d'un groupe d'émigrés qui fonda Sidjilmāsa[32] et celui d'Abū Yazīd, né à Gao d'une mère noire et d'un père berbère, et qui devint un prédicateur célèbre, après avoir mené les Fatimides à deux doigts de leur perte (fin du Xe siècle)[33].

Par suite du développement des échanges entre l'Afrique noire et le monde musulman, les chevaux arabes se multiplièrent dans les pays de la savane où l'absence de la trypanosomiase rendait leur survie possible. Le trafic des chevaux arabes (barbes), monopolisé par les États soudanais, conduisit à la disparition progressive de la race locale plus petite, du genre poney, dont la présence était mentionnée encore au XIe siècle par al-Bakrī[34]. La Numidie et la Nubie se spécialisèrent peu à peu dans l'élevage des chevaux barbes qu'elles exportaient ensuite vers le Soudan occidental et central.

Les produits de consommation de luxe

Les produits de consommation de luxe étaient essentiellement les textiles, les métaux précieux, les perles et l'ivoire. La littérature géographique de l'époque insiste particulièrement sur la floraison de l'artisanat textile au Maghreb et en Égypte. Les soieries de Gabès, les laineries de Ḳayrawān étaient prisées sur tous les marchés. Awdāghust exportait des vêtements teints en rouge ou en bleu[35]. La ville de Taranka, sur le moyen Sénégal, était célèbre pour ses pagnes fins de coton appelés *shaḳḳiyyāt*, que les marchands expédiaient vers le nord et les contrées avoisinantes[36]. A la suite de Charles Monteil, certains historiens considèrent que les progrès de l'artisanat textile et du commerce des tissus sont dus à l'expansion de l'Islam. En fait, ce sont les transformations sociales — essor urbain, enrichissement des classes dirigeantes par le commerce extérieur, croissance démographique — qui semblent avoir été les causes profondes de la mise en place d'un artisanat textile de plus en plus étendu dans toutes les régions. Il est clair que les conditions nouvelles ne permettaient plus aux hommes de compter, pour leur habillement, sur des moyens aussi réduits que les peaux d'animaux, les textiles obtenus à partir de l'écorce de certains arbres, comme cela avait été le cas aux époques antérieures où la population était plus clairsemée, l'organisation sociale moins poussée, et partant, certaines valeurs morales encore non adoptées.

Au chapitre des métaux précieux, l'or occupait bien entendu la première place. A l'époque qui nous concerne, il existait plusieurs régions productrices ravitaillant à un degré inégal le reste du continent et les marchés extérieurs. Par ordre décroissant d'importance, ces régions étaient le Bambuk/Galam et Bure, en Afrique de l'Ouest; l'Afrique australe; la Nubie.

32. Al-Bakrī, 1968, p. 43.
33. Concernant Abū Yazīd, voir R. Le Tourneau, 1954 et le chapitre 12 ci-dessus.
34. J. M. Cuoq, 1975, p. 102; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 89. Toute la question des chevaux est traitée par H. J. Fisher, 1972, 1973*a*.
35. Al-Bakrī, 1913, p. 159.
36. C. Monteil, 1926.

Le cuivre était utilisé comme matière première dans la fabrication des objets d'art et d'autres articles de luxe. Découpé en anneaux, il jouait le rôle de monnaie dans certaines localités (Sillā sur le fleuve Sénégal)[37]. Dans tous les cas, il faisait l'objet d'un trafic important entre les zones productrices (Katanga, Aïr, Sahara occidental), les pays yoruba et l'Afrique septentrionale, où l'épanouissement artistique suscitait une forte demande[38].

Le Sud maghrébin et le Soudan central étaient réputés pour leurs perles et pierres précieuses (agate, amazonite, etc.). Ainsi, le pays bēḏja, situé entre le Nil et la mer Rouge, recelait des gisements de pierres précieuses et d'émeraudes qui étaient exploités par les musulmans[39].

La diffusion des techniques

Les échanges commerciaux et la mobilité des populations qui en était le corollaire furent les instruments de la diffusion des techniques. Mais sur ce plan, notre documentation est encore plus maigre. En effet, les géographes arabes sur lesquels nous nous fondons se sont plus intéressés aux mécanismes de circulation qu'à la production des biens. Les données archéologiques sont encore trop contradictoires pour nous permettre d'avancer des opinions certaines sur l'évolution des techniques à l'époque que nous étudions. L'état actuel de nos connaissances permet de noter cinq branches d'activités qui semblent avoir connu des progrès et se sont propagées sur le continent: l'extraction minière et la métallurgie; l'agriculture; l'artisanat; les techniques commerciales; les techniques de la guerre.

L'extraction minière et la métallurgie

L'extraction minière et la métallurgie connurent un essor certain dans toutes les régions. Selon S. Gsell, l'époque la plus active pour l'industrie minière au Maghreb est le Moyen Age et non l'Antiquité[40]. Dans l'Occident musulman, on essaya d'améliorer la technique de traitement des minerais. En Espagne musulmane, on utilisait un procédé nouveau pour séparer la gangue de l'azurite. Il consistait à imbiber d'huile le minerai et à le jeter dans un cours rapide; les particules de métal, rendues légères par l'huile, sont emportées par le courant, alors que les matières terreuses se déposent au fond du lit. Selon toute vraisemblance, ce procédé était en usage au Maghreb[41]. Le débat sur la diffusion du fer en Afrique se poursuit, mais la thèse de L. M. Diop[42] sur une origine autochtone de

37. Al-Bakrī, dans J. M. Cuoq, 1975, p. 97; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 78.
38. Voir chapitre 16 ci-dessus.
39. Al-Yaʿḳūbī, dans J. M. Cuoq, 1975, p. 50; al-Masʿūdī, 1861–1877, vol. 3, p. 43-50.
40. S. Gsell, 1913-1928, vol. 8, p. 16.
41. N. Pacha, 1976, p. 60.
42. L. M. Diop, 1968.

l'exploitation du fer est à retenir contre les hypothèses d'une diffusion à partir de l'extérieur soutenues par plusieurs historiens; en tout cas, il est aujourd'hui établi que beaucoup de peuples africains sont passés de l'âge de la pierre à celui du fer au cours du Ier millénaire de l'ère chrétienne. Tel semble être le cas des Bantu[43] et des populations habitant la côte atlantique, à l'ouest de l'empire du Ghana[44]. Quoi qu'il en soit, il est fort probable que les processus sociaux en cours dans l'ensemble du continent aient conduit à l'intensification et, peut-être, à l'amélioration des techniques de fabrication des métaux.

L'agriculture

En ce qui concerne l'agriculture, la période se distingue par la diffusion de certaines techniques culturales et de plantes nouvelles. Ainsi, au Maghreb et dans les oasis sahariennes, l'adoption d'un nouveau système d'irrigation (utilisation des *foggāra* ou canalisations en pierres) a permis l'extension de nouvelles cultures comme le riz, le coton et la canne à sucre[45].

Le terroir agricole Gangara (Assaba, en Mauritanie), formé de champs à murette et de terrassettes dont les ruines sont encore visibles, date sans doute de l'époque almoravide[46]. En Afrique orientale, la riziculture inondée semble avoir été introduite par les immigrés asiatiques.

Sous l'impulsion des échanges interrégionaux, des plantes ou de nouvelles espèces ont été répandues en dehors de leur zone d'origine. Ainsi, certaines variétés de riz d'origine asiatique ont gagné jusqu'aux oasis égyptiennes et au sud du Maroc. Le sorgho, plante d'Afrique sud-saharienne, était cultivé en Haute-Égypte, en Cyrénaïque, dans le Tell algérien et même en Syrie et en Europe du Sud. Le blé, que les traditions orales des Soninke du Wagadu nomment *darma yille* « mil de l'Adrār », pousse vers le sud, dans le Sahel.

La culture de l'olivier fit des progrès considérables au Maghreb, au point de modifier de fond en comble le paysage de la région. Le palmier-dattier, originaire de la Mésopotamie et du golfe Persique, était présent en Égypte à l'époque pharaonique, mais c'est entre le VIIe et le XIe siècle que sa plantation s'intensifia. Le Sud tunisien et le Sahara occidental furent les principaux foyers du dattier. Les communautés marchandes musulmanes et juives introduisirent dans les villes du Soudan (Ghana, Kānem) des légumes comme les melons, les concombres, etc., qui étaient cultivés dans les jardins. La culture de la banane et de la noix de coco fut liée à l'essor du commerce de l'océan Indien.

43. G. W. B. Huntingford, 1963; G. Mathew, 1963; P.L. Shinnie (dir. publ.), 1971*b*; voir également les chapitres 6 et 23 ci-dessus.
44. J. M. Cuoq, 1975, p. 120; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 98.
45. N. Pacha, 1976, p. 46.
46. C. Toupet, 1966, p. 19.

L'artisanat

Le processus de diffusion des techniques artisanales est beaucoup moins connu. Deux faits méritent d'être mentionnés. selon al-Bakrī, c'est à Alexandrie, qui les employait déjà, que Sfax, célèbre pour ses draps, devait ses méthodes de catissage[47].

La fabrication du papier à partir du lin puis du coton, sur le modèle chinois, connut une véritable révolution à partir de la fin du X^e siècle. Alors que le parchemin et le papyrus, qui étaient utilisés jusqu'ici dans la transmission des textes, ne pouvaient assurer les conditions d'une démocratisation du savoir, le papier à bon marché obtenu grâce au nouveau procédé donna un élan général à l'activité intellectuelle[48].

L'évolution des techniques commerciales

Le développement des échanges et l'accroissement du volume des produits qui en résulta entraînèrent l'adoption de modes de paiement de plus en plus perfectionnés. Le trait le plus saillant de cette évolution fut la monétarisation progressive des économies régionales. Le système monétaire maghrébin se rattachait à celui du monde musulman fondé sur le dinar d'or; mais dans d'autres régions du continent il existait une large gamme de monnaies. Différentes variétés de coquillages dont les cauris (*Cypraea moneta*) originaires des îles Maldives, les anneaux de cuivre, les barres de sel, les pièces d'étoffe jouèrent concurremment le rôle d'équivalent dans les échanges.

Mais c'est surtout dans le monde musulman que les techniques commerciales ont évolué de manière remarquable. Les marchands de cette région utilisaient déjà les traites, les lettres de change (*suftādja*) et les promesses de paiement ultérieur appelées chèque (*shakk*). Ainsi, Ibn Ḥawḳal, écrivant vers la fin du X^e siècle, affirmait avoir vu à Awdāghust un chèque qui portait mention d'un droit en faveur d'un des habitants de Sidjilmāsa à charge d'un certain négociant d'Awdāghust pour une somme de 4 000 dinars[49]. Dès cette époque, des négociants engagés dans les entreprises transsahariennes mirent en place un réseau extrêmement efficace, organisé soit sur une base familiale, soit sur la commandite avec des correspondants dans toutes les places importantes. Avec les pays situés en dehors de l'influence musulmane, ils négociaient à l'aide d'intermédiaires (interprètes) recrutés dans les centres de transit tel Ghana/Kumbi Saleh, comme l'a si pertinemment fait remarquer Yāḳūt[50]. Le « commerce muet » dont l'existence est mentionnée par nombre de chroniqueurs à la suite d'Hérodote[51]

47. Al-Bakrī, 1913, p. 46-47.
48. Voir à ce sujet le chapitre 1 ci-dessus.
49. J. M. Cuoq, 1975, p. 71; voir N. Levtzion, 1968*a*; sur le commerce et la monnaie dans le monde musulman, voir M. Lombard, 1971*a*, chapitres 5 à 8.
50. J. M. Cuoq, 1975, p. 183; N. Levtzion et J. F. P. Hopkins (dir. publ.), 1981, p. 172.
51. Hérodote, 1872, livre IV, p. 237.

nous apparaît comme un de ces mythes à la vie dure, ainsi que l'a démontré Paulo Farias[52].

Les techniques de la guerre

Dans les pays de la savane soudanaise, l'accroissement des importations de chevaux arabes et les progrès de la métallurgie du fer d'une part, et l'évolution interne des sociétés de cette région d'autre part ont abouti à une modification profonde de la tactique militaire. La cavalerie commença à jouer un rôle prépondérant dans les batailles au détriment de l'infanterie. La technologie d'armement s'en trouvait également changée. L'arc et la flèche, « arme démocratique » caractéristique des sociétés égalitaires[53] pouvant être fabriquée par chaque individu, fut progressivement remplacée par des armes en fer dont la fabrication supposait un contexte social plus évolué. La fabrication du bouclier connut aussi des progrès certains à cette époque. C'est ainsi que les boucliers dits *lamṭa*, fabriqués par une *ḳabīla* saharienne du même nom, jouissait d'une grande réputation jusqu'au Maghreb[54]. Au total, grâce à des moyens de locomotion plus rapides (chevaux, chameaux) et à l'amélioration de l'armement, la guerre allait désormais jouer un rôle capital dans le déroulement des processus sociaux au sein des formations sociales africaines.

L'expansion de l'Islam et sa signification sociale

Au point de vue du mouvement des idées, la période du VII^e^ au XI^e^ siècle a été caractérisée par la diffusion de l'Islam au détriment non seulement du christianisme et du judaïsme, mais aussi du polythéisme. A la fin du VII^e^ siècle encore, seule une minorité constituée par les conquérants arabes professait l'islam au Maghreb et en Égypte, mais vers la fin du XI^e^ siècle, l'ensemble du Maghreb, l'Égypte, le Sahara occidental et d'importants noyaux de populations de l'Afrique occidentale, centrale et orientale étaient passés à l'islam. Cette extraordinaire ascension de l'islam a été attribuée à diverses causes. Pour Mauny, les succès de l'islam en Afrique occidentale sont dus à la conversion par la violence et à la simplicité de sa doctrine « facile à adopter pour un Noir »[55].

Ces explications sont superficielles. Si la domination de Rome, puis celle de Byzance et, plus près de nous, le colonialisme, qui s'étaient fait les instruments du christianisme, furent l'occasion de violences, l'expansion de l'islam en Afrique tropicale revêtit l'aspect d'une arrivée de plus en plus massive de marchands. Par ailleurs, la prétendue simplicité de l'islam par rapport au

52. P. F. de Moraes Farias, 1974.
53. J. Goody, 1971, p. 43.
54. Al-Yaʿḳūbī dans J. M. Cuoq, 1975, p. 49 ; Ibn al-Faḳīh, dans J. M. Cuoq, 1975, p. 54.
55. R. Mauny, 1961, p. 520.

christianisme relève plus du jugement de valeur fondé sur le préjugé que de l'analyse objective des deux religions.

On peut résumer en disant que l'islam dut son expansion aux conditions économiques et sociales nouvelles créées directement et indirectement par l'expansion commerciale et politique de l'Empire arabe, en corrélation avec les mécanismes internes d'évolution des sociétés africaines[56].

Traits fondamentaux de l'évolution des formations sociales africaines du VII^e au XI^e siècle

Trois traits essentiels ont caractérisé les transformations sociales de cette période: les grands mouvements de populations; l'accélération du processus de différenciation sociale sous l'effet des progrès de la division du travail; le développement de la lutte des classes manifesté par les révoltes et les guerres civiles dans plusieurs États.

Les mouvements de populations

Ils modifièrent de façon notable la géographie humaine du continent. Quelle que soit l'issue des discussions sur les migrations bantu, on constate que le mouvement de ce peuple à travers l'Afrique centrale, orientale et australe se poursuit au cours de l'époque qui nous occupe[57]. Les troubles politiques qui marquèrent les débuts de la conquête arabe et surtout le développement du commerce transsaharien aboutirent au refoulement vers le Sahara de plusieurs groupements berbères. C'est peut-être la pression de ces nouveaux venus qui entraîna l'exode de certaines populations noires comme les Proto-Wolof et les Serer du Tāgant (Mauritanie) vers le sud-ouest (Sénégal occidental). Les Dioula (négociants) soninke du Ghana, intermédiaires du commerce transsaharien, fondèrent une série de métropoles commerciales sur le Niger et ses affluents, dont les plus prospères allaient être Dia et Jenné[58]. La côte orientale de l'Afrique et Madagascar virent leur population s'accroître à la suite de l'arrivée de vagues successives de migrants venus d'Arabie, des Indes, d'Asie orientale et d'Indonésie[59].

L'accélération du processus de différenciation sociale

Il fut le résultat d'une division du travail plus poussée, qui était elle-même la conséquence du développement des échanges. Dans ce domaine, le fait

56. Voir les chapitres 3 et 4 ci-dessus.
57. B. A. Ogot (dir. publ.), 1974; voir également les chapitres 5 et 6 ci-dessus.
58. Sur la fondation de Djenné, voir C. Monteil, 1903. Des recherches récentes entreprises par S. K. McIntosh et R. J. McIntosh ont cependant apporté la preuve d'une origine plus ancienne de cette ville. Voir R. J. McIntosh et S. K. McIntosh, 1981.
59. B. A. Ogot (dir. publ.), 1974; chapitres 4, 5 et 21 à 25 ci-dessus.

majeur fut l'émergence au Maghreb et au Soudan d'une classe de négociants professionnels du commerce de relais entre les différentes régions. Ces commerçants étaient arrivés à transcender leurs différences raciales (Berbères, Arabes, Juifs, Noirs) pour se constituer en véritable classe consciente de ses intérêts. Les négociants occupaient une position économique dominante au sein des sociétés et aspiraient même à s'emparer du pouvoir politique ou, à tout le moins, à utiliser les États comme de simples appareils de police destinés à assurer la sécurité des transactions.

Quant à l'aristocratie militaire détentrice du pouvoir politique, les échanges avec l'extérieur lui permirent d'acquérir des moyens accrus de domination (armes et chevaux pour les États soudanais, or pour les États musulmans) qui tendraient à renforcer sa domination sur le peuple. Ainsi, dans la plupart de ces États, une ligne de démarcation de plus en plus distincte se dessinait entre les bénéficiaires du commerce (aristocratie et négociants) et les couches populaires (paysans, artisans des villes). La conséquence générale du développement du commerce fut de faire éclater les structures sociales fondées sur la parenté et l'ethnie, au profit d'un nouvel ordre social fondé sur la propriété des moyens de production (la terre dans les États maghrébins) et d'échanges. Il est probable que la formation du Zimbabwe à partir du XI^e^ siècle, la constitution du royaume du Kongo qui s'est achevée au XIV^e^ siècle et celle des États hawsa furent plus ou moins influencées par les transformations qui s'opéraient sur la côte orientale de l'Afrique, l'Égypte et le Sahara à partir de l'essor du commerce de l'océan Indien, de la mer Rouge et de la Méditerranée. Une version récente de la légende de Sunjata, le célèbre empereur mande du XIII^e^ siècle, attribue aux expéditions esclavagistes des princes malinke, de connivence avec les négociants soninke/sarakole, le rôle de stimulant dans la genèse de l'empire du Mali[60]. Mais, contrairement à nombre d'auteurs, nous pensons que le commerce ne fut pas l'élément moteur de la constitution de ces États[61]. Il en a seulement accéléré le processus, sur la base de la dynamique interne de ces sociétés qui avaient atteint un degré de maturité tel qu'il leur permettait de réagir favorablement aux sollicitations extérieures. En particulier, l'apparition d'un surplus dû aux progrès des forces productives a été la base sur laquelle s'édifia le commerce avec les communautés étrangères. Ce faisant, les phénomènes sociaux de cette période furent l'aboutissement de la dialectique de la production et de la circulation des produits. Quoiqu'il en soit, l'expansion de l'Islam pendant cette période fut le résultat des interactions de la mutation économique et des transformations sociales qui agitèrent la plupart des régions d'Afrique et particulièrement le Maghreb, l'Égypte, le Sahara, l'Afrique orientale, le Soudan central et occidental. L'islam et sa doctrine universaliste convenaient mieux à ces sociétés que le polythéisme ancien soumis aux particularismes ethniques et que le christianisme ou le judaïsme, qui ne

60. W. Kamisokho, 1975.
61. Voir Centre d'études et de recherche marxiste, 1974, notamment l'article de J. Suret-Canale, 1974.

disposaient plus d'une force favorable à l'expression des conflits d'intérêts entre les différents groupes sociaux. Ainsi, le kharidjisme, la révolte d'Abū Yazīd et d'autres mouvements messianiques qui déstabilisèrent les États maghrébins durant l'époque qui nous occupe, représentaient, au point de vue social, la constestation de l'ordre établi et surtout une volonté de mettre fin aux injustices sociales[62]. La violence avec laquelle le mouvement almoravide s'attaqua d'abord à Awdāghust, cité de négociants musulmans, s'explique moins par le fait que ces derniers aient accepté la domination du Ghana fidèle à la religion traditionnelle[63] que par le souci des masses berbères du Sahara occidental d'en appeler à la vérité, de réparer les injustices et d'abolir les taxes abusives[64].

Dans les États du Soudan occidental et central (Ghana, Gao, Kānem), la position économique dominante occupée par les musulmans fut à l'origine de leur emprise progressive sur l'ensemble de la société. Au Ghana, l'empereur choisissait ses interprètes et la plupart de ses ministres parmi les musulmans. Au Gao, nul ne pouvait régner sans être converti à l'islam[65]. Par ailleurs, la conversion d'un roi du Mali au XI^e siècle, sous l'influence d'un musulman qui aurait fait cesser la sécheresse par ses prières[66], est une indication de l'influence idéologique de plus en plus forte des adeptes de l'islam sur les sociétés soudanaises. Le prosélytisme de Wār Dyābī, roi du Takrūr[67], est encore une manifestation de la puissance d'attraction que constituait l'islam. Le rôle économique et le prestige social des musulmans furent donc les causes déterminantes du succès de leur religion.

Le développement de la lutte des classes

Le développement de la lutte des classes et des conflits sociaux en général s'est déroulé avec une intensité variable selon les particularités locales et le niveau atteint par les rapports de domination et d'exploitation au sein de chaque formation sociale. Pour le Maghreb, C. A. Julien, A. Laroui et dans une moindre mesure G. Marçais ont analysé les révoltes et les mouvements schismatiques de la période comme des épisodes de la lutte des classes[68].

Dans les États soudanais, le tableau est plus confus. Mais il est probable que la chute de l'empire du Ghana/Wagadu à la fin du XI^e siècle fut la conséquence ultime d'un processus de pourrissement interne. Selon notre hypothèse ce pourrissement serait dû aux conflits ayant opposé au sein de la classe dirigeante ghanéenne deux groupes dont l'un, islamisé, était allié aux négociants et l'autre fidèle à la religion traditionnelle et à

62. C. A. Julien, 1952, p. 63.
63. Al-Bakrī, dans J. M. Cuoq, 1975, p. 92.
64. *Ibid.*, p. 86; voir également le chapitre 13 ci-dessus.
65. Al-Bakrī dans J. M. Cuoq, 1975, p. 109, et le chapitre 3 ci-dessus.
66. *Ibid.*, p. 102-103.
67. *Ibid.*, p. 96.
68. C. A. Julien, 1952, p. 28; A. Laroui, 1970, p. 91-92; G. Marçais, 1946, p. 34-44.

la société rurale. Les dissentions internes se seraient ensuite aggravées avec l'aiguisement des contradictions entre l'ensemble du peuple et la classe dirigeante[69]. Quelle que soit la valeur de cette hypothèse, il est établi cependant que les échanges interafricains ont exercé des influences contradictoires sur les formations sociales du continent. Dans certains cas, ils ont favorisé l'intégration politique (empires almoravide et fatimide et plus tard, Mali et Songhay); dans d'autres, ils ont au contraire conduit à la désintégration de structures étatiques héritées des époques antérieures (Ghana, empire chrétien d'Éthiopie).

Conclusion

La période du VII^e^ au XI^e^ siècle marqua une étape singulière dans l'histoire du continent africain. L'état actuel de nos connaissances ne nous permet pas de cerner tous les aspects de cette évolution. Toutefois, on peut avancer avec une certaine assurance que l'expansion de l'Empire arabe fut un des éléments principaux de cette évolution. L'étude des rapports d'échanges et de la diffusion des techniques et des idées à laquelle nous nous sommes livrés ci-dessus nous permet de faire deux remarques fondamentales qui peuvent servir à caractériser le mouvement historique des sociétés africaines à cette époque.

En premier lieu, l'économie africaine dans son ensemble demeurait une économie d'autosubsistance au sein de laquelle les normes de la production obéissaient à celles de la consommation. Les produits s'échangeaient les uns contre les autres non pas en fonction de leur valeur d'échange en tant que telle, mais de leur valeur d'usage. Les rapports économiques entre les différentes régions étaient fondés sur la complémentarité entre leurs productions respectives, productions soumises plus que de nos jours aux conditions naturelles, en vertu du bas niveau des forces productives. Cependant, la comparaison des différentes formations sociales montre qu'elles sont inégalement développées. Ce développement inégal est concrétisé par le fait que certaines sociétés avaient atteint un processus très avancé de différenciation sociale, avec une structure économique très élaborée qui tendait à la constitution d'une économie de marché (Maghreb, Soudan), alors que d'autres communautés restaient encore au stade de la cueillette ou de la chasse en hordes. D'où la difficulté que l'historien éprouve à définir un mode de production spécifique à l'Afrique prise dans sa globalité[70].

En second lieu, l'analyse des formations sociales concrètes que nous avons esquissée dans ce chapitre conduit à une constatation majeure. Du VII^e^ au XI^e^ siècle, grâce au progrès de l'intégration économique des économies

69. Voir A. Bathily, 1975, p. 34-44.
70. Voir les discussions sur cette question dans: Centre d'études et de recherche marxiste, 1974, en particulier J. Suret-Canale, 1974; C. Coquery-Vidrovitch, 1974.

régionales, l'Afrique fut capable de subvenir à l'essentiel de ses besoins tant en produits de première nécessité qu'en articles de luxe. Dans le cadre de l'économie « mondiale » de l'époque, formée par le système méditerranéen et celui de l'océan Indien, l'Afrique occupait une place prépondérante, grâce, en particulier, à ses exportations d'or.

CHAPITRE 28

L'Afrique du VII^e au XI^e siècle : cinq siècles formateurs

Jean Devisse et Jan Vansina

Introduction

La recherche historique des trente dernières années nous a appris, tout spécialement pour l'Afrique, qu'il n'existe guère de modèles uniformes, de périodisations automatiques qui puissent, sans grand danger, être appliquées, en particulier pour l'époque dont il s'agit ici. Même les grandes limites choisies pour ce volume — VII^e et XI^e siècles de l'ère chrétienne — sont, à bon droit, discutables. La première a bien entendu une portée réelle pour la partie septentrionale du continent, où apparaît l'Islam, au moins après le milieu du siècle ; pour d'autres régions aussi, sans aucune référence à ce même Islam, où les VI^e et VII^e siècles correspondent, dans l'état actuel des recherches, à l'émergence de facteurs nouveaux qui vont se développer durant les siècles suivants : c'est le cas, tout particulièrement, pour l'Afrique centrale et australe ; il est sans doute de saine méthode de rappeler que cette même date — le VII^e ou le I^er siècle après l'hégire — était naguère considéré comme très significatif pour l'Afrique de l'Ouest ; il n'en est plus ainsi et la recherche a « gagné » environ un millénaire : les fondements des grandes évolutions étudiées dans ce volume se situent, en Afrique de l'Ouest, au I^er millénaire, voire au II^e avant l'ère chrétienne[1]. Il en va de même pour le XI^e siècle. Très significatif pour l'Afrique de l'Ouest, où il marque l'enracinement du sunnisme malikite et une modification claire des

1. Travaux récents les plus significatifs : S. K. McIntosh et R. J. McIntosh, 1980*b* ; J. Devisse, 1982.

rapports de force entre musulmans et non musulmans, il n'a probablement pas la même importance dans d'autres régions du continent. Cependant, l'impression demeure qu'après 1100 un nouveau monde prend vie dans certaines parties du continent, par exemple avec la floraison des cités yoruba, des cités de la côte de l'Afrique orientale, avec la naissance de l'empire du Mali. Les siècles suivants voient l'épanouissement de royaumes en Afrique centrale, de royaumes nouveaux en Afrique occidentale et de l'expansion de pasteurs comme les Khoi, les Fulbe et les Baḳḳāra.

On a souvent tenté de trouver, pour caractériser l'ensemble de l'évolution continentale pendant ces cinq siècles, quelques traits généraux; aucun ne résiste réellement à l'examen, lorsqu'on pense à l'ensemble du continent ou à telle de ses parties. Ni l'expansion musulmane, si caractéristique au nord de l'équateur, ni ce qu'on a appelé « le second âge du fer » — sur lequel il faudra revenir plus loin — ne constituent des repères généraux indiscutables.

Ces constatations simples doivent nous inciter à la prudence: la recherche progresse vite et chacun de ses acquis remet en cause le kaléidoscope de nos certitudes antérieures; nul doute que le phénomène aille en s'accentuant dans les années qui viennent. C'est dire combien les conclusions que l'on peut aujourd'hui tirer de l'analyse de ces cinq siècles sont hypothétiques, fragiles dans plus d'un cas, provisoires assurément. Il n'en convient pas moins de les proposer à la réflexion des chercheurs et des lecteurs. Et tout d'abord de répéter que, pendant ces cinq siècles et pour la première fois aussi clairement, on peut suivre, avec toutes les prudences méthodologiques et toutes les nuances régionales indispensables, une série d'évolutions comparables dans l'ensemble du continent.

Au fil de ces siècles, la distribution géographique des principaux paysages socio-culturels de l'Afrique se stabilise et prend forme. On aperçoit le mûrissement d'économies, de formations socio-politiques, de représentations collectives qui sous-tendront le mouvement historique ultérieur. Pendant ces siècles se poursuit une lente germination qui explique la floraison qui suivra.

Le premier caractère général frappant, qui prend ses origines parfois bien avant le VII^e siècle dans certaines régions, est l'organisation d'espaces de sédentarisation où la production agricole devient dominante. Le développement des technologies constitue un deuxième fait majeur; ce développement entraîne une meilleure exploitation des ressources, la division du travail et l'accroissement des échanges. La complexité des pouvoirs devient lisible pour l'historien, en même temps que se dessinent les représentations collectives, les religions, les idéologies et l'ensemble des moyens d'expression culturelle qui vont en assurer la reproduction et la transmission pour les générations suivantes.

L'organisation sédentaire de l'espace

La sédentarisation ne constitue pas en soi un progrès; elle ne s'oppose pas, comme on le dit trop souvent, à la liberté des pasteurs semi-nomades ou nomades ou à la vie aléatoire des chasseurs-cueilleurs. Elle résulte partout

d'évidence, d'un rapport nouveau à l'environnement, rendu nécessaire à la fois par les changements climatiques, presque toujours défavorables, par la croissance démographique et la complexité croissante des sociétés qui cherchent à organiser leurs territoires. La sédentarité, très vraisemblablement, accroît la progression démographique et favorise la division du travail ; elle rend d'autant plus nécessaire la progression de l'agriculture ; celle-ci, qui correspond à une augmentation de la quantité de travail nécessaire à la production de la nourriture, constitue la meilleure stratégie de survie qu'inventent les groupes humains, en Afrique comme sur d'autres continents, mais elle ne trouve pas partout les conditions indispensables à son essor. L'étude de ces transformations, pour cette époque, commence seulement ; elle est loin d'avoir fourni des résultats clairs pour tout le continent. Partout, cependant, où les enquêtes ont eu lieu — elles sont surtout dues aux archéologues —, elles révèlent l'importance de la recherche quantitative dans les modes de nourriture et l'intérêt — en quantité, en nature et en qualité — des variations observées dans les vestiges alimentaires.

Afrique centrale et australe

L'expansion bantu prend véritablement fin vers le VI^e siècle[2]. Le sous-continent est occupé dès lors par des agriculteurs là où les conditions climatiques le permettent. Des complexes de production de nourriture appropriés se sont mis en place. Dans les forêts de l'Afrique centrale, on a mis au point une technique agricole axée sur un champ essarté par an. On y cultive des ignames, des bananes et des légumes ; les cultures ne sont qu'un élément dans un complexe où la trappe et la cueillette gardent une grande importance. Au sud de la forêt, dans les savanes où sévissent les mouches tsé-tsé[3], le système agricole est axé sur deux champs par an ; un, essarté, en galerie forestière et un en savane. Les céréales dominent et le complexe est complété par la chasse plus que par la trappe, tandis que la cueillette n'est qu'une activité d'appoint. En Afrique orientale et du Sud-Est, ainsi qu'en Afrique centrale méridionale, la production de nourriture est fondée sur l'élevage du bétail bovin et sur l'agriculture de céréales cultivées en savane, les cultures principales étant des mils, du sorgho ou de l'éleusine suivant les conditions locales d'humidité. Les activités de chasse, de trappe, de cueillette ou de petite pêche sont moins importantes qu'en Afrique centrale. Comme dans bien d'autres régions, l'élevage l'emporte dans les régions plus sèches : il en va ainsi au Botswana, en Ouganda septentrional et au Soudan meridional, ainsi que dans les régions adjacentes du Kenya. Cependant, il ne s'agit pas toujours de la perpétuation de vieilles habitudes d'élevage. De spectaculaires progrès sont en cours, après 800, pour l'élevage des bovins. Des modes de vie entièrement pastoraux,

2. J. Vansina, 1984. D. W. Phillipson, 1977*a* ; T. N. Huffman, 1982, p. 133-138 et chapitre 6 ci-dessus.
3. Il y aura lieu de reprendre en détail l'enquête sur la tsé-tsé, du point de vue historique. Voir J. Ford, 1971.

utilisant des bovins, n'existaient, vers 600 que dans la corne de l'Afrique, au Sahel, en marge du Sahara (surtout en Mauritanie ?) et probablement dans un secteur allant du Soudan méridional à l'est du Nil Blanc jusqu'en Tanzanie centrale. Mais à partir du IX^e siècle se développe au Botswana une nouvelle variante du complexe économique[4] de l'Afrique du Sud-Est. L'élevage y devient primordial. Il faudra plusieurs siècles pour mettre au point un système pastoral qui permettra aux Khoi d'aller occuper tous les sites favorables à l'élevage en Namibie et dans la province du Cap. Ils le feront à l'époque suivante.

Afrique orientale

En Afrique orientale au sens large, le mouvement historique de l'expansion pastorale est probablement lié à la diffusion des races de bovins à bosse (zébu et sanga), mieux adaptés à la chaleur sèche que les autres races. Ces races connues depuis longtemps en Égypte et à Axum se retrouvent en Nubie chrétienne. Mais dans l'état actuel de nos connaissances, on ne les trouve qu'après 1200 dans la région du Nil Blanc et dans la corne de l'Afrique. Un auteur[5] lie l'expansion des pasteurs nilotiques à l'acquisition de ce type de bovin après 1200 et y voit aussi le moteur de l'expansion des Masaï en Afrique orientale et des Baḳḳāra d'expression arabe au Sahel nilotique, toujours après 1200. Mais la race sanga, que l'on retrouve jusqu'en Afrique du Sud où elle a donné naissance à une autre race, est plus ancienne que la race zébu[6]. Elle se serait répandue au cours des siècles que nous étudions et elle a peut-être quelque chose à voir avec l'expansion khoï. Toute cette question reste à approfondir. Son importance est grande, car, outre les cas mentionnés, cette race aurait joué un rôle lors de l'installation de pasteurs dans la région des Grands Lacs, qui a eu lieu pendant la période qui nous préoccupe[7] et surtout, elle aurait mené à une utilisation plus intensive de toutes les terres arides de l'Afrique de l'Est. L'Afrique du Sud-Ouest, trop sèche pour l'agriculture, n'a pas connu de changements trés profonds, même si l'élevage des ovins y est pratiqué dès le début de l'ère chrétienne.

4. J. R. Denbow, 1979*a*, 1984.
5. N. David, 1982*a*, p. 86-87 ; 1982*b*, p. 54-55.
6. Sur cette race, voir H. Epstein, 1971. Des restes de thorax appartenant à la race sanga et datés d'environ + 1000 ont été découverts à Tsodilo, au nord-ouest de l'actuel Kalahari ; voir J. R. Denbow, 1980, p. 475-476. Certaines statuettes représentant un bœuf à bosse, probablement sanga, datent du site de Klamomo (Zambie) (env. 1000). On a également prétendu que le zébu est présent à Madagascar bien avant l'an 1000. Voir planche Z 1, fig. 1, dans B. M. Fagan et J. Nenquin (dir. publ.), 1966. Voir également J. O. Vogel, 1975, p. 91, fig. 93, et comparer avec les autres figures de la page ; B. M. Fagan, 1967, p. 65-70, illustration 67. Pour l'Androy (Madagascar), voir C. Radimilahy, 1981, p. 63.
7. Si on identifie leur arrivée avec le changement de style de céramique, on pourrait dater leur arrivée du VIII^e siècle. Voir F. van Noten, 1983, p. 62 ; M. C. van Grunderbeck, E. Roche et H. Doutrelepont, 1983*a*, p. 44 ; 1983*b*.

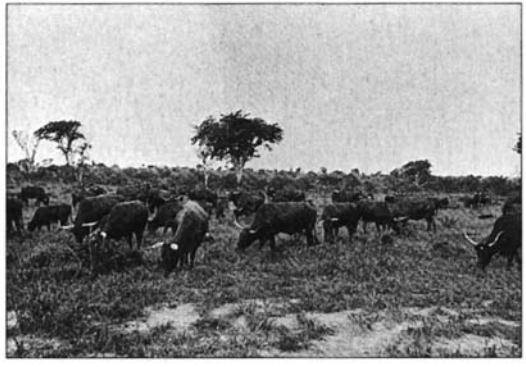
Afrique occidentale

L'Afrique occidentale connaît une évolution à la fois comparable et différente. Dans les zones forestières et les savanes riches, des phénomènes comparables à ceux dont il vient d'être question se produisent. La croissance démographique s'accompagne probablement déjà d'une destruction dangereuse des couverts forestiers. Les maigres indications que nous avons pour la Sierra Leone et le Libéria permettent de penser que des agriculteurs furent les premiers occupants de la région ; dans les forêts de Benin (Nigéria), la progression des agriculteurs en forêt est particulièrement bien documentée[8].

En zone de savane plus sèche et en zone sahélienne, l'évolution du climat dure depuis plusieurs siècles ; cette péjoration fait sentir ses effets, localement, durant la période dont parlait le volume II de l'*Histoire générale de l'Afrique* et durant celle dont nous venons de traiter. Si nous ne connaissons pas encore par le menu la manière dont les choses se sont passées, l'accord est à peu près général sur le glissement lent du nord-est vers le sud-ouest ou vers le sud de peuples en cours de sédentarisation et de domestication des plantes. Là où n'existent pas les réserves d'eau que constituent les bassins fluviaux, eux aussi en cours d'organisation depuis des millénaires[9], ils suivent les pluies et les minima nécessaires pour une véritable agriculture. La complexité des formes d'installation dans les plaines alluviales du Sénégal et du delta du Niger nous apparaît lentement ; pour des raisons multiples et qui toutes ne sont pas économiques ou climatiques, ces deux terres encerclées par les fleuves deviennent des lieux de plus grande densité humaine et de plus grande complexité économique avant l'ère chrétienne[10]. Au dessèchement progressif des régions situées entre la rive nord des deux fleuves et le Sahara, qui s'accompagne de l'enfoncement des puits[11], du recul des agriculteurs et de leur remplacement par des pasteurs et, plus tard, par les chameliers, correspond une très vraisemblable « densification » sur les terres encore assez arrosées au sud de deux fleuves.

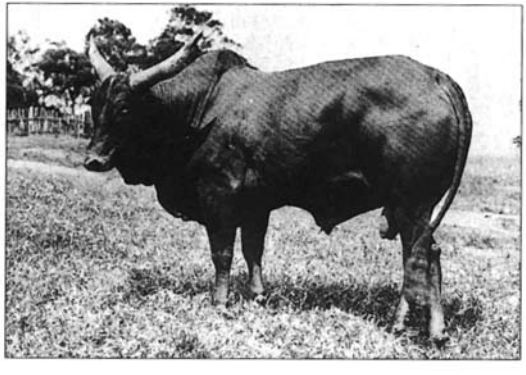
On est maintenant à peu près en mesure de dessiner les contours de quelques zones caractéristiques. Le Sahel est le domaine de l'élevage, où les populations se nourrissaient de lait et pratiquaient la cueillette de graminées et la chasse pour compléter leur alimentation ; la culture n'y est possible que lorsque les nappes souterraines permettent le puisage et l'irrigation. La pêche, présente au Néolithique[12], a partout disparu et ce changement majeur a enlevé aux populations les bases les plus constantes et les plus abondantes de leur alimentation : on ne retrouve celles-ci que dans les vallées des fleuves ; peut-être le « goût du poisson » conduit-il à l'achat, en zone sahélienne, de poisson séché

8. P. J. Darling, 1979.
9. J. Devisse, 1985.
10. *Atlas national du Sénégal*, 1977, planche 18 et commentaires.
11. Au XII^e siècle, al-Idrīsī (J. M. Cuoq, 1975, p. 147 et p. 152) précise — on le dit trop peu souvent — qu'au nord de la boucle du Sénégal « il y a des routes dont les points de repère ne sont plus connus et le tracé s'efface par suite de peu de voyageurs. *L'eau s'enfonce de plus en plus profond dans le sol* (nous soulignons)… » ; l'archéologie a confirmé cette information.
12. V. Roux, 1980.



28.1 *a. Troupeau de vaches afrikaander à Lubumba* (*Lomami, Zaïre*).

28.1 *b. Taureau pie-noir de race lugware au camp de l'Aru* (*Zaïre*).



28.1 *c. Taureau de Rwanda, âgé de sept ans et pesant 550 kilos* (*poids rarement atteint dans la région*).

28.1 *d. Génisse croisée Devon Afrikaander.*

28.1 *e. Taureau ndama à Kisamba Kivu, Zaïre.*

28.1 *g. Génisse Jersey à Kasese* (*Shaba, Zaïre*).

28.1 *f. Troupeau de vaches Friesland* (*Cornpagnie d'élevage et d'alimentation au Katanga*), *Shaba, Zaïre.*

ou fumé venu du sud mais aucune attestation archéologique ne permet encore de l'affirmer. La chasse elle-même ne fournit probablement pas de ressources suffisantes pour des populations en expansion démographique[13]. L'importation s'impose lorsque divers impératifs économiques contraignent les populations à vivre dans un environnement insuffisamment productif[14].

Les vallées sont des espaces d'organisation complexe, en bandes parallèles au cours du fleuve, où les territoires sont probablement âprement disputés au fur et à mesure que se développent le nombre des habitants, la division du travail et l'organisation des pouvoirs. Les eaux sont le domaine d'une ancienne et solide implantation de pêcheurs[15] : ils pratiquaient certainement déjà, au VII^e siècle, le séchage — voire le fumage — et l'exportation du poisson[16]. Les eaux fournissent beaucoup d'autres éléments nutritifs : tortues, coquillages, chair de l'hippopotame et du crocodile[17]. Ensuite viennent les longues lanières étroites et complémentaires des cultures de décrue et des cultures plus difficiles lorsqu'on s'éloigne de l'eau, zones de sédentarisation par excellence, depuis des siècles déjà, lorsque s'ouvre notre époque[18]. Lorsqu'on suit le processus d'installation des agriculteurs sur les terres les moins sèches, on constate qu'il est très destructeur de l'environnement par des essartages de grande envergure[19].

Lorsqu'on s'éloigne de quelques kilomètres de la zone privilégiée des bassins fluviaux — en particulier de l'immense delta intérieur du Niger —, il y a des vestiges de formes, très élaborées déjà, d'organisation de l'agriculture, économe en eau et habile à utiliser toutes les plantes utiles à la vie. Si les éléments de cette agriculture savante ne sont pas tous en place — les enquêtes archéologiques nous manquent encore — avant le VII^e siècle, il paraît hautement probable que nombre d'entre ces technologies fines d'exploitation du sol, porteuses d'« ethnies » très connues par la suite, comme les Serer, soient en cours d'organisation entre le VII^e et le XI^e siècle.

Les terres situées au nord des fleuves, dans la mesure où elles sont progressivement délaissées par les agriculteurs, faute de pluie, sont transformées en pâturages. L'expansion des Peul à partir du Sénégal actuel commence vraisemblablement dans ces zones dès le XI^e siècle, peut-être plus tôt ; peut-être est-elle, elle aussi, liée à l'acquisition de zébus.

Sahara

Le Sahara et ses franges septentrionale et méridionale ont, durant les deux ou trois millénaires précédents, été lentement abandonnés par les hommes

13. A. Holl, 1983.
14. Al-Bakrī (1913, p. 158) fournit les informations sur ces importations.
15. G. Thilmans et A. Ravisé, 1983 ; J. Gallais, 1984 ; S. K. McIntosh et R. J. McIntosh, 1980*b*.
16. S. K. McIntosh et R. J. McIntosh, 1980*b*., pour Jenné-Jeno.
17. Al-Bakrī (1913, p. 173) décrit très bien la chasse à l'hippopotame par les riverains du Sénégal.
18. La culture du riz (*Oryza glaberrima*) est attestée par les fouilles de Jenné-Jeno. Reste à savoir s'il s'agit de riz irrigué ou de culture sèche.
19. B. Chavane, 1985.

insuffisamment nourris par les ressources en régression. L'introduction du chameau dans ces régions constitue, depuis III^e siècle de l'ère chrétienne, une révolution dans le domaine des transports, mais aussi dans celui de l'alimentation[20].

L'espace géographique des immensités du Sahara et de ses abords est totalement réorganisé. Les oasis ne sont plus les seuls points d'occupation. Elles deviennent des points d'appui dans des systèmes de transhumance qui utilisent tous les axes riches en puits. L'adoption du chameau permet les transports lourds sur de grandes distances, ce dont on doit tenir compte lors de toute discussion concernant l'essor des relations transsahariennes, phénomène qui prend de l'ampleur vers la fin de l'époque byzantine.

Les groupes d'éleveurs de chameaux et de maîtres des routes prennent, en quelques siècles, le contrôle du désert. Les populations sahariennes, largement berbérophones, jouent un rôle actif d'un genre nouveau, après quelques siècles d'engourdissement et la migration d'une partie d'entre elles vers les marges du désert. Cette remontée en puissance des maîtres du désert, coïncidant avec l'accroissement de la demande d'or par les États musulmans du Nord, va donner au Sahara, aux X^e et XI^e siècles, une importance historique qu'on ne lui avait pas connue depuis longtemps. Ainsi s'éclaire, entre autres, « l'aventure almoravide ».

Afrique septentrionale

En Afrique septentrionale, l'évolution des espaces de production est plus difficile à saisir, probablement en partie à cause des conséquences durables de l'ancienne implantation urbaine coloniale. La relation des campagnes avec ces vilies, dans ses refus et ses revoltes, est mieux connue, en général, que l'organisation des communautés productrices elles-mêmes. Tout au plus devine-t-on, par exemple, à travers les sources, que les Barghawāṭa du Maroc ont en main une économie cohérente, fondée sur le blé et capable d'exporter, au moment où les sources arabes en parlent (X^e-XI^e siècles); que le Sūs est producteur de canne à sucre — depuis quand et dans quelles conditions ? — au IX^e siècle; que l'Ifrīḳiya, au IX^e siècle, époque à laquelle nous en possédons des descriptions, est une vaste zone de production, largement orientée vers l'exportation de ses produits par mer. Mais les fouilles archéologiques manquent, qui nous permettraient d'esquisser des constructions comparables à celles que nous possédons maintenant pour d'autres régions du continent.

Dans les diverses régions des vallées du Nil, organisées depuis longtemps, rien de spectaculairement comparable n'est à signaler. Ici, en Égypte au moins, les problèmes de nutrition ne sont plus ceux de la seule production mais ceux de la surconsommation urbaine et notre époque voit apparaître de profondes crises frumentaires, signe de l'entrée dans des temps économiques nouveaux : nourrir une agglomération comme Le Caire, qui compte plusieurs centaines de milliers d'habitants au XI^e siècle, pose des problèmes qui n'ont

20. R. W. Bulliet, 1975, p. 111-140.

aucune commune mesure avec ceux que connaissent les communautés productrices/consommatrices d'Afrique noire[21]. Ces crises sont si graves qu'elles mettent en cause la politique du pouvoir — quel que soit celui-ci — qui dirige le pays et nécessitent de fortes importations. La nourriture des habitants de l'Égypte est une affaire d'État; elle entraîne, à l'échelle du pays entier, la nécessité d'adopter une politique de production, de fiscalité, d'importation: elle échappe dès lors à peu près totalement à l'analyse que nous tentons pour le reste de l'Afrique.

La description qu'a laissée, après son voyage en Nubie (vers + 976), l'envoyé des Fatimides auprès du souverain de Dūnḳūla (Dongola)[22], al-Uswānī, montre bien que nous sommes en présence d'un espace qui délimite des régions très différentes l'une de l'autre. Le nord de la Nubie, au nord de la 2^e cataracte, du Baṭn al-Ḥaǧar, participe de l'économie égyptienne, même si elle est solidement tenue en main par le pouvoir chrétien de Dongola. Au sud de la 2^e cataracte, un monde économique nouveau apparaît[23]. Les villages sont nombreux et productifs, nous dit le voyageur[24]. Peu à peu, en gagnant, au sud, au-delà des dernières cataractes, le royaume le plus éloigné, ʿAlwa, on entre dans une zone où le palmier et la vigne sont absents mais où apparaît le sorgho blanc « qui ressemble au riz et dont ils font leurs pain (?) et leur bière »[25]. La viande est abondante en raison du grand nombre de troupeaux. Nous avons rejoint les sociétés d'Afrique noire et l'auteur avance d'ailleurs qu'il n'a pu obtenir, malgré sa curiosité et sa mission, à peu près aucune des informations qu'il désirait[26].

Ni l'Éthiopie ni Madagascar ne nous permettent, dans l'état actuel de la recherche, de savoir si des évolutions comparables s'y développent, si elles sont antérieures — dans le cas de l'Éthiopie — ou postérieures.

Mouvement des sociétés africaines

Contradictoire dans ses formes selon les lieux et les moments, le mouvement général des sociétés africaines, du VII^e au XI^e siècle, est, en gros, tourné vers la consolidation des situations antérieures, le rodage et la mise au point de complexes de production de nourriture correspondant à la croissance des besoins. Il existe certainement, durant ces siècles, un croît démographique naturel. Même si celui-ci est très lent et si nous n'en savons pas grand-chose nous ne pouvons le négliger. Il s'accompagne d'une dégradation croissante, dans beaucoup de régions, des relations à l'environnement. Les

21. Sur les famines, voir par exemple T. Bianquis, 1980, et le chapitre 7 ci-dessus.
22. Nous adoptons ici la forme arabe de ce nom, souvent donné sous celle-ci: Dongola. Il s'agit d'un site important sur lequel l'archéologie nous a récemment beaucoup appris.
23. Al-Uswānī (G. Troupeau, 1954, p. 282): « On ne voit plus ni dinar ni dirham […]. Les monnaies ont cours en deçà de la cataracte pour commencer avec les musulmans, mais au-delà, les habitants ne connaissent ni vente ni achat. » (*Sic.*)
24. G. Troupeau, 1954, p. 283: « … il y voit des palmiers, des vignes, des jardins et des prairies où se trouvent des chameaux ».
25. *Ibid.*, p. 283.
26. Sur cette période, voir W. Y. Adams, 1977; sur ʿAlwa et les fouilles récentes, voir D. A. Welsby, 1983.

deux phénomènes se conjugent, probablement, pour donner naissance à de lents mouvements de population qui ne sont pas des migrations, mais que les recherches détectent peu à peu. C'est le cas du mouvement en retour du Transvaal vers le Zimbabwe, débutant apparemment au VIII^e ou au IX^e siècle et qui semble lié à des effets de surpeuplement ; c'est le cas, dans le delta intérieur du Niger, de l'occupation, aux X^e et XI^e siècles, de banquettes hautes de la vallée du fleuve, jusque-là inexploitées[27]. Dans ce domaine, une étude beaucoup plus fine des oscillations climatiques apporterait à nos connaissances de précieux compléments : des changements, même modérés et de courte durée, ont probablement provoqué des phénomènes de surpeuplement relatif ou, au contraire, créé des conditions momentanément plus favorables[28]. On a, ces dernières années, sans résultats décisifs, tenté d'expliquer la migration des Banü Hilāl et des Banū Sulaym par des considérations environnementales[29].

Les nouvelles dynamiques de production conduisent bien entendu à des changements sociaux. Dans une certaine mesure, on peut estimer qu'à cette époque remontent les principaux processus d'intégration des groupes dans des sociétés cohérentes. C'est assurément un temps d'« ethnogenèse », d'absorption d'anciens groupes dans de plus larges et d'intégration linguistique relative, au moins localement ; tout ceci n'allant ni sans drames ni sans luttes.

En forêt d'Afrique centrale, la spécialisation de chasseur-récolteur subsiste et les chasseurs maintiennent leur type physique pygmée. Mais ils vivent en symbiose étroite avec les agriculteurs, adoptent leurs langues et sont absorbés socialement et culturellement pour devenir une « caste » dans des ensembles larges. Dans la plupart des régions, les populations autochtones sont absorbées totalement avant la fin du XI^e siècle, ainsi au Zimbabwe et en Zambie[30]. L'absorption est plus lente en Angola oriental et dans les parties adjacentes de la Zambie où l'on trouve encore un âge de la pierre tardif au XV^e siècle. Dans ces régions, les chasseurs-récolteurs reculent petit à petit, en particulier au fur et à mesure que les densités de population croissantes exercent une influence sur la distribution du gibier. Elles se retrouvent intactes au sud de l'Angola, sur des terres où les agriculteurs d'expression bantu ne pénètrent pas.

En Afrique de l'Ouest, des communautés déjà complexes s'installent à la lisière des forêts et dans les zones forestières. L'aménagement de leur espace associe chasseurs, cueilleurs et agriculteurs dans des sociétés plus complexes et où s'élaborent des réseaux internes de parentés fictives et externes d'alliances spatiales destinées à assurer la survie du groupe par un équilibre régional des forces. Dans la zone des fleuves, les choses sont encore plus complexes : la production fournit des surplus qui autorisent les échanges

27. R. M. A. Bedaux, T. S. Constandse-Westermann, L. Hacquebord, A. G. Lange et J. D. van der Waals, 1978.
28. L'explication climatique est souvent retenue, entre le VIII^e et le XI^e siècle, pour le plateau central du Zimbabwe. Voir le chapitre 24 ci-dessus.
29. Bibliographie dans J. Devisse, 1972, p. 67-69.
30. R. Gerharz, 1983, p. 26 ; D. W. Phillipson, 1977*a*, p. 247-252.

à moyenne distance[31], et la division du travail se creuse entre producteurs spécialisés, même si se maintiennent les anciennes complémentarités entre chasseurs, cueilleurs, pêcheurs et agriculteurs. La nature des pouvoirs est désormais plus complexe.

Dans ces groupes plus sédentaires, fixés au sol, dans leurs environnements mieux exploités jusqu'à ce que la pression démographique condamne les groupes à des formes diverses de segmentation, les sociétés africaines développent des technologies nouvelles et pas seulement pour la production de la nourriture. Se mieux loger devient, à ce moment, un but assez évident : l'archéologie de la demeure en terre n'a pas encore livré beaucoup des informations qu'elle peut nous apporter. On peut du moins déjà verser au dossier, pour l'Afrique occidentale, les remarques de B. Chavane[32] et celles de W. Filipowiak[33] qui pense — à tort selon nous — que l'usage du banco n'a été pratiqué, à Niani, qu'après avoir été introduit par les musulmans, mais qui dit aussi que l'argile locale était utilisée pour construire des cloisons sur clayonnage de bois dès le VI^e siècle ; les recherches de S. K. et R. J. McIntosh, décisives sur l'art de construire en argile à Jenné-Jeno, avant tout contact avec le Nord[34] ; les découvertes de R. Bedaux sur la région de Bandiagara[35] ; et les conclusions de L. Prussin sur les techniques de construction dans la savane[36]. Pour ne pas évoquer la découverte de structures construites en briques crues à Tegdaoust[37] et à Kumbi Saleh[38], puisqu'elles sont contemporaines des contacts avec l'Islam, même si la certitude existe chez les chercheurs qui les ont mises au jour qu'elles ne constituent pas des techniques importées. Dans ce domaine comme dans tant d'autres, tout reste à faire pour sortir du sol africain les informations dont nous avons besoin. Il suffit de rappeler que le procédé des « voûtes nubiennes », connu dès l'Ancien Empire égyptien[39], fait une réapparition spectaculaire pour la couverture de nombreuses églises des royaumes chrétiens de Nubie, aux X^e et XI^e siècles, pour mesurer que l'étude de

31. S. K. McIntosh et R. J. McIntosh, 1980*b*. Dès l'époque antérieure à l'ère chrétienne. Et aussi R. Håland, 1980. Voir également, sur Ife, le chapitre 16 ci-dessus.

32. Par l'analyse des sols, B. Chavane (1985) a démontré que le groupe humain dont il a fouillé l'habitat, qui s'inscrit bien dans les IX^e et X^e siècles et qui se trouve sur la rive gauche du Sénégal, pas très loin du fleuve, construisait des maisons comportant des cloisons d'argile. Voir également sur l'utilisation de l'argile à Tondidaru, au vu« siècle, P. Fontes *et al*., 1980, et R. Håland, 1980.

33. W. Filipowiak, 1979.

34. S. K. McIntosh et R. J. McIntosh, 1980*b*. Voir également R. J. McIntosh, 1974.

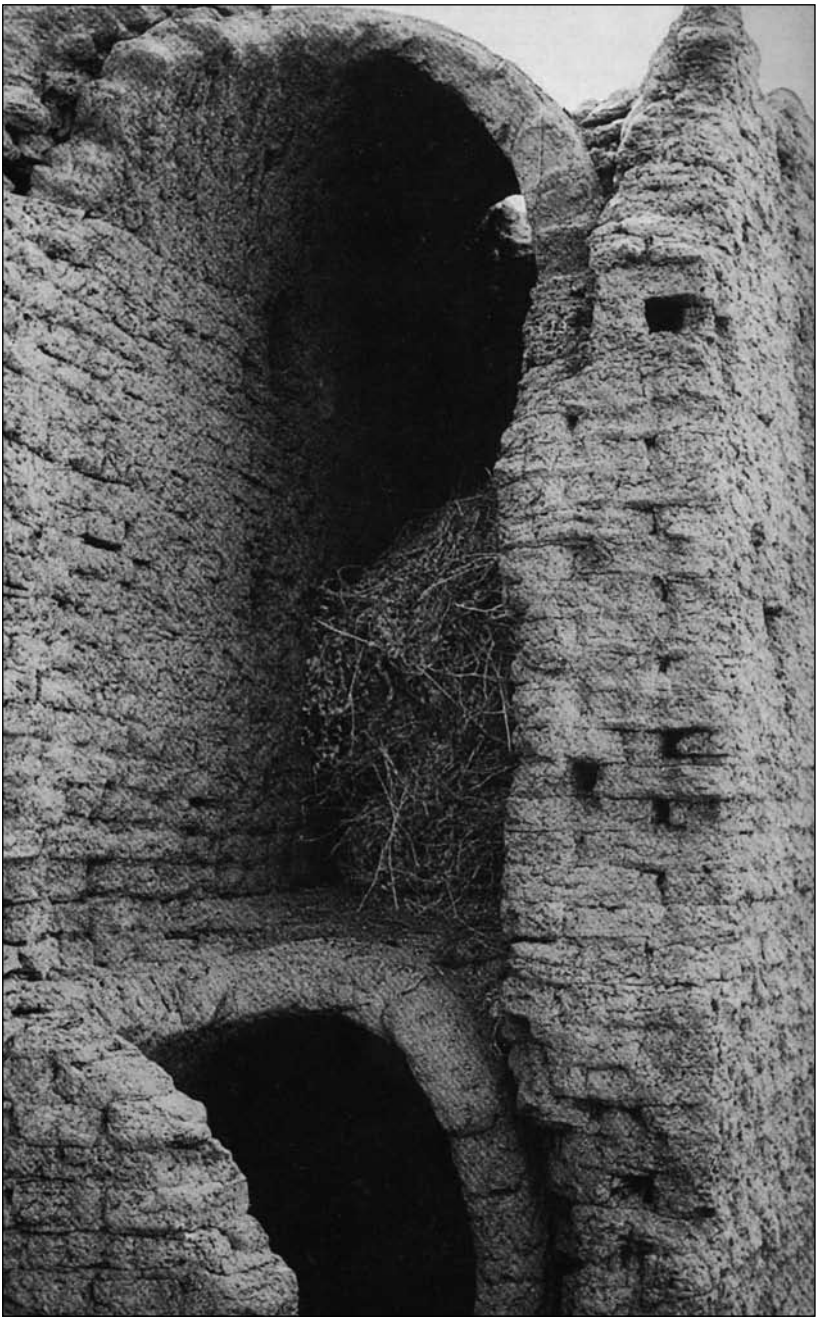
35. R. M. A. Bedaux, 1972.

36. L. Prussin, 1981.

37. J. Devisse, D. Robert-Chaleix *et al*, 1983, p. 85-93.

38. S. Berthier, 1983.

39. La technique, très particulière, de construction en « voûtes nubiennes » est clairement décrite dans G. Jéquier, 1924, p. 303-306. Pour l'époque chrétienne, on en trouvera des exemples dans U. Monneret de Villard, 1935-1957. Elles ont été récemment ramenées à l'attention des architectes par les travaux de Hassan Fathy ; voir H. Fathy, 1981, p. 60-61. De récentes fouilles aux oasis — à Balat — de l'Institut français d'archéologie du Caire ont mis au jour de vastes voûtes de ce type, datant de la fin de l'Ancien et du Moyen Empire. Le procédé a été réemployé avec succès aux XI^e et XII^e siècles pour la couverture des églises nubiennes en brique crue : voir E. Dinkler (dir. publ.), 1970.



28.2. *Maison en briques crues : pièce voûtée.*
[*Source*: © CNRS. *La prospection archéologique de la vallée du Nil au sud de la Cataracte de Dal*, Fascicule 2, publié par le Centre national de la recherche scientifique, Paris, 1975.]

l'architecture africaine reste tout entière à réaliser, qu'elle est possible et qu'elle a une grande importance historique[40]. Bien entendu, les recherches sur la façon de concevoir les espaces de vie que sont les demeures procurent un accès direct à l'histoire des techniques, mais aussi à celle des sociétés.

Les techniques ; intérêt de leur étude

L'histoire des technologies africaines reste à écrire. Aussi devons-nous ici soulever plus de problèmes qu'en résoudre. Certaines technologies comme la céramique, la vannerie, le tannage, le travail du bois, de la pierre et peut-être l'extraction du sel étaient déjà millénaires avant 600. Aucune d'entre elles n'est immobile, avant ou après 600 : une technique comme celle de la fabrication des filets de chasse, assurément très ancienne, a bien évidemment évolué et il serait utile d'étudier cette évolution, entre l'Égypte, l'Afrique de l'Ouest et l'Afrique centrale par exemple, en fonction des animaux chassés, des techniques de chasse et des types de sociétés et d'alimentation ; toutes les études anthropologiques montrent en tout cas qu'il y a un rapport entre les méthodes de tissage du filet, sa taille et la taille des mailles, son mode de conservation et d'emploi, d'une part, et les structures socio-économiques, d'autre part ; mais on ne connaît que quelques points qui jalonnent une évolution millénaire, non les continuités. De la même manière, ne connaissons-nous rien de l'évolution des techniques de production du sel, pas même celle des quantités produites et consommées. Celles-ci varient, à coup sûr, en fonction de la pression démographique mais aussi des formes de l'alimentation[41].

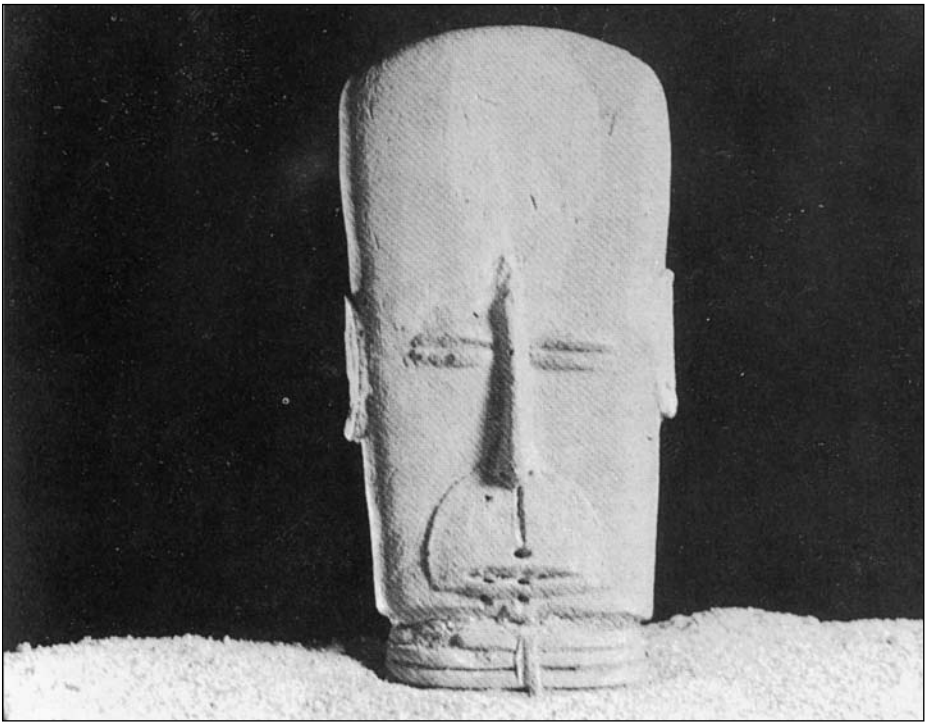
Un des besoins les plus urgents en histoire et en archéologie africaine est l'étude soigneuse et détaillée des changements techniques et des circonstances qui les ont provoqués ou encouragés.

La céramique, les métaux et le tissage peuvent servir d'exemples, encore très incomplets, de ce qu'apportent ces études à l'histoire du continent.

La céramique

La céramique date de neuf mille ans dans certaines régions de l'Afrique telles que l'Aïr au nord du Niger[42]. Son emploi est lié à des formes de plus en plus accentuées de sédentarisation, mais pas toujours à l'apparition de l'agriculture. On a pris l'habitude, en particulier en Afrique orientale et méridionale, de désigner certains types de céramiques par le nom du principal site où ils ont été découverts. Lorsqu'elles ont été datées par les fouilleurs dans des conditions satisfaisantes, elles ont alors servi d'indicateurs pour les chronologies séquentielles. On a ainsi souvent lié l'apparition de types de céramiques à l'apparition des âges du fer successifs — on

40. J. Devisse, 1981*b*.
41. Voir J. Bernard (dir. publ.), 1982.
42. M. Cornevin, 1982 ; J. P. Roset, 1983.



28.3 *a et b. La production de statuettes de terre cuite existait, sur le territoire de l'actuelle République du Niger, entre le* VI^e^ *et le* X^e^ *siècle. Un exemple de découvertes effectuées en 1983 et non encore publiées.* [*Source*:B. Gado, directeur de l'Institut de recherches en sciences humaines, Niamey.]

28.4. *Torse féminine de terre cuite* (*fouilles de 1972 ; sondage de J. Devisse à Kumbi Saleh*). *Engobe ocre.*
[*Source*: IMRS, Nouakchott]

28.5. *Pavement en tessons : coin d'une cour, mise au jour à Ita Yemoo, région d'Ife. L'échelle est en pieds.*
[*Source*: ©Frank Willett.]

reviendra sur cette notion — et trop souvent, à la migration des peuples porteurs à la fois du fer, de l'agriculture et de ces céramiques[43]. Aujourd'hui, la tendance se renverse. Les études de laboratoire viennent compléter les observations et classifications formelles[44]. La production de céramique, qualitativement et quantitativement, devient un indicateur démographique, économique — qui donne des informations sur l'échange de l'aire de circulation des objets[45] —, culturel aussi. La série de révélations qu'a apportées l'archéologie ces dernières années est un indice de ce que va nous apprendre une archéologie plus sérieuse de la céramique africaine: la découverte des terres cuites anthropomorphes d'Ife, d'Owo, après celles de Nok[46], celles tout aussi remarquables du haut Niger[47], celles qui commencent à apparaître au Niger[48], les rares mais intéressantes pièces que les fouilles de Mauritanie ont fait apparaître[49], et les vestiges de pièces et de cours pavées à l'aide de fragments de bords de céramiques[50] constituent les éléments les plus spectaculaires d'un dossier qui s'enrichit très vite. Traitée comme un vecteur de la variation des techniques dans le détail (préparation des pâtes, cuisson, procédés d'imperméabilisation), comme un indice des variations du goût mais aussi comme un indicateur des objets disponibles, pour le décor dans l'environnement quotidien des producteurs, comme un bon indicateur de richesse — toute relative — et comme un mobilier essentiel dont la position dans les espaces habités informe très solidement les chercheurs, la céramique devient un objet essentiel pour notre connaissance du passé de l'Afrique, très spécialement pour l'époque étudiée dans cet ouvrage. A partir d'elle, en effet, les séquences sont à peu près certaines jusqu'à nos jours. On a en tout cas maintenant appris à traiter cette « marchandise » autrement qu'on ne le faisait naguère, sans esprit de système.

La céramique Leopard's Kopje, ainsi nommée d'après son site-type au Zimbabwe, est un élément dans la création d'une société bien plus complexe menant à la formation d'un État vers ou avant 900[51]. En revanche, l'apparition de la céramique kisalienne à Sanga, au sud du Zaïre, au VIII^e siècle, ne s'accompagne pas d'un phénomène de cet ordre[52]. On y verrait plutôt l'apparition d'une communauté de pêcheurs-agriculteurs d'un type nouveau. La nouvelle poterie du Rwanda du même siècle ou du siècle suivant pourrait être le signe d'un changement assez mineur quoiqu'il signale l'abandon de la

43. Bonnes informations dans D. W. Phillipson, 1977*a*. Sur l'abus de systématisation à propos des céramiques et de l'expansion des bantuphones, voir P. de Maret, 1980.
44. J. Devisse, 1981*a*; D. Robert, 1980.
45. A. Louhichi (1984) a fourni la preuve, par étude de laboratoire, que des céramiques étaient transportées à travers le Sahara, depuis la Tunisie ou l'Agérie actuelles, vers le Sahel. Voir également J. Devisse, D. Robert-Chaleix *et al*., 1983.
46. E. Eyo et F. Willett, 1980, 1982.
47. B. de Grunne, 1980.
48. B. Gado, 1980, p. 77-82.
49. J. Devisse, D. Robert-Chaleix *et al*, 1983, p. 188; D. Robert, 1980.
50. Sur ces pavements, voir F. Willett, 1967, 1971 et G. Connah, 1981. D'autres exemples ont été plus récemment mis au jour au Burkina Faso et au Bénin.
51. Voir chapitre 24 ci-dessus.
52. F. van Noten, 1982.

concentration des fonderies de fer. Mais il pourrait aussi signaler une transformation bien plus profonde découlant de l'intérieur de pasteurs spécialisés dans la société.

Les métaux

Il y a quelques décennies, on écrivait beaucoup sur la production des métaux en Afrique. Les discussions allaient bon train, d'autant plus vives qu'elles reposaient sur une information plus fragmentaire[53].

L'or africain est entouré, depuis longtemps, de légendes et d'une sorte de magie historique. Aujourd'hui où l'on en sait un peu plus, on passe enfin de l'imaginaire à des appréciations plus quantifiées[54]. L'actuel Zimbabwe entre en scène à ce moment, dernière des régions productrices anciennes, après la Nubie et l'Afrique occidentale. Dans cette dernière zone, l'or alluvial était certainement exploité, comme celui de Nubie, avant 600. La demande pouvait être locale ; elle a pu aussi provenir du nord du continent ; en tout cas, il y a grande vraisemblance qu'il en ait été ainsi à l'époque byzantine[55]. Les quantités étant faibles, il est peu probable qu'on procédait à l'extraction. Avec la mise en place des États musulmans, l'un des premiers utilisateurs de cet or étant sans doute les Aghlabides, la demande s'est accrue et au fil de toute la période étudiée ici, les exportations d'or ont été plus fortes. Il est extrêmement difficile d'affirmer qu'une technologie minière comportant le creusement systématique de puits a été développée avant le X^e siècle, même dans le cas de la Nubie. On peut penser que la découverte de plus en plus étendue de zones d'orpaillage actif a longtemps suffi à satisfaire la demande : vers 1100, on a aujourd'hui la certitude que de l'or des zones forestières d'Afrique occidentale était déjà aussi exporté vers le Nord. Il est certain — par le témoignage de sources écrites — que le creusement des puits existait au XIV^e siècle[56] ; l'archéologie en a aussi fourni la preuve pour le plateau du Zimbabwe[57]. Étant donné que l'accroissement réel de la demande, en quantité, date des X^e-XI^e siècles et que personne n'a jamais montré, jusqu'à présent, que les quantités transportées étaient allées croissant du X^e au XIV^e siècle, il n'est nullement téméraire de penser que le creusement des puits existait au X^e siècle. Sans aucun doute possible, le maintien, très longtemps, des légendes relatives à l'or qu'on trouve dans les racines des plantes corres-

53. On peut faire le bilan, par exemple pour le fer, de ces discussions : N. van der Merwe plaide (1980, p. 500-501) pour une histoire de la « pyrotechnologie ». Voir également le compte rendu de J. E. G. Sutton (1984) faisant remarquer que déjà aux premiers siècles de l'ère chrétienne, les fours de Buhaya sont différents de ceux du Rwanda ; cette variabilité technologique se retrouve dans la région des Grands Lacs. Voir également P. L. Shinnie, 1971*b* ; N. van der Merwe, 1980 et J. Devisse, 1985*a*.

54. On trouvera des éléments d'information dans plusieurs chapitres de ce volume.

55. Voir T. F. Garrard (1982), qui se fonde sur la métrologie et la numismatique.

56. Al-ʿUmarī, 1927, p. 81 : « Le sultan (Mansa Mūsā) […] me raconta aussi qu'il y avait dans son empire des populations païennes […] qu'il employait à extraire l'or dans les mines. Il me dit aussi que les mines d'or consistaient en des trous que l'on creuse à la profondeur de la taille d'un homme ou à peu près. »

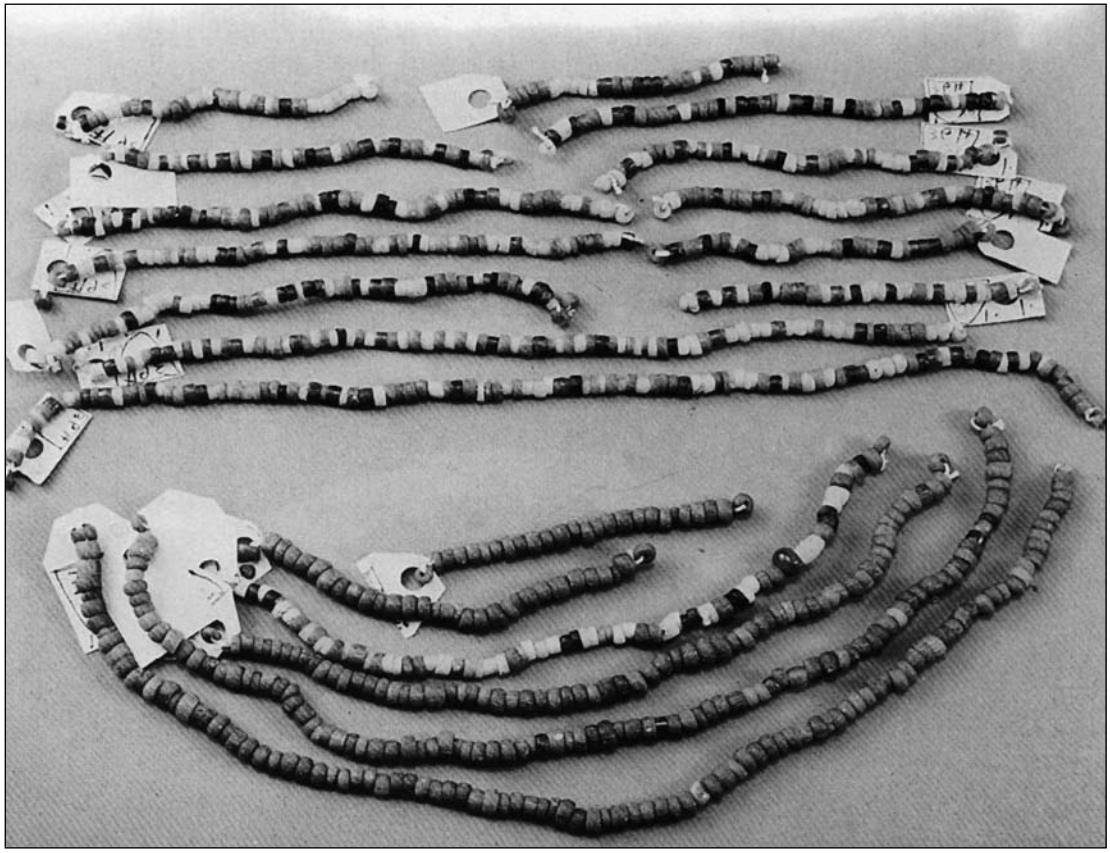
57. R. Summers, 1969.

28.6. *Bijou filigrané trouvé à Tegdaoust, Mauritanie* (*fouilles Denise Robert*).
[*Source*: © Bernard Nantet.]

pond-il à un certain degré de réalité, si l'on songe à l'orpaillage, mais aussi au désir de n'en jamais trop dire sur les conditions réelles et les lieux exacts de production de l'or africain. La fusion du métal était connue dans les régions où il était exploité[58]; il reste difficile et il serait probablement imprudent de dire que des techniques d'orfèvrerie n'existaient pas dans les régions productrices; probablement faut-il penser que le filigranage, si répandu en Andalousie et en Afrique du Nord dès le X^e siècle, a gagné le sud depuis ces régions: des bijoux filigranés datant du XI^e ou du XII^e siècle ont été retrouvés à Tegdaoust. Et le filigrane a été utilisé pour des objets en alliages cuivreux à Igbo-Ukwu, au Nigéria[59].

58. Pour Tegdaoust, voir chapitre 14 ci-dessus.
59. T. Shaw, 1970.

28.7. *Pendentifs en cornaline et colliers de perles en cornaline et verroterie provenant de la chambre funéraire d'Igbo-Ukwu*. [*Source*: © Thurstan Shaw.]



28.8. *Colliers de perles colorées provenant du dépôt d'objets royaux à Igbo-Ukwu.*
[*Source*: © Thurstan Shaw.]

Au sud du Sahara, le cuivre, souvent et depuis très longtemps, le disputait à l'or comme métal apprécié et matière première d'objets de luxe[60]. Dans ce domaine aussi, les surprises se sont multipliées ces dernières années et la recherche a fait d'énormes progrès. Les lieux de production de minerai et de fusion du métal sont, pour le VII^e siècle — et dans bien des cas beaucoup plus tôt —, plus nombreux qu'on ne le pensait naguère. La Mauritanie, le Niger — encore l'Aïr —, la Copperbelt (Ceinture du cuivre) (Zaïre et Zambie), le Transvaal (Phalaborwa), en produisaient et en exportaient pendant tous les siècles dont parle ce volume[61]. Le commerce de ce métal, attesté par les sources arabes des X^e-XII^e siècles et par certaines découvertes archéologiques, apportait certainement au sud du Sahara des cuivres et des alliages cuivreux venus du Nord ; mais l'image que l'on peut avoir aujourd'hui de ce commerce est beaucoup plus complexe que naguère ; on ne peut plus admettre ce qui était hier un dogme : que produits et techniques soient venus exclusivement du Nord. En Afrique centrale, le cuivre devient monnaie standardisée à partir de 900 et quoiqu'on n'ait pas encore trouvé des bijoux ou des emblèmes en cuivre au Transvaal, la mine de Phalaborwa produisait le métal et n'était sans doute pas la seule à le faire.

Les techniques d'extraction semblent s'être réduites au creusement de puits et de galeries horizontales ; les systèmes de galeries profondes étaient rares, pour ce métal comme pour l'or, essentiellement sans doute à cause de la remontée des nappes après les saisons de pluies. On savait fondre le cuivre longtemps avant l'ère chrétienne en Mauritanie et dans l'Aïr, aux V^e-VI^e siècles dans la Copperbelt. Des moules à la cire perdue ont été retrouvés en fouille à Tegdaoust (Mauritanie) : ils datent des VIII^e–IX^e siècles[62] ; des procédés très adaptés aux types différents du métal ont été reconnus à Igbo-Ukwu, où la cire était remplacée par du latex d'euphorbe[63]. Tout, aujourd'hui, nous permet de dire que la métallurgie du cuivre et de ses alliages était parfaitement maîtrisée, en Afrique tropicale, aux VI^e, VII^e et VIII^e siècles. Martelage, repoussage, coulage au moule à la cire perdue se pratiquaient avec le métal approprié : bronzes au zinc ou au plomb, laiton — l'étain provenait probablement du centre de l'actuel Nigéria — fournissaient une gamme connue et utilisée à bon escient de métaux différents pour la production d'objets différents ; même les soudures étaient effectuées selon les qualités connues des divers métaux ; il faut noter, en passant, que certains cuivres et les alliages d'Afrique occidentale sont fortement arséniés, ce qui constitue probablement un indice important de provenance pour les objets retrouvés au cours des fouilles[64].

60. E. Herbert, 1984.
61. Importantes mises au point récentes : N. Echard (dir. publ.), 1983. On verra aussi avec beaucoup d'intérêt les travaux récents de D. Grebenart. Voir aussi pour l'Upemba, au Zaïre, P. de Maret, 1981.
62. D. Robert, 1980, sera publié ; voir D. Robert-Chaleix, à paraître en 1989.
63. Ce qui laisse supposer une préadaptation de la méthode en zone sahélienne, riche en euphorbe.
64. C. Vanacker, 1983*a*.

Contre toutes les idées reçues naguère, l'existence d'une métallurgie du cuivre ancienne et bien maîtrisée s'impose aujourd'hui; elle ne conduit pas à exclure des types très divers de relation; avec les métallurgies méditerranéennes ou asiatiques et, sans doute, beaucoup de révisions s'imposeront-elles encore à nos schémas mentaux, au fur et à mesure que la recherche de laboratoire, en particulier, rendra plus solides nos connaissances.

Il n'en va pas autrement pour le fer. Dans le passé, on a construit une chronologie, que l'on espérait utilisable pour tout le monde noir, de deux âges successifs du fer, le « second âge » apparaissant justement durant les siècles dont nous nous occupons ici. On avait tenté de montrer que des différences significatives marqueraient le passage du premier au second âge: en particulier, une augmentation des quantités produites, une amélioration et une diversification des qualités, l'apparition de nouveaux modes d'installation, productrices de céramiques « caractéristiques ». Des recherches plus récentes, une fois encore, ont mis ce « modèle » en déroute[65]. Il est probablement dangereux de continuer à parler de ces deux séquences bien distinctes, surtout pour l'ensemble du continent et, une fois de plus, il va falloir nuancer les analyses[66] et admettre l'hétérogénéité des phénomènes et la diversité des dates significatives selon les régions.

L'histoire technologique du fer en Afrique reste encore très médiocrement connue, malgré des études poussées concernant certains sites métallurgiques d'Afrique occidentale et orientale et de Phalaborwa[67]. Différents types de fer pouvaient être produits, mais nous ne savons pas jusqu'à quel point la production était contrôlée, ni comment les différents processus, de l'extraction au produit final, ont évolué, à commencer par la fabrication des fourneaux. Les plans ont changé, la manière de les utiliser a changé, le combustible a changé, le produit brut a été travaillé de manière différente et tous les outils nécessaires ont eux aussi été développés. Même la concentration ou la dispersion de l'industrie est mal connue. Nous savons qu'au Rwanda et au Burundi, un type de fourneau fut abandonné pendant la période envisagée et que l'industrie fut dispersée. Mais nous savons mal quel type de fourneau lui a succédé ni quels furent les effets sur la production ou sur la qualité du produit qui ont suivi la dispersion. Qu'il y eut dans le passé une activité technologique sérieuse est démontré par la distribution cartographique des types de fourneaux et d'équipement (soufflets, marteaux, masses, enclumes, pierres à tréfiler, etc.), ainsi que de combustible et de mode d'emploi[68]. Toutes ces informations demeurent ponctuelles, mal coordonnées entre elles et privées, de ce fait, de leur valeur indicative essentielle par rapport à

65. Travaux récents très significatifs des raisons de cette remise en cause: P. de Maret, 1979; M. C. van Grunderbeck, E. Roche et P. Doutrelepont, 1983*b*; plus tôt: P. Schmidt, 1978.

66. Séminaire sur la métallurgie du fer par le procédé direct, Université de Paris I, EHESS, Paris, 1983. Actes à paraître. D'importantes contributions africaines ont été apportées à cette rencontre. Voir également J. Devisse, 1985.

67. Le site de Phalaborwa est situé dans le Transvaal, au sud-est de Mapungubwe et au nord de Lydenburg.

68. Voir par exemple W. Cline, 1937 ou L. Frobenius et R. von Wilm, 1921-1931, par exemple, plan des soufflets Heft 1, Blatt 4.

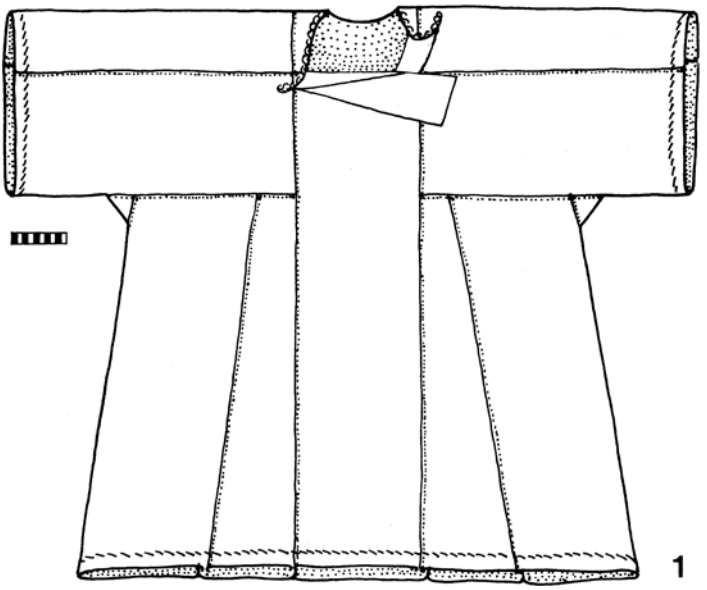
l'évolution technologique que l'on devine mais que l'on connaît très mal. Nous savons que le fer est présent, dans de nombreuses régions, à partir du VII^e siècle et qu'il fournit la matière première d'outils (haches, houes de travail), d'armes (sabres, lances, armatures de flèches, pointes de harpons, couteaux), d'ustensiles divers (ciseaux, aiguilles), mais aussi d'objets de parure (colliers, bracelets, bagues). Nous savons aussi que, d'autre part on thésaurise : la preuve en est fournie par la présence de masses, souvent en forme d'enclume, trouvées parfois en contexte mais malheureusement non encore datées. Les constats ethnographiques servent au moins à poser certains problèmes : on se demande à quoi servait le fer, quelle était son importance réelle, comment il se situait par rapport au cuivre et à d'autres valeurs ou bijoux ou matières d'échange, région par région et époque par époque. Une histoire de la métallurgie du fer et de l'usage de ses produits est certainement destinée à bouleverser en partie nombre d'interprétations reçues.

Les tissus

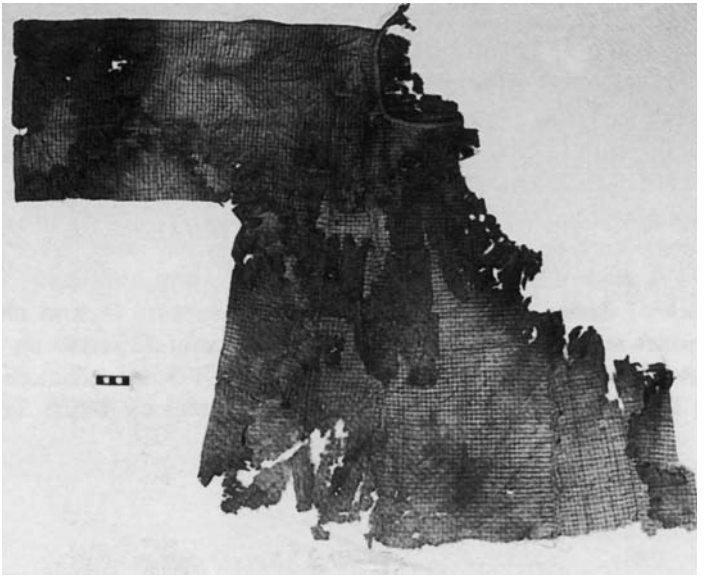
Depuis des millénaires, on tissait en Égypte et en Nubie. Après le début de l'ère chrétienne, les techniques coptes avaient atteint des sommets jamais dépassés. Mais le coton comme matière première était récent. La plante avait probablement été importée à Méroé[69]. Personne ne conteste l'importance et le rayonnement du tissage égyptien, en particulier entre le VII^e et le XI^e siècle[70]. Les débats, très vifs encore une fois, portent sur le développement du tissage, tout spécialement à l'aide du coton, au sud du Sahara[71]. Les sources et l'archéologie apportent des éléments décisifs. Le coton était présent, dans les villages de la boucle du Sénégal, dès le X^e siècle[72] ; des tissus cousus à partir de bandes étroites ont été retrouvés chez les Tellem : ils sont datés des X^e-XI^e siècles[73]. Il est important de savoir que le coton et son tissage se sont répandus en Éthiopie et, vers 900 déjà, dans le Mozambique méridional et à Mapungubwe[74]. Le coton était cultivé et tissé en Afrique tropicale dès les IX^e-X^e siècles. Ce tissage requiert des éléments décisifs : les fusaïoles pour le filage et les métiers. Les découvertes archéologiques, dans ces deux domaines, sont encore rares et difficiles à interpréter. Les fusaïoles identifiés avec certitude[75] sont abondants pour les XIII^e-XIV^e siècles ; dans l'état actuel de nos connaissances, ils sont plus rares pour les périodes antérieures. Quant aux métiers, ils sont différents au Mozambique — mais on les connaît mal — et en Afrique de l'Ouest ; dans ce dernier cas, on peut les reconstituer grâce aux produits retrouvés

69. W. Y. Adams, 1977, p. 331, p. 371 (métier à tisser).
70. M. Lombard, 1978, p. 151-174.
71. R. Boser-Sarivaxévanis, 1972, 1975.
72. B. Chavane, 1980.
73. R. M. A. Bedaux et R. Bolland, 1980.
74. P. Davison et P. Harries, 1980 (fusaïoles à Mapungubwe, X^e et XI^e siècles).
75. Il n'existe pas de différences formelles évidentes entre certains fusaïoles anciens et des objets destinés à de tous autres usages.

28.9 a à *c. Tissus découverts dans les grottes de Tellern, au Mali.*

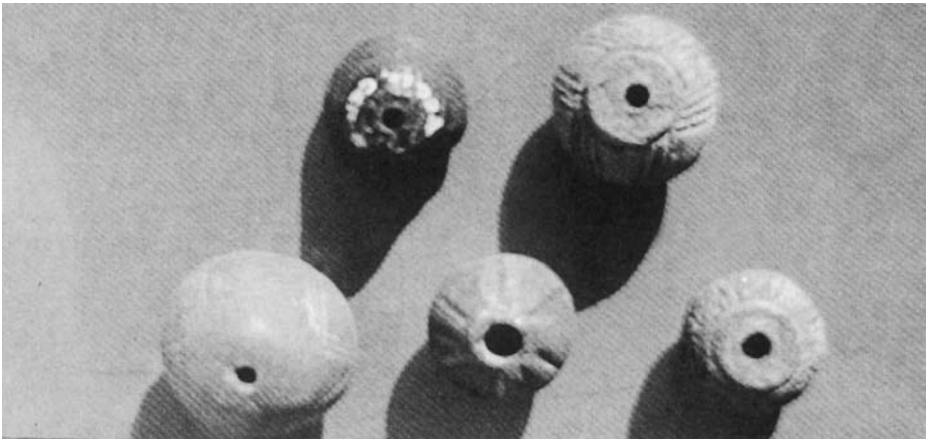


28.9 *a. Dessin de reconstitution de la tunique à corps en trapèze* (*Z9*) *provenant de la grotte Z* (*XII^e-XIII^e siècles de l'ère chrétienne*).
[*Source*: F. Stelling, Institut voor Antropobiologie, Ryksuniversiteit Utrecht.]

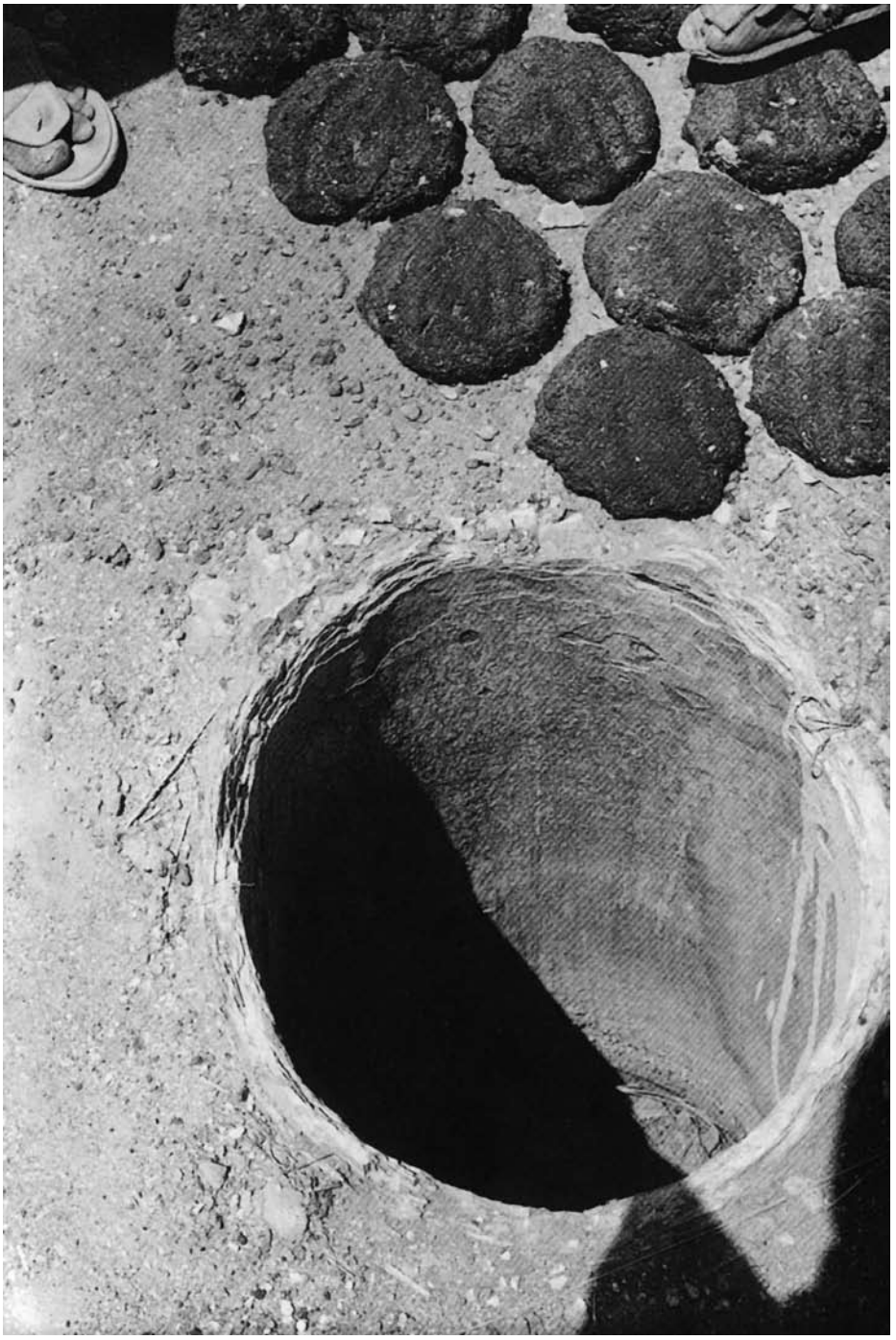


28.9 *b. Tunique de coton à corps en trapèze* (*C71-186-1*) *provenant de la grotte C* (*XI^e-XII^e siècles de l'ère chrétienne*).
[*Source*: G. Jansen, Institut voor Antropobiologie, Ryksuniversiteit Utrecht.]

28.9 *c. Crâne tellem* (*2337-N51*), *revêtu d'un bonnet de coton* (*C20-2*) *provenant de la grotte C* (*XIe-XIIe siècles de l'ère chrétienne*).
[*Source*: G. Jansen, Institut voor Antropobiologie, Ryksuniversiteit Utrecht.]



28.10. *Fusaïoles découverts à Tegdaoust*..
[*Source*: J. Devisse, Tegdaoust III, cliché n° 116, p. 508.]



28.11. *Cuve à indigo dans le nord de la Côte d'Ivoire.*
[*Source*: J. Devisse.]

en fouille. Le métier étroit à deux lames était utilisé comme de nos jours ; il permet de tisser de longues bandes d'une trentaine de centimètres de large et fut peut-être introduit avant 1000, sans doute à partir de la vallée du Nil[76]. Le tissage et la vente des tissus devaient prendre, dans les siècles suivants, une très grande importance économique ; ils sont générateurs de productions secondaires comme la culture de l'indigo ; il importe donc de découvrir les origines de cette production qui fournissait non seulement et très rapidement les éléments nouveaux du vêtement, mais allait aussi, très rapidement, créer des signes de distinction sociale, des valeurs d'échange et de thésaurisation.

Il faudrait faire une place importante, ici, à la fabrication des nattes et des tapis, qui alimentait une forte exportation vers l'Orient depuis l'actuelle Tunisie dès le IX^e siècle, mais dont on sait très peu de choses dans le domaine des techniques.

En Afrique subsaharienne, on ne tisse pas que le coton[77]. Le palmier à raphia produit une fibre qui peut être utilisée pour tisser[78]. Là où croît ce palmier en Afrique occidentale et centrale, on le tisse sur un métier vertical ou oblique, assez large, comportant une seule lame principale. Nous ne savons pas depuis quand on le fait. Il n'est pas exclu que ce métier soit plus ancien que le métier ouest-africain, pas exclu non plus qu'il soit d'invention plus récente[79]. Une des statuettes de Nok semble bien porter un tissu sur l'épaule ; mais il n'est pas totalement certain qu'il s'agisse d'un tissu.

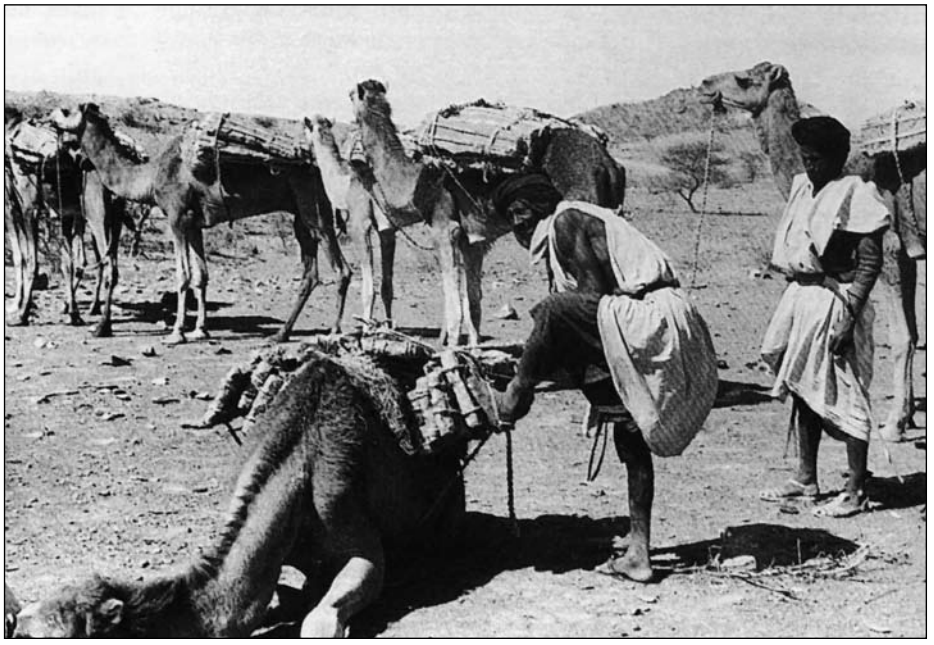
Le tissu de raphia est surtout important en Afrique centrale où l'on a développé les techniques de sa décoration à un haut degré avant le XVI^e siècle et où des carrés de raphia faisaient office de monnaie. Dans la zone forestière, mais il ne s'agit plus de tissage, *stricto sensu*, on a beaucoup développé la production du tissu d'écorce traitée par percussion. En savane ouverte, le cuir est resté la matière dominante pour le vêtement. Ces données vont contre l'argument qui avance que c'est sous l'impulsion musulmane que s'est répandue la pratique du tissage du coton, suite à la volonté de combattre la nudité. Ce raisonnement devient peu probant pour autant que d'autres techniques du vêtement étaient connues.

La démonstration de l'importance d'une histoire de la technologie et du fait que cette histoire reste pratiquement inconnue suffit pour le moment. Il s'agit ici d'une des lacunes maîtresses en histoire africaine. Des fouilles combinées avec des études ethnographiques pourront y remédier.

Le sel

Parmi toutes les productions dont les quantités se sont très vraisemblablement accrues pendant notre période[80], le sel représente un élément

76. M. Johnson, 1977.
77. J. Picton et J. Mack, 1979.
78. H. Loir, 1935.
79. Peut-être y aurait-il intérêt à comparer son étude avec celle, en cours, du métier à tisser la soie que l'on trouve à Madagascar.
80. B. M. Fagan et J. E. Yellen, 1968 ; J. E. G. Sutton et A. D. Roberts, 1968 ; J. Devisse, 1972 ; D. W. Phillipson, 1977*a*.



28.12. *Production de sel, Walata : caravane venant de la sebkhra d'Idjīl* (*Mauritanie*), *avec un chargement de barres de sel.*
[*Source* : © Bernard Nantet.]

particulièrement intéressant. Les techniques de sa production et de sa consommation recoupent tous les sujets que nous venons d'aborder ; nous aurons bientôt à parler de sa commercialisation. Le sel s'obtient à partir des salines sahéliennes, éthiopiennes, orientales, sous forme de barres de sel gemme ; la littérature est abondante sur ce point[81]. Il s'obtient aussi par évaporation d'eau de mer ou de lagune[82], par cueillette d'efflorescences, comme dans la basse vallée du Sine-Saloum au Sénégal ; et encore par des procédés très sophistiqués utilisant les cendres de plantes xérophiles pour en retirer le sel par lessivage[83]. En outre, là où sel gemme et sel de mer n'étaient pas disponibles, on en est arrivé à cultiver les plantes productrices, dans les zones marécageuses en particulier. Cependant, la supériorité du sel de mer ou du sel du Sahara était telle que celui-ci s'exportait sur de très grandes distances ; dans certains secteurs, notamment en Èthiopie, à certaines époques, le sel a pu être une monnaie. Plus encore que le poisson frais ou séché et que les mollusques, le sel était une source de revenus pour les riverains de l'océan ; ils l'échangeaient contre les produits de toute sorte dont ils avaient besoin. On imagine mal l'installation de populations dans la

81. Voir par exemple D. W. Phillipson, 1977*a*, p. 110 et 150.
82. Étude anthropologique évocatrice : J. Rivallain, 1980.
83. L. Ndoricimpa *et al.*, 1981 ; E. Torday et T. A. Joyce, 1910.

partie salée du delta du Niger — et cela eut probablement lieu pendant la période étudiée — sans apport de nourriture et d'outils depuis l'intérieur, mais grâce au sel cet apport ne posait pas de problème[84]. De même, les habitants du Sahara se procuraient les céréales dont ils avaient besoin en les échangeant au Sahel contre le sel de leurs gisements. L'exemple du sel nous fait donc passer de considérations technologiques à la distribution inégale des ressources et au commerce qui en résulte.

Les diverses formes de commerce

Les échanges locaux, plus ou moins étendus, existent certainement depuis longtemps, pour certains produits essentiels comme le sel ou les métaux, pour des objets de parure aussi, qui sont transportés parfois sur de grandes distances.

Certaines zones, où le développement technologique est intense, deviennent des lieux de forte production de matières premières, d'élaboration de produits finis, des escales dans le transport de ces produits le long des réseaux qui se sont progressivement organisés. L'archéologie a, ces dernières années, totalement révélé l'existence de tels réseaux au sud des fleuves Sénégal et Niger, sur lesquels toutes les autres sources étaient muettes[85] ; ainsi se trouve beaucoup mieux éclairée la genèse d'ensembles politiques comme le Takrūr, le Ghana ou Gao. Au cours des cinq siècles que nous étudions, le commerce a pris un développement spectaculaire dont le fleuron est le commerce transsaharien. Il existait avant le début de l'époque un certain commerce interne au Sahel et sans doute des liaisons avec la vallée du Nil et avec l'Afrique du Nord, surtout par une liaison entre le lac Tchad, le Kawār et le Fezzān. Les indices que nous possédons (métrologie, numismatique, trouvailles en Afrique occidentale) permettent de poser l'hypothèse que ce fut l'adoption des transports par chameau qui rendit le commerce à grande distance rentable à travers le désert. Il n'en reste pas moins qu'à partir de 800 environ, une expansion explosive de ce commerce a eu lieu. Le système saharien classique avec les exportations de l'or et de vivres vers le nord contre l'importation de sel du désert et de produits manufacturés du Nord s'est mis en place à notre époque[86]. Ce commerce s'étend même très loin vers le sud. Dès le IX^e siècle, il déverse probablement des milliers de perles à Igbo-Ukwu ; ce site est aussi relié à la mer vers le sud[87]. Et vers 1100, le commerce atteint les lisières de la forêt, dans la région qu'on appellera plus tard la Gold Coast (actuel Ghana). Au nord aussi bien qu'au sud du désert, l'expansion du commerce transsaharien a eu de grandes conséquences. Parmi elles d'abord l'épanouissement des organismes étatiques, du Maroc à l'Égypte entre le VIII^e et le XI^e siècle ;

84. Dates à partir du IX^e siècle : M. Posnansky et R. J. McIntosh, 1976, p. 170 ; O. Ikime (dir. pubi.), 1980, p. 68-72.
85. S. K. McIntosh et R. J. McIntosh, 1981 ; J. Devisse, 1982.
86. Voir chapitres 11, 12, 13, 14, 15 et 27 ci-dessus.
87. T. Shaw, 1970.

il en va de même, au sud, de l'Atlantique au Tchad, pendant les mêmes siècles. Ensuite, bien entendu, le commerce entraîna le développement de groupes de marchands plus ou moins fortement structurés et plus ou moins dépendants de pouvoirs politiques.

Le rôle de l'Éthiopie dans le commerce international s'effondre avec les changements importants dans le grand trafic de l'océan Indien du VI^e au VIII^e siècle : Adoulis perd son rôle et Axum périclite. La côte d'Afrique orientale prend au contraire bien plus d'importance, même si nous connaissons mieux, pour le moment, les étapes de sa transformation après le XII^e siècle qu'avant.

Dès le VIII^e siècle on trouve des traces d'importation de la côte somalienne à celle du Mozambique méridional[88]. Ici aussi, l'or joue un rôle important, surtout au sud. Ici aussi, le commerce international s'inscrit dans le cadre d'un commerce régional vigoureux. On exporte de l'or, de l'ivoire, du bois et des esclaves, ainsi que quelques produits de luxe, les importations comprenant des produits de luxe, comme les perles et les tissus. Échange inégal déjà, mais échange inégal qui donne un coup de fouet au développement des communications internes ; on tente du moins de le prouver pour les régions du Limpopo[89] où ce commerce accélère ou renforce la construction de grands ensembles politiques.

Cependant, l'essor économique global et l'épanouissement commercial ne sont pas comparables dans toutes les sociétés du continent. Pendant ces siècles, l'Afrique du Nord fait partie du centre moteur d'une économie « mondiale ». Les technologies s'y développent par diffusion d'un bout à l'autre du monde musulman et avec elles certains systèmes de production ; par exemple, la plantation de canne à sucre ou de palmiers-dattiers[90]. La création culturelle d'un monde musulman et arabe facilite et intensifie les contacts, plus encore sans doute que les tentatives d'unification politique. L'Égypte, la Tunisie, les premières villes musulmanes au Maroc deviennent de grands centres de manufactures qui exportent notamment vers l'Afrique occidentale. L'Afrique orientale est liée de manière encore plus complexe à l'économie du monde musulman, mais aussi aux économies asiatiques de la Chine, de l'Inde[91] et de l'Insulinde.

Il reste au contraire des régions qui sont peu ou pas concernées par le commerce international. L'Afrique australe et l'Afrique centrale en fournissent les exemples les plus probants, encore qu'en Afrique centrale, une zone commerciale régionale centrée autour de la Copperbelt se développe qui est, indirectement, en contact avec l'océan Indien avant 1100. Son dynamisme repose sur l'échange de produits de différents environnements et de gisements de sel. A en juger par des époques plus tardives, on échangeait sel et

88. Voir chapitres 22 et 26 ci-dessus et P. J. J. Sinclair, 1982. La présence de Zandj en Chine et en Indonésie peu après 700 indique l'étendue du trafic, même à une date antérieure à celle des villes trouvées à ce jour.

89. Voir chapitre de ce volume.

90. A. M. Watson (1983) en fait le bilan le plus récent et peut-être exagéré.

91. Al-Idrīsī, au XII^e siècle, signale que du fer est exporté de la côte de l'actuel Kenya en direction de l'Inde. Voir chapitre 21 ci-dessus.

fer, poisson et tissus de raphia, huile de palme et huile de *mbafu*, du bois de teinture rouge, et le trafic général allait surtout du nord au sud, traversant les zones écologiques. En Afrique centrale toujours, le fleuve Zaïre et une partie des affluents servait sans doute déjà de moyen de communication bon marché, quoiqu'on n'en ait pas encore trouvé la preuve avant l'époque qui suit celle qui nous occupe.

L'intérieur de l'Afrique orientale fait problème. On n'y a pas trouvé trace d'importations et on en a conclu qu'il n'existait pas de liens entre ces régions et la côte pourtant adjacente[92]. La chose est difficile à croire. Peut-être ces importations se limitaient-elles à du sel et à des tissus, les produits exportés étant, outre l'ivoire, d'autres objets de luxe comme ces grands cristaux de roche affectionnés par les Fatimides[93]. De toute façon, les rapports avec le commerce intercontinental étaient au mieux indirects. En outre, ce secteur ne constituait pas une zone régionale de commerce unique. Quelques petits centres de production (de sel surtout) se laissent reconnaître, desservant sans doute des aires assez réduites. Plus au nord, en Ethiopie, le commerce régional a sans doute survécu et s'est probablement étendu avec l'extension des fondations monastiques et le transfert du centre du royaume au Lasta. L'Éthiopie méridionale, notamment le Shoa, a vu se développer ses liens avec l'extérieur et l'implantation de marchands musulmans exportant par la côte de la Corne. Les royaumes chrétiens du Nil restaient eux aussi assez isolés du commerce intercontinental. Deux économies très différentes y coexistent ; l'une, d'autoconsommation, concerne la grande majorité des populations ; elle n'est pas forcément stagnante comme on l'a vu plus haut. L'autre a un double moteur. D'un côté, les complexes traités d'échanges avec les musulmans, qui fournissent à la cour nubienne et aux privilégiés des produits méditerranéens (tissus, vins, céréales) en échange des esclaves[94]. La recherche de ces derniers rend nécessaire le second volet des relations commerciales avec l'Afrique tchadienne, avec les zones du continent placées au sud de la Nubie ; la circulation de productions céramiques nubiennes au Dārfur et à Koro Toro, au nord-est du lac Tchad, a commencé d'apporter la preuve que ces relations existaient. Il est remarquable que pas un mot n'en soit dit par al-Uswānī, dans la relation dont il a été question[95], alors que ce missionnaire fatimide parle des relations entre Dūnkūla et la mer Rouge, à partir de la grande boucle que décrit le Nil : « L'hippopotame abonde dans cette contrée et de là partent des chemins dans la direction de Sawākin, Bāḍī, Dahlak et les îles de la mer Rouge[96]. »

Ce tableau commercial montre qu'une bonne moitié du continent était déjà impliquée dans des échanges à grande échelle et que dans la plupart des autres parties se formaient des réseaux régionaux. Une véritable absence de

92. Encore que se pose le problème des parentés constatées entre céramiques de l'intérieur et céramiques côtières de production locale (voir par exemple H. N. Chittick, 1974, sur Kilwa).
93. Provenant peut-être du plateau de Laikipia où ils sont communs (communication personnelle de J. de Vere Allen).
94. Sur cet aspect du commerce, voir L. Török, 1978.
95. G. Troupeau, 1954. Voir plus haut.
96. *Ibid.*, p. 285.

réseau même régional, est rare, mais se présenterait dans quelques poches: Namibie et région du Cap, forêts du Libéria et des régions adjacentes peut-être, intérieur de l'Afrique orientale et une partie des savanes entre le Cameroun et le Nil Blanc. Mais peut-être cette impression ne provient-elle que de notre ignorance.

La situation continentale n'en reste pas moins très neuve par rapport à l'époque précédente. L'intégration du Sahara, de l'Afrique occidentale, de la côte orientale et de l'intérieur d'une partie du Zimbabwe et du Transvaal dans un commerce intercontinental est neuve, comme l'est le développement des réseaux de commerce régionaux. Ce dynamisme commercial est un premier fruit de la sédentarisation et de l'ajustement des systèmes de production que nous avons décrits. Malgré les inconnues, nous en savons désormais assez pour affirmer que cette époque représente un départ sur la base duquel les économies et le commerce se développeront encore en intensité, en volume et en complexité entre 1100 et 1500. Les réseaux régionaux se développeront et se souderont, toujours en position subalterne par rapport aux aires du commerce international. Et vers 1500 il ne restera guère plus de secteur en-dehors d'une aire commerciale régionale. A notre époque donc, des communications sur de vastes parties du continent ont été forgées et ont articulé les paysages humains, véhiculant des idées et des pratiques sociales avec les biens échangés.

Les sociétés et les pouvoirs

L'histoire sociale du continent reste elle aussi à écrire pour l'époque dont nous nous occupons. Nous ne savons quasiment rien pour le niveau fondamental, celui de la régulation des liens du sang, de la résidence commune et du travail commun. Même l'histoire des institutions qui organisent ces relations comme la famille, la grande famille (souvent appelée lignage)[97], le ménage, le mariage, les groupes de travail constitués, reste inconnue. Ces institutions laissent peu de traces dans les sources écrites ou archéologiques. De surcroît, elles ont peu de visibilité, pour fondamentales qu'elles soient, à cause de leur permanence même. Cette apparence est celle de données stables liées à la nature humaine. Cependant il n'en est rien, bien que nombre de chercheurs s'y soient laissé prendre, comme si clans, lignages et mariages avaient toujours fonctionné de la même manière.

Les conséquences de la division du travail sont plus visibles, même si le vocabulaire, là aussi, tend à nous induire en erreur et à nous conduire au schématisme. Il ne fait aucun doute que la division du travail progresse spectacu-lairement du VII^e au XI^e siècle, que les sociétés se stratifient. L'analyse et la classification des phénomènes est encore peu avancée. Il est relativement plus aisé, dans certaines zones du continent, de montrer qu'apparaissent

97. Le terme lignage est plus un terme idéologique qu'un concept rendant compte de réalités sociales. Voir A. Kuper, 1982*b*.

alors de fortes différences de statuts économiques et sociaux (des classes) que de comprendre, autrement que par l'application de schémas théoriques abstraits, comment fonctionnent, dans les faits, les rapports entre ces classes. On voit vivre en Afrique septentrionale, en Nubie, en Éthiopie, des aristocrates dont la propriété foncière, quelle qu'en soit l'origine, constitue la base de puissance. En Afrique du Nord, cette aristocratie groupe autour d'elle de nombreux clients (*mawālī*) ; elle protège parfois des groupes de non-musulmans et possède des esclaves, domestiques, travailleurs ou guerriers ; elle a une puissance suffisante pour contraindre parfois les détenteurs officiels du pouvoir à composer avec elle. Il put en être à peu près de même en Nubie ou en Éthiopie. Plus au sud, les choses sont moins claires ; les discussions sont encore vives, entre chercheurs, sur l'existence, pour cette époque, de classes bien différenciées ; plus encore sur la réalité de castes fermées, comparables à celles que connaît, dans quelques cas, l'Afrique des périodes plus récentes. L'allusion, souvent citée, d'al-Masʿūdī à ceux qui exhortent la foule et les princes à vivre en conformité avec les exemples donnés par les ancêtres et les anciens rois[98] ne doit nous conduire ni à penser qu'il s'agit là de « griots » ni qu'ils sont « castés ». Le rappel, fréquent lui aussi, de la présence de « griots » dans l'entourage de Sunjata, au XIII^e siècle, ne constitue une preuve que de leur existence à l'époque où les traditions qui parlent d'eux ont été fixées ou remaniées : sur les dates de ces fixations ou remaniements, la discussion aussi est loin d'être terminée.

Les recherches les plus récentes, au moins pour l'Afrique de l'Ouest, vont plutôt dans le sens d'une apparition récente des castes que dans celui de leur ancienneté[99]. Il faut donc probablement travailler encore beaucoup et aborder lucidement toutes les hypothèses de recherche possibles avant de figer trop vite une description des sociétés, en pleine transformation et à des stades différents de cette transformation, selon les lieux.

Si l'on revient un instant aux situations vraisemblables, entre le VII^e et le XI^e siècle en Afrique centrale, les choses sont bien différentes de celles que vivent alors le nord ou l'ouest du continent. En Afrique équatoriale, une certaine division du travail, en partie régulée par la symbiose en cours entre agriculteurs et chasseurs-récolteurs, est apparue. Les gens de la forêt se sont, dans certains cas, attachés certains groupes de chasseurs (surtout pygmées) en leur fournissant de la nourriture (bananes surtout) et des instruments en fer, plus tard aussi certaines pièces d'équipement comme les lourds filets de chasse en échange de gibier et de miel. Cette symbiose requiert des excédents importants de nourriture ; elle n'a pu se développer avant que la banane devienne culture de base, ni avant l'époque où la densité des agriculteurs s'était accrue au point de gêner les chasseurs. Pour cette raison, nous pensons que ces symbioses se sont développées pendant l'époque étudiée dans ce volume. Il faut remarquer que cet arrangement diffère du tout au tout des relations commerciales régulières entre agriculteurs en forêt et pêcheurs professionnels qui leur fournissent poisson, poterie et sel végétal en échange

98. J. M. Cuoq, 1975, p. 330 (al-Masʿūdī).
99. Points de vue intéressants dans A. R. Ba, 1984.

de la nourriture végétale. Ces relations, plus anciennes, se sont nouées dès l'occupation de ces régions. Elles se situent sur un pied d'égalité, ce qui n'est pas vrai pour les relations symbiotiques.

Bien entendu, et surtout lorsque l'archéologie permet d'en prendre la mesure précise, le lieu où l'on peut le mieux saisir les transformations sociales en cours est la ville. On le voit bien à Tegdaoust[100] et aussi en examinant les tombes de Sanga, où l'inégalité se lit de manière croissante, le temps passant. L'histoire du processus d'urbanisation est, lui aussi, en pleine révision[101]. On a longtemps pensé qu'il était lié exclusivement à l'influence musulmane; de fait, les musulmans ont été de grands fondateurs de villes dans toutes les régions où ils ont vécu à cette époque et pendant les plus récentes. Mais on voit aujourd'hui de mieux en mieux que des agglomérations urbaines ont existé avant l'Islam: la démonstration a été fournie de manière spectaculaire pour Jenné-Jeno[102] mais aussi dans le cas du sud-est du continent[103]; ces exemples sont plus décisifs que ceux concernant des villes où l'installation des musulmans a joué un rôle évident, comme c'est le cas à Kumbi Saleh[104], à Tegdaoust[105] et à Niani[106]. Il est de la plus grande importance pour l'avenir de cette recherche sur l'urbanisation que soient poursuivis et développés les travaux déjà si fructueux conduits à Ife[107], à Igbo-Ukwu[108], à Benin[109], à Begho et à Kong[110].

De même faudra-t-il développer les recherches sur Nyarko, à la lisière des gisements aurifères de la forêt au Ghana moderne, qui est une ville dès le XI^e siècle[111]. On découvrira sans doute encore d'autres centres proto-urbains ou urbains fondés pendant cette époque. On pense à Kano, Zaria et Turunku et aux cités les plus anciennes du bas Shari.

Cette urbanisation de l'Afrique occidentale met en question une série d'idées reçues, notamment celle que le phénomène urbain a été plus ou moins tardivement implanté par des marchands du nord de l'Afrique. Contrairement aux impressions que laissent la masse des travaux ethnographiques ou ceux

100. J. Devisse, D. Robert-Chaleix *et al.*, 1983.
101. J. Devisse, 1983, par exemple.
102. S. K. McIntosh et R. J. McIntosh, 1980*b*.
103. Voir chapitre 24 ci-dessus.
104. S. Berthier, 1983.
105. J. Devisse, D. Robert-Chaleix *et al.*, 1983, p. 169.
106. W. Filipowiak, 1979.
107. F. Willett, 1967 et 1971. D'une manière générale, le développement des agglomérations yoruba — villes et villages — mérite la poursuite des études déjà entreprises. Voir le travail utile et peu connu de O. J. Igué, 1970-1980. L'auteur fait largement appel à l'ouvrage connu de A. L. Mabogunje, 1962.
108. T. Shaw, 1970. Plus récemment, voir le chapitre 16 ci-dessus et E. Eyo et F. Willett, 1980, 1982.
109. G. Connah, 1972.
110. Recherches conduites par l'Institut d'art, d'archéologie et d'histoire de l'Université d'Abidjan, sous la direction de M. Victor T. Diabaté.
111. J. Anquandah, 1982, p. 97. De façon générale, l'urbanisation au Ghana mérite également une étude: depuis quand était vivante la ville de Ladoku, proche d'Accra et florrissante au XVI^e siècle (J. Anquandah, 1982, p. 70)?

des anthropologues sociaux jusqu'il y a peu de temps, l'Afrique occidentale n'était pas une juxtaposition de villages réunis en ethnies dont les cultures et les langues distinctes et rurales se jouxtent sans s'influencer. Les villes, dès qu'elles apparaissent, deviennent des centres culturels qui irradient de vastes aires autour d'elles. La complexité des espaces culturels et sociaux s'est constituée avant le XI^e siècle ; c'est ce qui explique la diffusion de langues comme le manden, le yoruba et le hawsa. L'échelle de ces sociétés, leur dynamisme interne et leur évolution ont donc été méconnus pendant longtemps.

Des interrogations nouvelles, de même type, peuvent désormais porter sur les comptoirs de la côte orientale et de Madagascar, leurs substrats africains et malgache et la place des commerçants musulmans dans leur développement[112] ; dès maintenant, on se demande si, en Afrique orientale — mais jusqu'à quelles limites au nord et au sud ? —, la culture swahili, avec laquelle la répartition des villes semble coïncider, n'est pas, dès ses débuts, une civilisation urbaine : le débat est très ouvert[113]. Les comptoirs situés au Mozambique actuel[114] ont entretenu des contacts avec la vallée du Limpopo et indirectement apporté une contribution à la création d'un premier centre proto-urbain à Mapungubwe, centre administratif et premier jalon d'un développement qui mènera à la création de la ville de Zimbabwe au XIII^e siècle.

Il n'y a pas lieu d'être moins attentif, au nord du continent, à la création, à cette époque, de villes importantes sur lesquelles, parfois, les recherches sont encore très réduites. Si l'on connaît bien l'évolution de Fès, de Ḳayrawān, de Marrakech, de Rabat, par exemple, il existe au contraire très peu de travaux sur Sidjilmāsa ou Tāhert — créations du VII^e siècle —, sur Sadrāta et l'ensemble du Mzāb, sur Ghadāmes, sur les villes égyptiennes et nubiennes de la moyenne vallée du Nil[115].

Cette période formative a donc été aussi celle d'une restructuration des espaces par une urbanisation nouvelle. Ce phénomène n'a touché somme toute qu'une moitié du continent ; il n'en reste pas moins une caractéristique typique pour toute l'Afrique.

La conquête musulmane de la partie septentrionale du continent, après une brève période d'unité théorique sous l'autorité des califes orientaux, a conduit à un morcellement politique de grande importance pour l'avenir. Des États naissent, en Égypte, en Tunisie actuelle, mais aussi autour de cités importantes comme Fès, Tāhert, Sidjilmāsa. Ils prennent de plus en plus de consistance aux IX^e et X^e siècles. Ils utilisent en particulier l'or d'Afrique

112. Voir chapitres 13, 14, 15, 21 et 25 ci-dessus. L'expansion des comptoirs jusqu'au sud du Sabi date du VIII^e siècle (P. J. J. Sinclair, 1982).

113. T. H. Wilson, 1982.

114. Voir chapitre 22 ci-dessus. Voir également : « Trabalhos de arqueologia… », 1980, et P. J. J. Sinclair, 1982.

115. Sur Kūs, centre caravanier de haute Égypte, voir J. C. Garcin, 1976. Sur l'importance des stèles funéraires comme document pour l'histoire démographique, économique et culturelle, voir M. ʿAbd al-Tawāb ʿAbd ar-Rahmān, 1977. Sur les villes de Nubie, en particulier l'importance des fouilles polonaises à Faras et à Dongola, se reporter au chapitre 8 ci-dessus. Sur les fouilles récentes à Sūba, capitale du royaume nubien le plus méridional, voir D. A. Welsby, 1983.

occidentale, le plus souvent pour assurer la qualité de leur monnayage. Les bases territoriales de cette organisation étatique sont renforcées, en Ifrīḳiya d'abord, en Égypte ensuite, sous les Fatimides[116]. Les épisodes plus troublés du XI^e siècle ne remettent pas en cause un fait qui s'impose peu à peu : la territorialité de pouvoirs dynastiques musulmans, particulièrement en Tunisie et en Égypte, puis au XI^e siècle au Maroc almoravide, devient une réalité plus ou moins stable, plus ou moins permanente. Des États musulmans, leurs fonctions, leurs rouages, s'installent pendant cette période, même si les dynastes changent, même si des incidents plus ou moins graves comme la révolte d'Abū Yazīd[117], « l'invasion Malienne »[118] ou les attaques chrétiennes depuis la Sicile perturbent, parfois profondément, les chances du contrôle territorial étatique et de la continuité dynastique.

En Afrique occidentale, l'organisation d'États a probablement débuté avant 600, mais devient évidente pendant l'époque étudiée ici. Gao, Ghana, le Kānem, sont aujourd'hui apparemment bien connus, encore qu'il reste beaucoup à travailler sur la genèse de l'État dans ces trois cas. Mais il existe bien d'autres zones, moins privilégiées jusqu'à présent par la recherche et pour lesquelles l'existence de pouvoirs étatiques ne fait plus de doute pendant la période envisagée. C'est certainement le cas du Takrūr sur les origines duquel une thèse récente jette une lumière neuve[119]. Notre insuffisante information nous conduit, au-delà de ces acquis, à considérer que les pouvoirs africains ne sont que des « chefferies » sans grande consistance territoriale : est-il légitime d'envisager ainsi le cas d'Ife ? Faut-il penser que le pouvoir de Sumaoro Kanté, dans le Soso qui rivalise avec le Ghana et les *mansaya* mande jusqu'à sa défaite devant Sunjata au XIII^e siècle, n'est pas encore un État ? La recherche a encore beaucoup à apporter dans ce domaine aussi. Et que se passe-t-il chez les Hawsa, chez les Yoruba ?

La présence de fortifications à l'ouest du bas Niger, dans les pays qui deviendront le royaume du Benin, indique une concentration du pouvoir à caractère territorial mais aussi une âpre lutte pour agrandir l'assiette territoriale des différents États en formation. Cela contraste avec la situation à l'est du bas Niger où l'absence de fortifications pourrait indiquer, soit une unité territoriale dirigée par Igbo-Ukwu, soit la présence d'une forme d'occupation des terres et de structures politiques totalement différentes : comment faut-il, politiquement, interpréter la découverte d'une tombe somptueuse à Igbo-Ukwu ?

En Afrique du Nord-Est, on assiste à l'apogée des royaumes chrétiens formés au VI^e siècle, en particulier dans les trois sections de la Nubie, où

116. Voir les chapitres 7, 10 et 12 ci-dessus.

117. Sur ce sujet, une étude nouvelle, qu'achève de rédiger une chercheuse algérienne, M^me Nachida Rafaï, fera ressortir, à partir d'une nouvelle traduction des sources arabes, l'âpreté de la lutte qui a opposé Abū Yazīd aux Fatimides.

118. La discussion demeure assez ouverte sur les conséquences économiques, sociales et politiques de cette « invasion ». Une récente traduction du texte fondamental d'al-Idrīsī (M. Hadj-Sadok, 1983) apporte des éléments nouveaux de réflexion.

119. A. R. Ba, 1984.

l'épanouissement économique et culturel est évident au XI^e siècle encore[120]. L'Éthiopie est plus mal en point mais la monarchie s'y réenracine, après l'effondrement d'Axum, au Lasta, dès le XI^e siècle ; en même temps, une série de principautés musulmanes se constituent à l'est et au sud, atteignant les lacs éthiopiens.

L'organisation d'un pouvoir dominant par ville semble la règle pour la côte orientale. Au Zimbabwe actuel, un État se constitue au X^e siècle, dont la capitale est Mapungubwe, et le Grand Zimbabwe apparaît dès le XIII^e siècle. En Afrique centrale ou à l'intérieur de l'Afrique orientale, des développements territoriaux à grande échelle ne se perçoivent pas encore. Tout au plus peut-on dire qu'à Sanga les données montrent une lente évolution vers la « chefferie », évolution qui devient vraiment probante seulement à la fin du I^er millénaire[121].

En dehors de ces développements, nous n'avons aucune donnée directe au sujet d'autres types d'organisations politiques. On peut arguer qu'en Afrique de l'Est et du Sud-Est, l'organisation spatiale des sites d'habitation indiquerait un gouvernement collectif exercé par des chefs de grands groupes et fondé sur une idéologie de la parenté. Mais tout récemment[122], cette ligne de raisonnement a été mise en cause. Elle s'appuierait trop sur des analogies dérivant de la littérature ethnographique des deux derniers siècles. N'empêche que dans l'état actuel des connaissances, on constate d'abord la perpétuation du pouvoir de dominants sans doute installés avant le VII^e siècle. Il n'existe dans de tels cas, ni prééminence dynastique, ni hiérarchies, ni fortes différences du niveau de vie. Le fait qu'il s'agit de sites agglomérés indique qu'un gouvernement collectif est probable. Les données indiqueraient aussi que le territoire ainsi contrôlé serait exigu, limité peut-être à un terroir correspondant au village. Des exemples tout à fait comparables peuvent être étudiés dans les zones forestières d'Afrique occidentale.

Les représentations collectives : religions, idéologies, arts

Une partie importante du continent africain est partagée entre deux monothéismes. L'un est en constante progression du VII^e au XI^e siècle : c'est l'islam[123] ; l'autre, le christianisme, disparaît de tout le nord de l'Afrique[124]

120. Il suffit de se reporter aux descriptions des monuments retrouvés, à Dongola par exemple, par les fouilleurs, en particulier églises et palais royal, pour mesurer que, en face d'un pays certainement assez pauvre, l'État nubien possède des biens importants et joue un rôle international. Sur Aiwa et les fouilles récentes, voir D. A. Welsby, 1983 : ces travaux confirment le dynamisme économique et culturel nubien au XI^e siècle.
121. P. de Maret, 1977-1978.
122. Critique de M. Hall, 1984.
123. Voir chapitres 3, 4 et 10 ci-dessus.
124. Ses dernières manifestations culturelles et ses derniers vestiges y datent du XI^e siècle. Voir chapitre 3 ci-dessus.

où il s'était implanté à l'époque romaine et ne subsiste solidement qu'en Nubie et en Éthiopie ; une forte minorité chrétienne survit en Égypte. L'un et l'autre des deux monothéismes ont construit une civilisation à vocation universelle qu'ils tendent à substituer, pour une part plus ou moins large selon les lieux et les dates, aux cultures antérieures. Le christianisme n'a pu surmonter, loin de là, les divisions internes qui sont, dans une large mesure, nées de son union intime avec les pouvoirs post-romains. Ni les coptes, ni les Nubiens, ni les Éthiopiens ne se rattachent à Rome, et pas même à Byzance. Pour brillantes que demeurent ces chrétientés africaines, riches en particulier en monastères, elles vivent sans grands rapports avec les mondes extérieurs, au moins pour ce qui est de la Méditerranée. Il faudrait étudier, en particulier pour l'époque qui est ici en cause, leurs relations avec les chrétiens d'Asie, séparés de Rome et de Byzance eux aussi, en particulier avec les Nestoriens, dont l'organisation ecclésiale s'étend jusqu'en Chine ; trop peu de questions ont été posées dans ce domaine.

L'influence de l'Islam, ensemble religieux et culturel qui traverse le monde connu de l'Asie à l'Atlantique et sépare, pour longtemps, les Noirs d'Afrique des peuples du nord de la Méditerranée, devient de plus en plus forte, au fur et à mesure qu'est mieux réalisée l'unité. Celle-ci a été, au X^e siècle, fortement menacée par le triomphe momentané du chiisme fatimide dans toute l'Afrique musulmane. Au XI^e siècle commencent les progrès du sunnisme, appuyé en Afrique, sur ceux du droit malikite. C'est un style de vie qui peu à peu s'impose, fait d'observance juridique et sociale et de respect des règles fondamentales de l'Islam. Peu à peu, les normes musulmanes vont triompher, dans les terres profondément islamisées, des habitudes culturelles plus anciennes. On peut estimer en gros qu'il en est ainsi dans tout le nord du continent à la fin du XI^e siècle[125]. Des progrès sont réalisés au Sahel et sur la côte orientale de l'Afrique ; mais le triomphe culturel de l'Islam ne sera réel, dans ces derniers cas, qu'à l'époque suivante. Encore devrons-nous probablement tenir compte beaucoup plus, à l'avenir, des situations de compromis auxquelles sont condamnés les détenteurs du pouvoir, lorsqu'ils se convertissent à l'islam, au Sahel ou ailleurs, en face de sociétés dont les normes religieuses de fonctionnement, ancestrales, ne sont pas compatibles avec certaines exigences de l'Islam[126]. Ce qui explique à la fois la lenteur de certains progrès, le caractère urbain, pendant longtemps, de l'islamisation et la violence indignée des juristes pieux contre les souverains « laxistes », violence dont les effets s'étendent sur des siècles, à partir du XIV^e siècle surtout ; violence dont un premier exemple est peut-être à rechercher dans l'islamisation par les Almoravides de certaines régions de l'Afrique occidentale à la fin du XI^e siècle.

125. Voir chapitres 2 et 4 ci-dessus. Sous l'apparence de l'unité subsistent bien des survivances intéressantes de cultes syncrétiques, du christianisme, du judaïsme, du kharidjisme. Ce n'est pas le lieu d'en parler ici.

126. Un exemple de compromis dont parle al ʿUmari pour le XIV^e siècle encore : le Mansa Mūsa du Mali a révélé, au Caire, qu'il existait dans son empire « des populations païennes auxquelles il ne faisait point payer la taxe des infidèles, mais qu'il employait à extraire l'or dans les mines ». Voir également le chapitre 3 ci-dessus.

Il serait beaucoup plus important, pour les historiens, de connaître ce qu'était alors la religion africaine. Quelques bribes d'information ne sont, pour nous, interprétables qu'à l'aide de connaissances relatives à des périodes bien plus récentes. On parle volontiers de « faiseurs de pluie », de « charmes », de « culte des ancêtres », d'« idoles » — le mot vient de sources monothéistes — de « sorcellerie ». Une approche de ce genre masque notre ignorance ; elle insiste sur les rassurantes continuités et élimine toute évolution ; elle reste dangereusement vague. Nous rencontrons ici une autre grande lacune, encore, de la recherche sur l'Afrique ancienne, une lacune qui ne pourra être comblée que partiellement et en développant de nouvelles méthodologies.

La conception que les cultures adoptent des pouvoirs auxquels elles confient la direction des sociétés est, bien entendu, à la fois reliée aux idéologies dominantes et aux structures économiques. On a vu, plus haut, la diversité probable des formes concrètes du pouvoir. Les monothéismes placent tout pouvoir dans l'éclairage d'un service de Dieu et d'une délégation d'autorité consentie par lui : même si l'imam de Tāhert ne ressemble pas au pouvoir imamal des Fatimides, même si ceux-ci se veulent plus étroitement liés à Dieu et aux vicaires du Prophète que les *amīr* aghlabides ou les princes idrisides ; dans tous les cas, c'est au nom de Dieu et de son Coran que ces dynastes gouvernent. Il n'en va pas autrement dans le rapport à Dieu chez les rois nubiens et chez les négus d'Éthiopie, encore qu'on connaisse mal, pour cette époque, l'analyse théorique de ce rapport à Dieu[127].

Il en va autrement dans l'Afrique demeurée fidèle à sa religion et aux structures socio-culturelles qu'elles ont engendrées. Le développement de grands États a fait apparaître une conception du pouvoir intéressante et originale, souvent improprement appelée « royauté divine ». Depuis plus d'un siècle, les savants ont remarqué que les idéologies de la royauté se ressemblent fortement d'un bout à l'autre de l'Afrique au sud du Sahara. Le détenteur de ce pouvoir est « sacré », c'est-à-dire respecté tant qu'il remplit les conditions du contrat humain qui le lie à son groupe ; et aussi redouté, contraint de transgresser — et lui seul — les règles ordinaires de la vie sociale ; l'exemple le plus souvent retenu de ces transgressions est l'inceste. Ce personnage a une action positive sur l'environnement et la fécondité, sur la pluie et l'eau, sur la nourriture, sur la paix sociale, sur la vie de la collectivité. Il possède, par tacite consentement, des pouvoirs supranaturels inhérents à sa fonction ou obtenus par une accumulation de charmes. La reine mère ou les sœurs ou même la femme du roi jouent un rôle rituel important. Certains points d'étiquette et des symboles associés à la royauté sont fort semblables partout. Le roi ne saurait avoir de défaut physique. Ses pieds ne peuvent toucher la terre nue. Il ne peut voir du sang ou des cadavres ; il demeure invisible pour le peuple et cache son visage ; il ne communique avec autrui que par des intermédiaires. Il mange en cachette et nul ne doit le voir boire. G. P. Murdock est allé jusqu'à dire que tous les royaumes africains se ressemblent

127. Alors que celle-ci est parfaitement analysable dans le cas du christianisme romain. Voir par exemple J. Devisse, 1985.

comme les pois d'une même gousse[128]. Manque-t-il gravement à l'une de ses obligations, en particulier comme régulateur des récoltes dans l'intégrité de son corps ou par excès de pouvoir, le personnage en question est plus ou moins sommairement éliminé physiquement[129]. Ici sans doute se place la plus forte différence concrète dans l'exercice du pouvoir par rapport aux mondes méditerranéens.

Naguère, on expliquait les ressemblances entre pouvoirs africains par une commune et unique origine pharaonique. Cette opinion est moins linéairement reçue aujourd'hui et l'on insiste plus volontiers sur l'ancienneté, l'origine locale et l'enracinement dans les rites et croyances locales de certaines caractéristiques de ces pouvoirs : leurs rapports à la terre nourricière, à la chasse, à la pluie, par exemple. On pense aussi que ces pouvoirs se sont emprunté, de proche en proche, les éléments les plus séduisants et spectaculaires : une certaine uniformisation a pu naître de ces emprunts. Un exemple suffit : celui des cloches simples ou doubles en fer, avec bords soudés et sans battants. Ce type d'emblème s'est développé en Afrique occidentale mais on le retrouve vers 1200 au Shaba, à Katoto, pour la cloche simple, tandis que la cloche double apparaît à Zimbabwe au XV^e siècle. Or, la cloche simple est associée à l'autorité politique et surtout militaire, la cloche double à la royauté à proprement parler. Il y a donc eu diffusion du Nigéria au Zimbabwe (et au royaume de Kongo) avant 1500 et du Nigéria au Shaba avant 1200, probablement encore pendant les siècles dont nous parlons ici[130]. Voilà un signe tangible de la diffusion d'un élément du complexe de la royauté « sacrée », et ce par des voies encore inconnues.

Une idéologie de la royauté était certainement aussi associée à la création d'un royaume à Mapungubwe. Nous pensons savoir qu'ici la connection entre le roi et la pluie a été cruciale. Le roi était le pluviateur suprême contrôlant le régime des pluies. C'est une qualité évidemment cruciale dans un pays où ce régime est variable et où toutes les récoltes en dépendent. Mais nous ne savons quasiment rien au sujet d'autres éléments de cette idéologie. Celle de Zimbabwe en sera la descendante et quand nous avons des données à son sujet — mais cinq siècles plus tard —, une bonne partie des éléments que l'on trouve en Afrique occidentale sont aussi présents ici.

Ainsi, les facteurs qui favorisent l'apparition de tel ou tel caractère de cette royauté « sacrée » sont-ils fort changeants à travers le temps et l'espace. Il faut donc, ici encore, se garder de tout esprit de système. Étiquettes, rituels, croyances, symboles, ont varié de siècle en siècle et d'endroit en endroit. Même au XIX^e siècle, ils n'étaient pas identiques d'un royaume à

128. G. P. Murdock, 1959, p. 37.

129. Un exemple dans al-Masʿūdī, 1965, p. 330 : « Dès que le roi (des Zandj) exerce un pouvoir tyrannique et s'écarte des règles de l'équité, ils le font périr et excluent sa postérité de la succession. » La mise à mort du roi pour défaut physique ou après un nombre donné d'années a fait l'objet d'une vaste littérature. Aucun cas n'a pu être démontré, malgré la présence de ces règles comme normes idéologiques dans beaucoup de royaumes.

130. J. Vansina, 1969.

l'autre et la liste des « traits de la royauté sacrée » est une liste composite. On retrouve rarement tous ses aspects rassemblés dans chacun des royaumes. La similarité de Murdock est donc en partie fictive.

La complexité des aspects du pouvoir apparaît presque physiquement pendant la période en cause. Dans les régions où le commerce devient essentiel, le pouvoir ne peut être étranger à une forme ou à une autre de son contrôle ; et pas davantage à la maîtrise de l'or, du cuivre ou du fer par exemple. Ainsi apparaissent des aspects du pouvoir qui n'existent pas dans une société de chasseurs-cueilleurs ou dans un groupe agricole simple. Les souverains de Ghana étaient assurément tenus, comme d'autres, d'être physiquement forts : la feinte racontée par al-Bakrī pour cacher la cécité de l'un d'eux suffit à l'attester[131] ; c'est tout de même le pouvoir commercial de ces mêmes souverains qui a le plus retenu l'attention des auteurs arabes.

Ainsi, l'histoire des pouvoirs apparaît-elle, en définitive, en Afrique comme ailleurs, beaucoup plus liée aux transformations économiques et sociales qu'à l'idéologie : celle-ci crée, au fur et à mesure que de besoin, les justifications et les rituels nécessaires à la stabilité et à la légitimité des fonctions. Que s'est-il dès lors passé lorsque deux légitimités se sont affrontées ? Par exemple celle du roi soumis à Allāh et celle — chez le même — du maître des coulées de fer, associé par une longue alliance aux fondeurs magiciens ? Poser la question, c'est y répondre. Les pouvoirs africains ont connu, avant le VII^e siècle, après le XI^e et entre ces deux siècles, des contradictions, des tensions, des choix et des évolutions comme dans n'importe quelle autre région de la terre. Ce qui est probablement le plus frappant et le plus déconcertant pour les historiens aujourd'hui dans ce domaine, c'est l'extrême souplesse des adaptations idéologiques réductrices des contradictions et des conflits, du moins tant que n'interviennent pas les exigences du christianisme ou de l'islam.

La religion et les idéologies traitent de la subtance culturelle. Les arts sont l'expression de cette substance. A ce niveau, on distingue entre deux ensembles de traditions différentes : celui de l'*oikouménè*[132] et celui des arts de tradition régionale. Pour ces derniers, nous n'avons une connaissance directe que des vestiges visuels.

Le monde musulman subordonne l'art à la vie de la communauté islamique. Les monuments collectifs, même s'ils sont édifiés à partir de commandes du pouvoir, sont, en priorité, ceux où cette communauté se rassemble pour prier et vivre les actes de sa foi. La mosquée est au centre de l'architecture musulmane. Certes, il existe des styles, reconnaissables au premier coup d'œil, dus à l'ordre souverain, à la mode du moment, aux fonctions données à telle ou telle partie du monument ; certes, chaque dynastie s'applique à donner sa marque à ses mosquées. Ni les Tulunides de Fusṭṭāṭ, ni les Aghlabides de Ḳayrawān, ni les Fatimides à Mahdiyya ou au Caire, ni les Almoravides au Maroc ou en Espagne, ni les Almohades,

131. Al-Bakrī, 1913, p. 174-175.
132. Voir chapitre 8 (note 94) ci-dessus.

n'échappent à la règle. Mais au-delà des différences de détail, la mosquée dit l'unité de l'*umma* musulmane.

Partout ailleurs peut se développer le luxe discret d'une aristocratie de gouvernement, de guerre ou de commerce. Cette classe n'est jamais ostentatoire, mais développe, en ces siècles, un goût de luxe que rendent évident les productions de tissus, d'ivoires et bois sculptés, de céramiques, de mosaïques ou de peintures murales parfois. Dans ce domaine comme dans celui de l'architecture, les emprunts passent, au gré des modes, d'un continent à l'autre. Et le goût du luxe est tellement évident que les « expatriés » qui s'installent au sud du Sahara pour y faire commerce en transportent avec eux les formes et les productions les plus belles[133].

Le monde musulman, avant la fin du XI^e siècle, connaît une production de grand luxe, de beaux objets qui se vendent fort bien : déjà, par exemple, à la fin du X^e siècle, on imite, à Fusṭāṭ, les céladons chinois jusque-là importés à grands frais.

Plus repliés sur eux-mêmes, empruntant encore cependant aux formes du bassin méditerranéen, les arts de Nubie et d'Éthiopie ont été évoqués dans ce volume. La place prise par les peintures murales dans l'art chrétien contraste vivement avec la pratique musulmane. Le peu d'influences de l'un à l'autre — de l'art musulman vers l'art chrétien et *vice versa* — vaut la peine d'être souligné. Il prouve par la négative que les styles ne se propagent pas automatiquement mais suivent des lignes de force religieuses et politiques. Dans ce sens, l'art visuel est encore une expression de l'idéologie et de la vision du monde dominantes.

Pendant longtemps, on a cru et on a écrit qu'il ne restait rien des arts visuels de l'Afrique au sud du Sahara, puisque le bois, matériau préférentiel de l'expression artistique, ne résistait pas au temps ! De toute façon, s'ils avaient existé, ces arts n'auraient pu être que « tribaux », selon l'expression péjorative. L'itinéraire, à travers le monde, de la superbe exposition des *Trésors de l'Ancien Nigéria*[134] a remis les idées en place et conduit, parmi d'autres découvertes et manifestations récentes, à réouvrir ce dossier. Nok a séduit beaucoup, depuis des années[135] : cette céramique figurative, dont les productions, de styles si variés, s'étalent sur près d'un millénaire après le VII^e siècle avant l'ère chrétienne a, d'un seul coup, révélé la profondeur historique du passé artistique africain. Ensuite, on avait tendance à passer directement à la production d'Ife, au XII^e siècle, Ife étant la conséquence de Nok. L'erreur était de croire qu'il n'existait pas grand-chose pour la période comprise entre ces deux manifestations et que l'art de la céramique était limité au Nigéria. Aujourd'hui, il est devenu évident que Nok ne forme pas une unité close, que la céramique figurative se retrouvait aussi en-dehors de ses limites et que se développe pendant notre époque un art plastique que l'on retrouve

133. Récent travail remarquable d'un chercheur tunisien sur ce sujet : A. Louhichi, 1984.
134. E. Eyo et F. Willett, 1980, 1982.
135. Voir Unesco, *Histoire générale de l'Afrique*, vol. II, chap. 24.

de Tegdaoust à Jenné au Nigéria[136], au sud du lac Tchad[137] et sans doute ailleurs, notamment aussi à Igbo-Ukwu. Les différences stylistiques sont grandes. Dans l'état actuel des recherches, on peut parler d'une tradition régionale du haut Niger qui s'exprime non seulement en céramique, mais en petits objets de métal et vers 1100, à Bandiagara, aussi en bois. Il est probable que beaucoup d'œuvres en bois furent sculptées à cette époque mais ont péri. La préservation des appuie-nuque en bois et de quelques statuettes de Bandiagara est due à des conditions exceptionnelles, mais qui peuvent se rencontrer ailleurs, de conservation.

Il existe, dans toute l'Afrique de l'Ouest, une expression figurative qui utilise la cuisson de l'argile pour conserver ses productions ; cette production et ces techniques s'étendent sur des siècles et remontent fort loin avant le VII^e siècle. Il faut maintenant en coordonner et en rationaliser l'étude. Comment, au passage, ne pas signaler aussi la très belle qualité artistique des vases céramiques retrouvés à Sintiu-Bara, au Sénégal, datés du VI^e siècle et qui paraissent bien pouvoir être considérés comme des indicateurs culturels dans une aire géographique assez vaste[138] ? A quoi correspondait cette production artistique ? Que représentait-elle comme besoin esthétique, comme projection idéologique ? Qui en assurait la commande ? Autant de questions sans réponses pour le moment.

En Afrique centrale, deux pièces sur bois, l'une un masque-heaume représentant un animal, l'autre, une tête sur pilier de la fin du I^er millénaire, ont survécu. Ils indiquent au moins que la pratique de la sculpture existait en Angola. Les peintures rupestres abondent en Angola, et même plus largement en Afrique centrale : elles ne sont malheureusement ni soigneusement relevées, ni étudiées, ni, *a fortiori*, datées[139]. En Afrique orientale, quelques statuettes de bovins de cette époque proviennent du Nil Blanc et une statuette humaine de l'Ouganda. En Afrique australe, l'époque des masques de céramique du Transvaal se termine vers 800. Il existe peut-être un lien avec quelques objets recouverts d'or trouvés à Mapungubwe. Ces objets sont certainement précurseurs de la sculpture sur pierre qui se développera à Zimbabwe. Mais Mapungubwe n'est qu'un cas parmi d'autres dans la zone. Ailleurs aussi on trouve, à notre époque, des représentations de bovins en céramique, d'autres animaux domestiques et des représentations féminines dans les sites de tradition Leopard's Kopje. On les trouve également dans les sites plus anciens au Zimbabwe (Gokomere). En Zambie centrale (Kalomo), des figurines similaires de l'époque étudiée ici diffèrent fortement au point de vue stylistique de celles du Zimbabwe. N'oublions pas, enfin, que l'art rupestre si riche du Zimbabwe s'éteint au XI^e siècle, alors que des styles rupestres moins complexes se prolongent en Namibie et en Afrique méridionale, sans doute à l'initiative des San.

136. B. Gado, 1980. D'autres découvertes ont été faites plus récemment par le même chercheur.
137. G. Connah, 1981, p. 136 et suiv.
138. G. Thilmans et A. Ravisé, 1983, p. 48 et suiv. Voir également le chapitre 13 ci-dessus.
139. Sur les peintures rupestres, voir C. Ervedosa, 1980, avec bibliographie complète.

On en a dit assez pour démontrer qu'un art plastique existait partout au sud de l'*oikouménè*, mais qu'on n'en a encore retrouvé que des traces. L'extension des provinces stylistiques n'est pas encore claire. Et nous n'avons que de vagues idées au sujet du rôle joué par ces œuvres et de leur but. Même dans les cas où des objets ont été trouvés comme en Afrique australe, la recherche est restée en défaut. Un jour cependant, on peut prévoir qu'une partie des lacunes sera comblée et que l'on pourra reconstruire une histoire de l'art pour les arts de tradition régionale, comme on l'a fait pour l'art de l'*oikouménè*. Contrairement aux affirmations si souvent répétées, il n'est pas du tout certain que ces arts africains anciens soient dominés aussi fortement par des besoins et notions religieuses qu'ils le sont dans l'*oikouménè*, à moins évidemment d'appeler religion toute idéologie, tout système de valeurs.

Conclusion

Cinq siècles de stabilisation, d'enracinement des sociétés, de développement, au sens le plus plein de ce mot. Cinq siècles marqués à la fois par l'exploitation plus cohérente des divers environnements et l'apparition de l'Islam qui modifie, sur le long terme, les équilibres anciens. Cinq siècles de développement inégal, où certaines zones du continent sortent pleinement de l'ombre documentaire et permettent de restituer, à force de patience et d'invention méthodologique, les transformations techniques, sociales, culturelles et politiques en cours. Cinq siècles pendant lesquels aussi certaines régions demeurent encore très insuffisamment connues de nous, ce qui veut dire que nous avons insuffisamment travaillé. L'Afrique centrale est certainement, à ces moments-là, en période d'intense organisation sociopolitique : on le pressent un peu partout, mais les preuves manquent encore trop souvent.

Quand on mesure le chemin parcouru par la recherche, tout spécialement pour ces cinq siècles, durant les vingt dernières années, chemin dont ce volume porte la marque, le reflet et les jalons, on ne peut considérer cette période que comme l'une de celles sur lesquelles devraient porter de très grands efforts, dans tous les domaines de la recherche, pour compléter la connaissance, si attractive mais si incomplète, que nous en avons acquise.

Un observateur vivant en 600 n'aurait pas, même dans les plus grandes lignes, pu prévoir ce que serait l'Afrique vers 1100. Mais un observateur vivant en 1100 aurait pu prédire les grandes lignes de ce que serait la situation humaine dans ce continent en 1500 et sur le plan culturel même jusque vers 1900. Et c'est bien là la signification de ces cinq siècles formateurs qui ont été présentés dans ce volume.

Notice biographique des auteurs du volume III

Chapitre 1
I. HRBEK (Tchécoslovaquie). Spécialiste de l'histoire de l'Arabie, de l'Afrique et de l'Islam et des sources arabes de l'histoire de l'Afrique; auteur de nombreux ouvrages et articles dans ces domaines; chercheur à l'Institut oriental de Prague et consultant scientifique à l'Académie des sciences de Tchécoslovaquie.

Chapitre 2
M. EL FASI (Maroc). Auteur de nombreux ouvrages (en arabe et en français) sur l'histoire linguistique et la critique littéraire; ancien recteur de l'Université Ḳarawiyyīn de Fès.

Chapitre 3
I. HRBEK/M. EL FASI.

Chapitre 4
Z. DRAMANI-ISSIFOU (Bénin). Spécialiste des relations entre l'Afrique noire et le Maghreb; auteur de nombreuses études et d'un important ouvrage sur ce thème.

Chapitre 5
F. DE MEDEIROS (Bénin). Spécialiste de l'historiographie africaine; auteur d'ouvrages sur les relations entre le monde africain noir et les autres peuples.

Chapitre 6
S. LWANGO-LUNYIIGO (Ouganda). Spécialiste de l'histoire de l'Afrique ancienne, en particulier de l'âge de la pierre en Afrique; auteur de nombreux ouvrages sur ce thème.

J. VANSINA (Belgique). Spécialiste de l'histoire de l'Afrique; auteur de nombreux ouvrages et articles sur l'histoire de l'Afrique précoloniale; professeur d'histoire à l'Université du Wisconsin, Madison.

Chapitre 7
T. BIANQUIS (France). Spécialiste de l'histoire de l'Orient arabe aux X^e et XI^e siècles; auteur d'une *Histoire de Damas et de la Syrie sous la domination fatimide*; ancien directeur de l'Institut français d'études arabes de Damas; actuellement maître de conférences en histoire et civilisation islamiques à l'Université Lumière-Lyon II.

Chapitre 8
S. JAKOBIELSKI (Pologne). Spécialiste de l'archéologie chrétienne; auteur d'ouvrages sur l'écriture copte; enseigne l'archéologie nubienne à l'Institut catholique de théologie de Varsovie; membre du Centre polonais d'archéologie méditerranéenne du Caire.

Chapitre 9
H. MONÈS (Égypte). Spécialiste de l'histoire générale de l'Islam; a publié différents ouvrages sur ce thème; professeur d'histoire à la Faculté des lettres, Université du Caire; membre de l'Académie de la langue arabe du Caire.

Chapitre 10
M. TALBI (Tunisie). Islamologue; a publié de nombreux ouvrages et articles sur les différents aspects de la religion et de la culture islamiques; ancien professeur à la Faculté des lettres de Tunis.

Chapitre 11
T. LEWICKI (Pologne). Spécialiste de l'histoire du Maghreb et de l'histoire du Soudan au Moyen Age; auteur de nombreux ouvrages sur ce thème; professeur à l'Université Jagellonne de Cracovie.

Chapitre 12
I. HRBEK.

Chapitre 13
J. DEVISSE (France). Spécialiste de l'histoire de l'Afrique du Nord-Ouest du IV^e au XVI^e siècle; archéologue; a publié de nombreux articles et ouvrages sur l'histoire de l'Afrique; professeur d'histoire de l'Afrique à l'Université de Paris I, Panthéon-Sorbonne.

I. HRBEK.

Chapitre 14
J. DEVISSE.

Chapitre 15
D. LANGE (République fédérale d'Allemagne). Spécialiste de l'histoire précoloniale du Soudan central; a publié divers ouvrages sur cette période; ancien professeur à l'Université de Niamey.

B. BARKINDO (Nigéria). Spécialiste des relations inter-États dans le bassin du Tchad pendant la période précoloniale et le début de l'époque coloniale; auteur de nombreux ouvrages sur ce thème; maître de conférences à l'Université Bayero, Kano (Département d'histoire).

Chapitre 16
Thurstan SHAW (Royaume-Uni). Auteur de nombreux travaux sur la préhistoire de l'Afrique de l'Ouest; professeur d'archéologie; vice-président du Congrès panafricain de préhistoire; président de la Société de préhistoire.

Chapitre 17
B. W. ANDAH (Nigéria). Spécialiste de l'histoire, de l'archéologie et de l'anthropologie africaines; auteur de nombreux ouvrages sur ce thème; professeur d'archéologie et d'anthropologie à l'Université d'Ibadan.

J. R. ANQUANDAH (Ghana). Spécialiste de l'histoire et de l'archéologie africaines du début de l'âge des métaux aux environs de 1700; a publié de nombreux ouvrages sur ce thème; maître de conférences à l'Université du Ghana, Legon (Département d'archéologie).

Chapitre 18
B. W. ANDAH.

Chapitre 19
Tekle-Tsadik MEKOURIA (Éthiopie). Historien; écrivain; auteur d'ouvrages sur l'histoire politique, économique, militaire et sociale de l'Éthiopie, des origines jusqu'au XX^{e} siècle; membre du Comité d'honneur permanent de l'Union internationale des sciences préhistoriques et protohistoriques; actuellement à la retraite.

Chapitre 20
E. CERULLI (Italie). Ethnologue; auteur d'ouvrages sur ce thème.

Chapitre 21
F. T. MASAO (République-Unie de Tanzanie). Archéologue; spécialiste de l'âge récent de la pierre et de l'art rupestre préhistorien; auteur de nombreux ouvrages sur ce sujet; directeur des musées nationaux de la République-Unie de Tanzanie.

H. W. MUTORO (Kenya). Spécialiste de l'archéologie africaine; auteur de nombreux ouvrages sur ce thème.

Chapitre 22
C. EHRET (États-Unis d'Amérique). Linguiste et spécialiste de l'histoire de l'Afrique de l'Est; a publié de nombreux ouvrages et articles sur l'histoire précoloniale et coloniale de l'Afrique de l'Est; enseigne à l'Université de Californie, Los Angeles.

Chapitre 23
D. W. PHILLIPSON (Royaume-Uni). Conservateur de musée et archéologue; spécialiste de la préhistoire de l'Afrique subsaharienne, et plus particulièrement des régions orientales et méridionales; auteur de nombreux ouvrages sur ces thèmes; directeur de la publication *African Archaeology Review*; maître de conférences à l'Université de Cambridge.

Chapitre 24
T. N. HUFFMAN (États-Unis d'Amérique). Spécialiste d'anthropologie et d'ethnologie sociales et culturelles, ainsi que de la préhistoire de l'Afrique subsaharienne; auteur d'ouvrages sur ce sujet.

Chapitre 25
(M^me) B. DOMENICHINI-RAMIARAMANANA (Madagascar). Spécialiste de la langue et de la littérature malgaches; auteur de nombreux travaux sur la civilisation malgache; vice-présidente de la section Langue, littérature et arts de l'Académie malgache; enseigne la littérature orale et l'histoire culturelle à l'Université de Madagascar; directeur de recherche en sciences du langage au Centre national de la recherche scientifique (CNRS), Paris.

Chapitre 26
Y. A. TALIB (Singapour). Spécialiste de l'Islam, de la société malaise et du Moyen-Orient, plus particulièrement de l'Arabie du Sud-Ouest; auteur d'ouvrages sur le sujet; maître-assistant; chef du Département d'études malaises, Université nationale de Singapour.

F. EL-SAMIR (Iraq). Spécialiste de l'histoire de l'Islam; auteur de nombreux ouvrages sur ce thème; ancien ministre et ancien ambassadeur.

Chapitre 27
A. BATHILY (Sénégal). Spécialiste de l'histoire du Soudan occidental du VIII^e au XIX^e siècle; a publié de nombreux travaux sur ce sujet.

C. MEILLASSOUX (France). Spécialiste de l'histoire économique et sociale de l'Afrique de l'Ouest; auteur de nombreux ouvrages sur ce thème; directeur de recherche au Centre national de la recherche scientifique (CNRS), Paris.

Chapitre 28
J. DEVISSE/J. VANSINA.

Membres du comité scientifique international pour la rédaction d'une Histoire générale de l'Afrique

Professeur J. F. A. Ajayi (Nigéria). Depuis 1971.
(*Directeur du volume VI*)

Professeur F. A. Albuquerque Mourao (Brésil). Depuis 1975

Professeur A. A. Boahen (Ghana). Depuis 1971
Directeur du volume VII

S. Exc. M. Boubou Hama (Niger). 1971-1978. A démissionné; est décédé en 1982

Dr (Mrs) Mutumba Bull (Zambie). Depuis 1971

Professeur D. Chanaiwa (Zimbabwe). Depuis 1975

Professeur P. D. Curtin (États-Unis d'Amérique). Depuis 1975

Professeur J. Devisse (France). Depuis 1971

Professeur M. Difuila (Angola). Depuis 1978

Professeur Cheikh Anta Diop (Sénégal). 1971-1986. Décédé en 1986

Professeur H. Djait (Tunisie). Depuis 1975

Professeur J. D. Fage (Royaume-Uni). 1971-1981. A démissionné

S. Exc. M. Mohammed El Fasi (Maroc). Depuis 1971
Directeur du volume III

Professeur J. L. Franco (Cuba). Depuis 1971. Décédé en 1989

Musa H. I. Galaal (Somalie). 1971-1981. Décédé en 1981

Professeur Dr V. L. Grottanelli (Italie). Depuis 1971

Professeur E. Haberland (République fédérale d'Allemagne). Depuis 1971.

Dr Aklilu Habte (Éthiopie). Depuis 1971

S. Exc. M. A. Hampaté Ba (Mali) 1971-1978. A démissionné

Dr Idris S. El-Hareir (Jamahiryia arabe libyenne populaire et socialiste). Depuis 1978

Dr I. Hrbek (Tchécoslovaquie). Depuis 1971.
Codirecteur du volume III

Dr (Mrs.) A. Jones (Libéria). Depuis 1971

Abbé Alexis Kagame (Rwanda) 1971-1981. décédé en 1981

Professeur I. M. Kimambo (République-Unie de Tanzanie). Depuis 1971

Professeur J. Ki-Zerbo (Burkina Faso). Depuis 1971
Directeur du volume I

M. diouldé Laya (Niger). Depuis 1979

Dr A. Letnev (URSS). Depuis 1971

Dr G. Mokhtar (Égypte). Depuis 1971
Directeur du volume II

Professeur P. Mutibwa (Ouganda) Depuis 1975

Professeur D. T. Niane (Sénégal). Depuis 1971
Directeur du volume IV

Professeur L. D. Ngcongco (Botswana). Depuis 1971

Professeur T. Obenga (République populaire du Congo). Depuis 1975

Professeur B. A. Ogot (Kenya). Depuis 1971
Directeur du volume V

Professeur C. Ravoajanahary (Madagascar). Depuis 1971

Professeur W. Rodney (Guyana). 1979-1980. Décédé en 1980

Professeur M. Shibeika (Soudan). 1971-1980. Décédé en 1980

Professeur Y. A. Talib (Singapour). Depuis 1975

Professeur A. Teixeira da Mota (Portugal). 1978-1982. Décédé en 1982

Mgr T. Tshibangu (Zaïre). Depuis 1971

Professeur J. Vansina (Belgique). Depuis 1971

Rév. Hon. Dr E. Williams (Trinité-et-Tobago). 1976-1978. A démissioné en 1978 et est décédé en 1980

Professeur A. A. Mazrui (Kenya) N'est pas membre du comité.
Directeur du volume VIII

Professeur C. Wondji (Côte d'Ivoire). N'est pas membre du comité.
Codirecteur du volume VIII

Secrétariat du Comité scientifique international pour la rédaction d'une *Histoire générate de l'Afrique :* M. Augustin Gatera, Division des études et de politiques cultures, Unesco, 1, rue Miollis, 75015 Paris

Abréviations et liste des périodiques

AA *American Anthropologist*, Washington, D.C.
AARSC *Annales de l'Académie royale des sciences coloniales*, Bruxelles.
AAW *Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin.
AB *Africana Bulletin*, Varsovie, Université de Varsovie.
Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae, Budapest.
Acta Reg. Soc. Humaniorum Lundensis *Actes de la Société royale des Humanités*, Lund, Suède.
Actes Coll. Bamako I *Actes du premier Colloque international de Bamako, Bamako, 27 janvier-1er février 1975*, organisé par la Fondation SCOA pour la recherche scientifique en Afrique noire (Projet Boucle du Niger), Paris, Fondation SCOA, 1976.
Actes Coll. Bamako II *Actes du deuxième Colloque international de Bamako, Bamako, 16-22 février 1976*, organisé par la Fondation SCOA pour la recherche scientifique en Afrique noire (Projet Boucle du Niger), Paris, Fondation SCOA, 1977.
Actes de la Table ronde de Saint-Denis Saint-Denis, La Réunion, 25-28 juin 1982.
Actes Coll. Intern. Biolog. Pop. Sahar. *Actes du Colloque international de biologie des populations sahariennes*, Alger, 1969.
Actes Ier Coll. Intern. Archéol. Afr. *Actes du premier Colloque international d'archéologie africaine, Fort-Lamy, 11-16 décembre 1966*, Fort-Lamy, Institut national tchadien pour les sciences humaines, 1969.
Actes VIe Congr. PPEQ. *Actes du sixième Congrès panafricain de préhistoire et de l'étude du Quaternaire, Dakar, Cambéry, 1967.*
Actes XXe Congr. Int. Or. *Actes du XXe Congrès international des orientalistes*, Bruxelles (1938).
ADH *Annales de démographie historique*, Paris, Société de démographie historique.
ADPF Association de diffusion de la pensée française, Paris.
AE *Annales d'Ethiopie*, Paris.
AEH *African Economic History*, Madison, Wisconsin.
AEM *Anuario de estudios medievales*, Barcelone, Instituto de historia medieval de España.

AES *Afrikanskiy etnograficheskiy sbornik*, Moscou/Leningrad.
AF *Altorientalische Forschungen*, *Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients*, Akademie der Wissenchaften der DDR, Berlin.
AFLSHD *Annales de la Faculté des lettres et sciences humaines*, Université de Dakar.
Africa (IAI) *Africa*, International African Institute, Londres.
Africa (INAA) *Africa*, Institut national d'archéologie et de l'art, Tunis.
African Affairs *African Affairs*, Londres.
Africana Linguistica *Africana Linguistica*, Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale.
African Arts *African arts*, African Studies Center, University of California, Los Angeles.
Afro-Asia *Afro-Asia*, Salvador de Bahia.
Afroasiatic Linguistics Los Angeles
AHES *Annales d'histoire économique et sociale*, Paris.
AHS *African Historical Studies* (devenu *IJAHS* en 1972), Boston University, African Studies Center, Boston.
AI *Annales islamologiques* (*ex-Mélanges*), Le Caire, Institut français d'archéologie orientale du Caire.
AIEOA *Annales de l'Institut d'études orientales de l'Université d'Alger*, Alger, Faculté des lettres.
AIMRS *Annales de l'Institut mauritanien de recherche scientifique*, Nouakchott.
AION *Annali dell' Istituto orientale di Napoli*, Naples.
AIPM *Archives de l'Institut Pasteur de Madagascar*.
AJ *Africana Journal*, New York.
AJPA *American Journal of Physical Anthropology*, Washington.
AJS *American Journal of Sociology*, Chicago, University of Chicago Press.
AKM *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, Deutsche Morgenlandische Gesellschaft, Leipzig.
AL *Annali lateranensi*, Vatican.
Al-Andalus *Al-Andalus*, Madrid.
ALR *African Language Review* (aujourd'hui *African Languages*), Londres, International African Institute.
ALS *African Language Studies*, Londres, School of Oriental and African Studies.
AM *Africana Marburgensia*, Marburg.
Ambario *Ambario*, Antananarivo.
AMCM *Annales du Musée colonial de Marseille*.
American Scientist *American Scientist*, New Haven.
AMRAC *Annales du Musée royal de l'Afrique centrale*, Sciences humaines, Tervuren, Belgique.
AN *African Notes*, Ibadan, University of Ibadan, Institute of African Studies.
ANM *Annals of the Natal Museum*, Durban.
Annales ESC *Annales — Économies, sociétés, civilisations*, Paris.
Antiquity *Antiquity*, Gloucester.
ANYAS *Annals of the New York Academy of Sciences*, New York.
AO *Analecta Orientalia*, Varsovie.
AQ *African Quarterly*, New Delhi.
ARA *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto, Californie.
Arabica *Arabica : revue des études*, Leyde, Brill.
Ar. Anz. *Archäeologischer Anzeiger*, Berlin-Ouest.
ARB *Africana Research Bulletin*, Freetown, Institute of African Studies.
Archaeology, *Archaeology*, Boston, Archaeology Institute of America.

Archaeometry *Archaeometry*, Oxford, Research Laboratory of Archaeology and the History of Arts.
Archeologia *Archeologia*, Londres.
Archéologia *Archéologia*, Paris.
Archéométrie *Archéométrie*, Rennes.
Arnoldia *Arnoldia*, Salisbury, National Museums of Rhodesia.
AROR *Archiv Orientalni/Oriental Archives*, Prague.
Ars Orientalis *Ars Orientalis: the arts of Islam and the East*, Washington, D.C., Smithsonian Institution.
AS *African Studies* (continue à paraître sous le titre *Bantu Studies*), Johannesbourg.
ASAG *Archives suisses d'anthropologie générale*, Genève.
ASEQUA Association sénégalaise du Quaternaire africain, Dakar.
ASR *African Studies Review*, Camden, New Jersey.
AT *Africa Tervuren*, Tervuren.
Atti IV Congr. Int. Studi Etiop. *Atti de IV Congresso Internazionale di studi etiopici, Roma, 10-15 aprile 1972*, Rome, Accademia nazionale dei Lincei.
AUA *Annales de l'Université d'Abidjan*, Abidjan.
AUM *Annales de l'Université de Madagascar*, Antananarivo.
AuÜ *Afrika und Übersee*, Hambourg.
Awrāḳ *Awrāḳ* (*textes arabes et espagnols*), Madrid, 1978, Instituto Hispano-Arabe de Cultura.
Azania *Azania : Journal of the British Institute of History and Archaeology in Eastern Africa*, Londres.
BA *Baessler Archiv*, Berlin, Museum für Völkerkunde.
BAB *Bulletin Antieke Beschaving/Annual Papers on Classical Antiquity*, Leyde.
BAM *Bulletin de l'Académie malgache*, Antananarivo.
BAR *BAR, Cambridge Monographs in African Archaeology*, Oxford.
BASEQA *Bulletin de l'Association sénégalaise pour l'étude du Quaternaire africain*, Dakar-Fann.
BASP *Bulletin of the American Society of Papyrologists*, New Haven, Yale University.
BCCSP *Bolletino del Centro camuno di studi preistorici*, Valcamonica, Italie.
BCEHSAOF *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique-Occidentale française*, Dakar.
BCUP *Bulletin of the Catholic University of Peking*.
BDPA Bureau de diffusion pédagogique d'Antananarivo.
BEO *Bulletin d'études orientales*, Damas, Institut français de Damas.
BGA *Berliner geographische Abhandlungen*, Berlin, Freie Universität.
BIE *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, Le Caire.
BIFAN *Bulletin de l'Institut français* (ultérieurement *fondamental*) *de l'Afrique noire*, série B, sciences sociales et humaines, Dakar.
BISE *Bolletino di Istituto di studi etiopici*, Asmara.
BMA *Balafon-Mémoire de l'Afrique*, Abidjan.
BMAPM *Bulletin du Musée d'anthropologie préhistorique de Monaco*.
BMNV *Bulletin du Musée national de Varsovie*, Varsovie.
BNR *Botswana Notes and Records*, Gaborone.
BS *Bantu Studies*, Johannesburg.
BSA Copte *Bulletin de la Société d'archéologie copte*, Le Caire.
BSARSC *Bulletin des séances de l'Académie royale des sciences coloniales*, Bruxelles.
BSGAO *Bulletin de la Société de géographie et archéologie d'Oran*, Oran.
BSOAS *Bulletin of the school of Oriental and African studies*, Londres.
BSPF *Bulletin de la Société préhistorique française*, Paris.

BUPAH *Boston University Papers in African History*, Boston University, African Studies Center.
Byzantinoslavica *Byzantinoslavica*, Prague.
Byzantion *Byzantion*, Bruxelles.
CA *Current Anthropology*, Chicago.
Cahiers du CRA *Cahiers du Centre de recherches africaines*, Paris.
CAMAP *Travaux du Centre d'archéologie méditerranéenne de l'Académie polonaise des sciences*, Varsovie.
CCM *Cahiers de civilisation médiévale*, Poitiers.
CEDRASEMI Centre de documentation et de recherches sur l'Asie du Sud-Est et le monde indonésien (aujourd'hui insulindien), Valbonne (France).
CEA *Cahiers d'études africaines*, Paris, Mouton.
CELHTO Centre d'études linguistiques et historiques par tradition orale, Niamey.
CERSOI Centre de recherches sur l'océan Indien, Aix-en-Provence.
CHM *Cahiers d'histoire mondiale*, Paris, Unesco, Librairie des Méridiens.
CL *Country Life*.
CNRS Centre national de la recherche scientifique, Paris.
CNRSH Centre nigérien de recherches en sciences humaines, Niamey.
CORSTOM *Cahiers de l'Office de la recherche scientifique et technique d'outre-mer*, Paris.
CRAI *Compte rendu des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, Paris.
CRAPE *Mémoires du CRAPE*, Centre de recherches anthropologiques, préhistoriques et ethnographiques, Institut français des sciences humaines en Algérie.
CRAS *Comptes rendus de l'Académie des sciences*, Paris.
CSSH *Comparative Studies in Society and History*, Cambridge.
CT *Cahiers de Tunisie : revue des sciences humaines*, Tunis, Faculté des lettres.
CUP Cambridge University Press.
DAWDDR Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin.
Der Islam *Der Islam : Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients*, Berlin.
DWI *Die Welt des Islams*, Berlin.
EFEO École française d'Extrême-Orient, Paris.
EHA *Études d'histoire africaine*, Kinshasa.
EHESS École des hautes études en sciences sociales, Paris.
EMI Éditrice Missionaria Italiana, Bologne.
ENLOV *Publications de l'ENLOV*, École nationale des langues orientales vivantes, Paris.
EM *Ecological Monographs*, Durham.
EN *Études nigériennes*, Niamey.
Encyclopaedia Universalis *Encyclopaedia Universalis*, Paris.
EOI *Études océan Indien*.
EOIT *Études océan Indien/Tsiokantimo*, Paris/Tuléar.
EP *Etnografia Polska*, Wroclaw.
Études et travaux *Études et travaux*, séries CAMAP, Varsovie.
Études nubiennes *Études nubiennes*, Paris.
EUP Edinburgh University Press.
EW *East and West*, Rome, Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente.
Filoterapia *Fitoterapia*, Milan.
FO *Folia Orientalia*, Cracovie.
GNQ *Ghana Notes and Queries*, Legon.
GSSJ *Ghana Social Science Journal*, Legon.
HA *History in Africa : A Journal of Method*, Waltham, Massachusetts.
Hespéris *Hespéris*, Rabat, Institut des hautes études marocaines.

HT *Hespéris-Tamuda*, Rabat, Université Mohammed V, Faculté des lettres et sciences humaines.
HUP Harvard University Press.
IAI Institute of African Studies, Londres.
IAN Izvestija Akademii nauk SSSR; Serija literatury i jazyka, Moscou/Leningrad.
IC *Islamic Culture*, Hyderabad.
IFAN Institut fondamental d'Afrique noire, Dakar.
IFAO Institut français d'archéologie orientale, Le Caire.
IHEM Institut des hautes études marocaines, Rabat.
IJAHS *International Journal of African Historical Studies*, Boston.
UAL *International Journal of American Linguistics*, Chicago, Linguistic Society of America.
INADES Institut africain pour le développement économique et social, Abidjan.
INRS Institut national de la recherche scientifique, Butare.
IRSH Institut de recherches humaines, Niamey.
Islam *Der Islam : Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamsichen Orients*, Berlin.
JA *Journal asiatique*, Paris.
JAH *Journal of African History*, Cambridge, Cambridge University Press.
JAL *Journal of African Languages*, Londres.
J. Afr. Soc. *Journal of the African Society*, Londres.
JARCE *Journal of the American Research Center in Egypt*, Boston, Massachusetts.
JAS *Journal of African Studies*, Los Angeles.
JE *Journal of Ecology*, Oxford.
JEA *Journal of Egyptian Archaeology*, Londres.
JES *Journal of Ethiopian Studies*, Addis-Abéba.
JESHO *Journal of Economic and Social History of the Orient*, Leyde.
JHSN *Journal of the Historical Society of Nigeria*, Ibadan.
JMBRAS *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, Singapour.
Journ. Hist. Metall. Soc. *Journal of the Historical Metallurgy Society*, Urbana, Illinois.
Journées de Paléométallurgie *Journées de Paléométallurgie de l'Université de Compiègne, 1983*.
JRAI *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Londres.
JRAS *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Londres.
JSA *Journal de la Société des africanistes*, Paris.
JSAIMM *Journal of the South African Institute of Mining and Metallurgy*, Johannesburg.
KHR *Kenya Historical Review*, journal de l'Historical Association of Kenya, Nairobi.
KS *Kano Studies*, Kano, Nigéria.
KSINA *Kratkiye Soobcheniya Instituta Narodow Azii Akademii Nauk SSSR*, Moscou/Leningrad.
KUP Khartoum University Press.
Kush *Kush*, journal du Sudan Antiquities Service, Khartoum.
LB *Libya Antiqua*, Paris, Unesco.
Le Muséon *Le Muséon, Revue d'études orientales*, Louvain.
LH *L'information historique*, Paris.
L'homme *L'homme, Cahiers d'ethnologie, de géographie et de linguistique*, Paris.
LI *Libyca*, Paris (reparaît à Alger après une interruption).
Likundoli *Likundoli*, série B, Archives et documents, Lubumbashi.
LNR *Lagos Notes and Records*, Lagos.
LP *La pensée*, Paris.
LSJ *Liberian Studies Journal*, Newark, Delaware.

LT *L'agronomie tropicale*, Paris.
MAA *Mélanges Armand Abel*, Leyde.
MAIBL *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, Paris.
Man *Man*, Londres.
MBT *Madjallat al-buḥūth al-ta'rīkhīyya*, Tripoli.
MC *Moneda y Credito*, Madrid.
MCV *Miscellanea Charles Verlinden*, Bulletin de l'Institut historique belge de Rome.
ME *Mélanges ethnologiques*, IFAN, Dakar.
MES *Middle Eastern Studies*, Londres, Frank Cass.
MHAOM *Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'Occident musulman*, Alger, 1957, 2 vol.
MLI *Mare-Luso-Indicum*, Genève/Paris/Louvain.
MSOS *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Friedrich-Wilhelm Universität zu Berlin*.
NA *Notes africaines*, Bulletin d'information de l'IFAN, Dakar.
NAA *Narodui Azii i Afriki*, Moscou.
NAR *Norwegian Archaeological Review*, Oslo.
NC *Nubia Christiana*, Varsovie, Académie de théologie catholique.
NCAA *Nouvelles du Centre d'art et d'archéologie*, Antananarivo, Université de Madagascar.
NF *Nigerian Field*, Ibadan, University of Ibadan.
Nigeria Magazine *Nigeria Magazine*, Lagos.
NL *Nubian Letters*, La Haye, Society for Nubian Studies.
Nubia *Nubia, Cahiers d'histoire égyptienne*, Paris.
NUP Northwestern University Press.
Nyame Akuma *Nyame Akuma*, Calgary, University of Calgary, Department of Archaeology.
Odu *Odu*, Ife.
OH *Orientalia Hispanica*, Leyde, Brill. Omaly sy Anio *Omaly sy Anio*, Antananarivo.
OPNM *Occasional Publications of Natal Museum*.
OPNMR *Occasional Papers of National Museum of Southern Rhodesia*, Bulawayo.
Orientalia *Orientalia, Rivista della Facolta degli Studi dell'Antico Oriente del Pontificio Instituto Biblico di Roma*, Rome.
ORSTOM Office de la recherche scientifique et technique d'outre-mer, Paris.
OUP Oxford University Press.
PA *Présence africaine*, Paris/Dakar.
Paideuma *Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde*, Francfort.
Palaeohistoria *Palaeohistoria*, Utrecht.
PBA *Proceedings of the British Academy*, Londres.
PIFAO *Publications de l'Institut français d'archéologie orientale*, Le Caire.
PM *Peuples méditerranéens*, Paris.
Proc. KNAW *Proceedings-Koniglijke Nederlansche Akademie van Wetenschapen*, Amsterdam.
Proc. Preh. Soc. *Proceedings of the Prehistoric Society*, Cambridge.
Proc. Third Intern. Congr. Ethiop. Stud. *Proceedings of the Third International Congress of Ethiopian Studies*, Addis-Abéba.
Proc. Trans. Rhod. Sci. Ass.*Proceedings and Transactions of the Rhodesian Scientific Association*, Bulawayo.
Prop. Kunst. *Propyläen Kunstgeschichte, Byzanz und Christlichen Osten*.
PS *Palestinskiy Sbornik*, Moscou/Leningrad.
PUF Presses universitaires de France, Paris.
PUP Princeton University Press.

PWN Polskie Wydawnictwe Naukowe, Varsovie.
RA *Revue africaine*, journal des travaux de la Société historique algérienne, Alger.
RAC *Rivista di Archeologia Cristiana*, Pontificia Commissione di archeologia sacra, Rome.
Radiocarbon *Radiocarbon*, *Annual supplement to the American Journal of Sciences*, New York.
RAI Royal Anthropological Institute, Londres.
Recherches sahariennes *Recherches sahariennes*, Alger.
REI *Revue des études islamiques*, Paris.
RFCUL *Revista da Fac. de Ciencias da Universidade de Luanda*.
RFHOM *Revue française d'histoire d'outre-mer*, Paris.
RGM *Revue de géographie du Maroc*, Rabat.
RHES *Revue d'histoire économique et sociale*, Paris.
RHM *Revue d'histoire maghrébine*, Tunis.
RHPR *Revue d'histoire de la philosophie religieuse*, Strasbourg.
RIE *Revista del Instituto Egipcio*, Madrid.
RIEEI *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, Madrid.
RMAOF *Revue militaire de l'A-OF*, Dakar.
RMN *Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie/Annuaire du Musée national de Varsovie*, Varsovie.
RNSSP *Royal Numismatic Society Special Publication*, Londres.
RO *Rocznik Orientalistyczny/Polish Archives of Oriental Research*, Varsovie.ROMM *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, Aix-en-Provence.RPAR *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, Rome.
RPC *Recherche, pédagogie et culture*, Paris, AUDECAM.
RS *Revue sémitique*, Paris.
RSE *Rassegna di studi etiopia*, Rome.
RSO *Revista degli Studi Orientali*, Rome, Scuola Orientale dell'Universita.
RT *Revue tunisienne*, Tunis.
SA *The Scientific American*, New York.
SAAB *South African Archaeological Bulletin*, Le Cap.
SAAS *South African Archaeological Society*, Goodwin Series.
SAJS *South African Journal of Science*, Johannesburg.
Sankofa *Sankofa : The Legon Journal of Archaeology and Historical Studies*, Legon.
Science *Science*, Washington, American Association for the Advancement of Science.
SCO *Studi classici e orientali*, Pise.
SCOA Fondation SCOA pour la recherche scientifique en Afrique noire, Paris.
SE *Sovietskaya Etnografiya*, Moscou.
SELAF Société d'études linguistiques africaines, Paris.
Settimani di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spolète.
SEVPEN Service d'édition et de vente des publications de l'Éducation nationale, Paris.
SFHOM Société française d'histoire d'outre-mer, Paris.
SI *Studia Islamica*, Paris.
SJE *The Scandivavian Joint Expedition to Sudanese Nubia Publications*, Uppsala, Lund, Odense, Helsinki.
SLLR *Sierra Leone Language Review*, Freetown.
SM *Studi Maghrebini*, Naples.
SMLE Société marocaine de librairie et d'édition, Casablanca.
SNED Société nationale d'édition et de diffusion, Alger.
SNR *Sudan Notes and Records*, Khartoum.

SOAS School of Oriental and African Studies, Université de Londres.
Sources orales et histoire *Sources orales et histoire*, Valbonne, CEDRASEMI.
STB *Sudan Texts Bulletin*, Coleraine, New University of Ulster.
Studia *Studia*, Lisbonne.
SUGIA *Sprache und Geschichte in Afrika*, Cologne, Institut für Afrikanistik der Universität zu Köln.
SWJA *South-Western Journal of Anthropology* (aujourd'hui *Journal of Anthropological Research*), Albuquerque, Nouveau Mexique.
Taloha *Taloha*, Antananarivo.
Tamuda *Tamuda*, Rabat (aujourd'hui HT, *Hespéris-Tamuda*).
Tarikh *Tarikh*, Historical Society of Nigeria.
Tenth Proc. Cong. Union Int. Scient. Prehist. Protohist., Mexico.
TH *Textile History*, Guildford.
THSG *Transactions of the Historical Society of Ghana*, Legon.
TIRS *Travaux de l'Institut de recherches sahariennes*, Alger.
Tiṭwān *Tiṭwān*, Tétouan.
TJH *Transafrican Journal of History*, Nairobi, East African Literature Bureau.
TNR *Tanganyika Notes and Records* (aujourd'hui *Tanzania Notes and Records*), Dar es-Salaam.
UJ *Uganda Journal*, Kampala.
UWP University of Wisconsin Press.
WA *World Archaeology*, Henley-on-Thames, Grande-Bretagne.
WAAN *West African Archaeological Newsletter*, Ibadan.
WAJA *West African Journal of Archaeology*, Ibadan.
WZHUS *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt Universitāt Ges. Sprachwissenschaft*, Berlin.
WZKM *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Vienne.
YUP Yale University Press.
ZAP *Zaria Archaeology Paper*, Centre for Nigerian Cultural Studies, Ahmadu Bello University.
ZÄS *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*, Leipzig.
ZDMG *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig.
Zimbabweana *Zimbabweana*, Hararé.
ZMJ *Zambia Museums Journal*, Lusaka.

Bibliographie générale

Toutes les références ont été vérifiées avec le plus grand soin possible, mais étant donné la complexité et le caractère international de l'ouvrage, des erreurs ont pu subsister (*NDLR*).

al-ʿAbbādī, A. M. 1960. « Dirāsa ḥawla Kitāb al-Ḥulal al-Mawshīyya… », *Tiṭwān*, 5, 1960, p. 139-158.

al-ʿAbbādī, A. M. et al-Kaṭṭānī, M. I. 1964. *Al-Maghrib al-ʿarabī fi l-ʿasr al-wāsiṭ*, Dar al-Bayḍā.

Abdalla, A. M. (dir. publ.) 1964. *Studies in ancient languages of the Sudan*, documents présentés à la Deuxième conférence internationale sur les langues et la littérature au Soudan, 7-12 décembre 1970, Khartoum, KUP.

ʿAbd ar-Raḥmān M. ʿAbd al-Ṭawāb. 1977. *Stèles islamiques de la nécropole d'Assouan*, vol. I, Le Caire, IFAO.

ʿAbd al-Salām Hārūn. 1373/1954. *Nawādir al-Makhṭuṭāt*, *IV*/6, Le Caire.

ʿAbd al-Wahhāb, H. H. 1965-1972. *Al-Waraḳāt*, 3 vol., Tunis.

Abimbola, W. 1975. *Sixteen Great Poems of Ife*, Niamey.

Abir, M. 1970. « Southern Ethiopia », dans : R. Gray et D. Birmingham (dir. publ.), p. 119-138.

Abitbol, M. 1979. *Tombouctou et les Arma. De la conquête marocaine du Soudan nigérien en 1591 à l'hégémonie de l'Empire peul du Macina en 1833*, Paris, Maisonneuve et Larose.

—. 1981. « Juifs maghrébins et commerce transsaharien du VIIIe au XVe siècle », dans : *Le sol, la parole et l'écrit*, vol. II, p. 561-577.

Abraham, D. P. 1962. « The early political history of the kingdom of Mwene Mutapa (850-1589) », dans : *Historians in Tropical Africa*, Salisbury, University College of Rhodesia and Nyasaland, p. 61-91.

—. 1966. « The roles of "Chaminuka" and the Mhondoro-cults in Shona political history », dans : E. Stokes et R. Brown (dir. publ.), p. 28-46.

al-Abshīhī, A. 1289/1872. *Kitāb al-Mustaṭraf fi kull fann al-mustaẓraf*, Le Caire.

Abū l-ʿArab Tamīm. 1920. *Kitāb Tabakāt ʿUlamāʾ Ifrīḳiyya*, éd. par M. Ben Cheneb, Alger, Publications de la Faculté des lettres.

Abu 'l-Fidā. 1840. *Géographie d'Aboulféda*, texte arabe éd. par M. Reinaud et M. G. de Slane, Paris, Imprimerie royale.

—. 1848-1883. *Géographie d'Aboulféda*, trad. M. Reinaud et S. Guyard, 3 vol., Paris, Imprimerie royale.

Abu Ṣāliḥ. 1969. *The churches and monasteries of Egypt and some neighbouring countries*, trad. B. T. Evetts et A. J. Butler, Oxford, Clarendon Press, réimpression.
Abu Tammām. 1828-1847. *Ḥamāsa*, éd. par G. Freytag, 2 vol., Bonn.
Abun-Nasr, J. M. 1971. *A history of the Maghrib, Cambridge, CUP.*
Adam, P. 1979. « Le peuplement de Madagascar et le problème des grandes migrations maritimes », dans : M. Mollat (dir. publ.), p. 349-356.
Adams, R. McC. 1966. *The evolution of urban society*, Londres, Weidenfeld and Nicolson.
Adams, W. Y. 1962*a*. « Pottery kiln excavations », *Kush*, 10, p. 62-75.
—. 1962*b*. « An introductory classification of Christian Nubian pottery », *Kush*, 10, p. 245-288.
—. 1964. « Sudan antiquities service excavations at Meinarti, 1962-1963 », *Kush*, 12, p. 227-247.
—. 1965*a*. « Sudan antiquities service excavations at Meinarti, 1963-1964 », *Kush*, 13, p. 148-176.
—. 1965*b*. « Architectural evolution of the Nubian church, 500-1400 A.D. », *JARCE*, 4, p. 87-139.
—. 1966. « The Nubian campaign. A retrospect », dans : *Mélanges offerts à K. Michalowski*, Varsovie, PWN, p. 13-20.
—. 1967-1968. « Progress report on Nubian pottery. I. The native wares », *Kush*, 15, p. 1-50.
—. 1970. « The evolution of Christian Nubian pottery », dans : E. Dinkier (dir. publ.), p. 111-128.
—. 1977. *Nubia — Corridor to Africa*, Londres, Allen Lane.
—. 1978. « Varia Ceramica », *Études nubiennes*, p. 1-23.
—. 1982. « Qasr Ibrim, an archaeological conspectus », dans : J. M. Plumley (dir. publ.), 1982*a*, p. 25-38.
Afigbo, A. E. 1973. « Trade and trade routes in nineteenth century Nsukka », *JHSN*, 7, 1, p. 77- 90.
Aḥmad, A. 1975. *A history of Islamic Sicily*, Edinbourg, Edinburgh University Press, Islamic Survey, n° 10.
Aḥmad, K. 1976. *Islam, its meaning and message*, Londres, Islamic Council for Europe.
Ahmed Chamanga, M. et Gueunier, N. J. 1979. *Le dictionnaire comorien-français et français-comorien du R. P. Sacleux*, Paris, SELAF.
Ajayi, J. F. A. et Crowder, M. (dir. publ.). 1971, 1976, 1985. *History of West Africa*, vol. I, Londres, Longman, 1re éd. 1971; 2e éd. 1976; 3e éd. 1985.
Alagoa, E. J. 1970. « Long-distance trade and states in the Niger delta », *JAH*, 11, 3, p. 319-330.
Alexandre, p. 1981. *Les Africains. Initiation à une longue histoire et à de vieilles civilisations, de l'aube de l'humanité au début de la colonisation*, Paris, Éditions Lidis.
ʿAlī Djawād. 1952-1956. *Ta'rikh al-ʿArab ḳabla ʾl-Islām*, 8 vol., Bagdad.
Alkali, N. 1980. « Kanem-Borno under the Safawa », thèse de doctorat inédite, Ahmadu Bello University.
Allen, J. de V. 1981. « Swahili culture and the nature of East coast settlement », *IJAHS*, 14, p. 306-334.
—. 1982. « The "Shirazi" problem in East African coastal history », *Paideuma*, 28, p. 9-27.
Allen, J. W. T. 1949. « Rhapta », *TNR*, 27, p. 52-59.
Allibert, C. ; Argan, A. et Argan, J. 1983. « Le site de Bagameyo (Mayotte) », *Études océan Indien*, 2, p. 5-10.

Allison, P. 1968. *African stone sculpture*, Londres, Lund Humphries.
—. 1976. « Stone sculpture of the Cross River, Nigeria », *BCCSP*, 13/14, p. 139-152.
Amari, M. 1933-1939. *Storia dei musulmani di Sicilia*, 3 vol., 2e éd. revue par C. A. Nallino, Catania, Prampolini.
Amblard, S. 1984. *Tichitt-Walata* (*République islamique de Mauritanie*). *Civilisation et industrie lithiques*, Paris, ADPF.
Ambrose, S. H. 1982. « Archaeological and linguistic reconstructions of history in East Africa », dans : C. Ehret et M. Posnansky (dir. publ.), p. 104-157.
Amilhat, P. 1937*a*. « Les Almoravides au Sahara », *RMAOF*, 9, 34, p. 1-39.
—. 1937*b*. « Petite chronique des Id ou Aïch, héritiers guerriers des Almoravides sahariens », *REI*, 1, p. 41-130.
Amīn Aḥmad. 1969*a*. *Fadj al-Islām*, 10e éd., Beyrouth.
—. 1969*b*. *Ḍuḥa al-Islām*, 3 vol., 10e éd., Beyrouth.
Andah, B. W. 1973. « Archaeological reconnaissance of Upper Volta », thèse de doctorat inédite, University of California, Berkeley.
Anderson, R. 1981. « Texts from Qasr Ibrim », *STB*, 3, p. 2-4.
Anfray, F. 1974. « Deux villes axoumites : Adoulis et Matara », *Atti IV Congr. Int. Studi Etiop.*, p. 725-765.
Anquandah, J. 1976. « The rise of civilisation in the West African Sudan. An archaeological and historical perspective », *Sankofa*, 2, p. 23-32.
—. 1982. *Rediscovering Ghana's past*, Londres, Longman.
Arkell, A. J. 1951-1952. « The history of Darfur : 1200-1700 A. D. », *SNR*, 32, p. 37-70, 207-238 ; 33, p. 129-155, 244-275.
—. 1961. *A history of the Sudan from the earliest times to 1820*, Londres, Athlone Press, 2e éd. révisée.
Armstrong, R. G. 1960. « The development of kingdoms in Negro Africa », *JHSN*, 2, 1, p. 27-39.
—. 1962. « Glottochronology and African linguistics », *JAH*, 3, 2, p. 283-290.
—. 1964*a*. *The study of West African languages*, Ibadan, Ibadan UP.
—. 1964*b*. « The use of linguistic and ethnographic data in the study of Idoma and Yoruba history », dans : J. Vansina *et al.* (dir. publ.), p. 127-144.
Arnold, T. W. 1913. *The preaching of Islam. A history of the propagation of the Muslim faith*, 2eéd., Londres, Constable, réimprimé à Lahore, Shirkat-i-Qualam, s.d.
Ashtor, E. 1969. *Histoire des prix et des salaires dans l'Orient médiéval*, Paris, SEVPEN.
—. 1976. *A social and economic history of the Near East in the Middle Ages*, Londres, Collins.
Asín Palacios, M. 1914. *Abenmasarra y su escuela; orígenes de la filosofía hispano-musulmana*, Madrid, Imprenta Ibérica.
Atherton, J. H. 1972. « Excavations at Kamabai and Yagala rock shelters », *WAJA*, 2, p. 39-74.
Atherton, J. H. et Kalous, M. 1970. « Nomoli », *JAH*, 11, 3, p. 303-317.
Atlas national du Sénégal, 1977, Dakar.
Attema, D. S. 1949. *Het Oudste Christendom in Zuid-Arabië*, Amsterdam, Noord-Hollandsche.
Austen, R. A. 1979. « The trans-Saharan slave trade : a tentative census », dans : H. Gemery et J. Hogendorn (dir. publ.), p. 23-76.
Azaïs, révérend père et Chambord, R. 1931. *Cinq années de recherches archéologiques en Éthiopie, province du Harar et Éthiopie méridionale*, Paris.

d'Azevedo, W. L. 1962. « Stone historical problems in the delineation of a central West Atlantic region », *ANYAS*, 96.
Ba, A. R. 1984. « Le Takrūr des origines à la conquête par le Mali, VI^e–XIII^e siècle », thèse de doctorat de 3^e cycle, Université de Paris VII-Jussieu.
Badawi, A. 1976. *Al-Sūd wa 'l-haḍārah al-ʿArabiyah*, Le Caire.
al-Bakrī. (Abū ʿUbayd al-Bakrī, ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-ʿAzīz b. Muḥ b. Ayyub) (II^es), *Kitāb al-masālik wa 'l-mamālik*; 1911 (2^e éd.), texte arabe éd. par Baron MacGuckin de Slane, Alger, Adolphe Jourdan; 1913, trad, franç. Baron MacGuckin de Slane; éd. revue et corrigée, Paris, Geuthner; 1965, réimpression, Paris, Maisonneuve et Larose; 1968, éd. ʿAbd al-Raḥman, Beyrouth.
al-Bakrī. 1968. « Al-Bakrī (Cordoue) 1068 », « Routier de l'Afrique blanche et noire du Nord-Ouest », trad, franç, nouvelle de seize chapitres, avec notes et commentaire par Vincent Monteil, *BIFAN*, t. XXX, sér. B, n° 1, p. 39-116.
al-Balādhurī. 1866. *Liber expugnationis regionum… [Kitāb Futūḥ al-Buldān]*, éd. par M. J. de Goeje, Leyde, Brill.
al-Balādhurī, Aḥmad b. Yaḥyā. 1883. *[Anṣāb al-Ashrāf]. Anonyme arabische Chronik. Bd. XI, vermutlich das Buch der Verwandschaft und Geschichte der Adligen*, éd. par W. Ahiwardt, Greifswald.
al-Balādhurī. 1957. *Futūḥ al-Buldān*, éd. par Ṣalāḥ al-Munadjdjid, Le Caire.
Balog, P. 1981. « Fātimid glass jetons: token currency or coin weights? », *JESHO*, 24, p. 93-109.
Balogun, S. A. 1980. « History of Islam up to 1800 », dans: O. Ikime (dir. publ.), p. 210-223.
Barcelo, M. 1975. « El hiato en las acunaciones de oro en al-Andalus, 127/744-745 — 317/929 », *Moneda y Credito*, 132, p. 33-71.
—. 1979, « On coins in al-Andalus during the Umayyad Emirate 138-300 », *Quaderni ticinesi di numismatica e antichita classiche*, Lugano, p. 313-323.
Barkindo, B. 1985. « The early states of the Central Sudan: Kanem, Borno and some of their neighbours to *c.*1500 A. D. », dans: J. F. A. Ajayi et M. Crowder (dir. publ.), 1985, p. 225-254.
Barns, J. 1974. « A text of the Benedicite in Greek and Old Nubian from Kasr el-Wizz », *JEA*, 60, p. 206-211.
Barrau, J. 1962. « Les plantes alimentaires de l'Océanie; origines, distribution et usages », *Annales du Musée colonial de Marseille*, 7, p. 3-9.
Barreteau, D. (dir. publ.) 1978. *Inventaire des études linguistiques sur les pays d'Afrique noire d'expression française*, Paris, SELAF.
Barros, João de. 1552. *Decadas da Asia*, 4 vol., Lisbonne, 2^e éd. 1778.
Barth, H. 1857-1858. *Reisen und Entdeckungen in Nord und Central Africa in den Jahren 1849 bis 1855*, 5 vol., Gotha, J. Perthes.
—. 1857-1859. *Travels and discoveries in North and Central Africa*, 3 vol., New York, Harper; réimpr. Londres, 1965.
—. 1860-1861. *Voyages et découvertes dans l'Afrique septentrionale et centrale pendant les années 1849 à 1855*, 4 vol., Paris/Bruxelles, A. Bohné.
Bascom, W. R. 1955. « Urbanization among the Yoruba », *AJS*, 60, p. 446-453.
Basset, H. 1920. *Essai sur la littérature des Berbères*, Alger, Carbonel.
—. 1952. *Les langues berbères*, Londres, OUP.
Basset, R. 1893. « Les inscriptions arabes de l'île de Dahlak », *JA*, 9^e sér., 1, p. 77-111.
Bastin, Y.; Coupez, A. et de Halleux, B. 1981. « Statistique lexicale et grammaticale pour la classification historique des langues bantoues », *BSARSC*.
Bates, M. L. 1981. « The fonction of Fāṭimid and Ayyūbid glass weights », *JESHO*, 24, p. 63-92.

Bathily, A. 1975. « A discussion of the traditions of Wagadu with some reference to ancient Ghana », *BIFAN* (B), 37, 1, p. 1-94.
Bathily, I. D. 1969. « Notices socio-historiques sur l'ancien royaume soninké du Gadiaga, présentées, annotées et publiées par Abdoulaye Bathily », *BIFAN*(B), 31, p. 31-105.
Batrān, A. A. 1973. « A contribution to the biography of Shaikh Muhammad… al-Maghili », *JAH*, 14, 3, p. 381-394.
Battistini, R. 1976. « Les modifications du milieu naturel depuis deux mille ans et la disparition de la faune fossile à Madagascar », *BASEQA*, 47, p. 63-76.
Battistini, R. et Vérin, P. 1967. « Irodo et la tradition vohémarienne », *Taloha, 2*, p. xvii-xxxii.
—. 1971. « Témoignages archéologiques sur la côte vezo de l'embouchure de l'Onilahy à la Baie des Assassins », *Taloha*, 4, p. 19-27.
Battistini, R.; Vérin, P. et Rason, R. 1963. « Le site archéologique de Talaky, cadre géologique et géographique, premiers travaux de fouilles », *AUM* (Série lettres et sciences humaines), 1, p. 112-153.
Baumann, H. et Westermann, D. 1948. *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, Paris, Payot.
Bazuin-Sira, B. T. 1968. « Cultural remains from the Tellern caves near Pégué (Falaise de Bandia-gara), Mali, West Africa », *WAAN*, 10, p. 14–15.
Beale, P. O. 1966. *The Anglo-Gambian Stone Circles Expedition 1964-1965*, Bathurst, Imprimerie officielle.
—. « The stone circles of the Gambia and the Senegal », *Tarikh*, *2*, *2*, p. 1-11.
Beale, T. W. 1973. « Early trade in highland Iran: a view from a source area », *WA*, 5, *2*, p. 133-148.
Becker, C. H. 1902-1903. *Beiträge zur Geschichte Ägyptens unter dem Islam*, 2 vol., Strasbourg, Trübner.
—. 1910. « Zur Geschichte des östlichen Sudan », *Der Islam*, 1, *2*, p. 153-177.
Bedaux, R. M. A. 1972. « Tellem, reconnaissance archéologique d'une culture de l'Ouest africain au Moyen Age. Recherches architectoniques », *JSA*, 42, p. 103-185.
—. 1974. « Tellem, reconnaissance archéologique d'une culture de l'Ouest africain au Moyen Age: les appuie-nuques », *JSA*, 44, p. 7-42.
Bedaux, R. M. A. et Bolland, R. 1980. « Tellem, reconnaissance archéologique d'une culture de l'Ouest africain au Moyen Age: les textiles », *JSA*, 50, p. 9-24.
Bedaux, R. M. A.; Constandse-Westermann, T. S.; Hacquebord, L.; Lange, A. G. et Van der Waals, J. D. 1978. « Recherches archéologiques dans le delta intérieur du Niger », *Palaeohistoria*, 20, p. 91-220.
Beeston, A. F. L. 1960. « Abraha », dans: H. A. R. Gibb *et al.* (dir. publ), p. 102-103.
Békri, C. 1957. « Le kharijisme berbère: quelques aspects du royaume rustumide », *AIEOA*, 15, p. 55-108.
Bel, A. 1903. *Les Benuou Ghânya, derniers représentants de l'Empire almoravide et leur lutte contre l'Empire almohade*, Paris, Leroux.
Bello, M. 1922. *The rise of the Sokoto Fulani*, avec une traduction anglaise de l'*Infaku'l maisuri* par E. J. Arnett, Kano, Imprimerie officielle.
—. 1951. *Infāq al-maysūr fi ta'rīkh bilād al-Takrūr*, éd. par C. E. J. Whitting, Londres, Luzac.
Benachenhou, A. 1974. *La dynastie almoravide et son art*, Alger.
Ben Achour. 1985. « L'onomastique arabe au sud du Sahara: ses transformations », thèse de doctorat de 3e cycle, Université de Paris I.

Ben Romdhane, K. 1978. « Les monnaies almohades ; aspects idéologiques et économiques », 2 vol., thèse de doctorat de 3^e cycle, Université de Paris VII.
Béraud-Villars, J. 1946. *Les Touaregs au pays du Cid : les invasions almoravides en Espagne*, Paris.
Berchem, M. van. 1952. « Deux campagnes de fouilles à Sedrata en Algérie », *CRAI*, p. 242-246.
—. 1954. « Sedrata. Un chapitre nouveau de l'histoire de l'art musulman. Campagnes de 1951 et 1952 », *Ars Orientalis*, 1, p. 157-172.
Bercher, H. ; Courteaux, A. et Mouton, J. 1979. « Une abbaye latine dans la société musulmane : Monreale au XII^e siècle », *Annales ESC*, 34, 3, p. 525-547.
Bergé, M. 1972. « Mérites respectifs des nations selon le Kitāb al-Intā ʿwa-l-Muʿanasa d'Abu Ḥayyān al-Tamhīdī (+ 414 H/1023) », *Arabica*, p. 165-176.
Berger, I. 1981. *Religion and resistance in East African kingdoms in the precolonial period*, Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale.
Bergman, I. 1975. *Late Nubian textiles*, Uppsala, *SJE*, 8.
Bernard, A. 1932. *Le Maroc*, 8^e éd., Paris, Alcan.
Bernard, J. (dir. publ.) 1982. « Le sel dans l'histoire », *Cahiers du CRA*, *2*.
—. 1983. *Le sang et l'histoire*, Paris, Buchet-Chastel.
Bernus, S. et Gouletquer, P. 1974. *Approche archéologique de la région d'Azelik et de Tegidda N-Tesamt* (*Agadez*), Niamey, CNRS.
—. 1976. « Du cuivre au sel : recherches ethno-archéologiques sur la région d'Azelik (campagnes 1973-1975) », *JSA*, 46, 1-2, p. 7-68.
Berque, J. 1979. *Les dix grands odes arabes de l'Anté-Islam. Les Muʿallaqāt présentées et traduites de l'arabe*, Paris, Sindbad.
Berthier, P. 1962. « En marge des sucreries marocaines : la maison de la plaine et la maison des oliviers à Chichaoua », *HT*, 3, p. 75-77.
Berthier, S. 1976. « Une maison du quartier de la mosquée à Koumbi Saleh », *2* vol., mémoire de maîtrise, Université de Lyon II.
—. 1983. « Étude archéologique d'un secteur d'habitat à Koumbi Saleh », *2* vol., thèse de 3^e cycle, Université de Lyon II, exemplaires dactylographiés.
Beshir, I. B. 1975. « New light on Nubian-Fatimid relations », *Arabica*, *22*, p. 15-24.
Bianquis, T. 1980. « Une crise frumentaire dans l'Égypte fatimide », *JESHO*, *23*, p. 87-101.
Biobaku, S. O. 1955. *The origin of the Yorubas*, Lagos, Imprimerie officielle, Lugard Lectures.
—. (dir. publ.) 1973. *Sources of Yoruba history*, Oxford, Clarendon Press.
Bird, C. S. 1970. « The development of Mandekan (Manding) : a study of the role of extra-linguistic factors in linguistic change », dans : D. Dalby (dir. publ.), p. 146-159.
Birmingham, D. 1977, « Central Africa from Cameroon to the Zambezi », dans : R. Olivier (dir. publ.), p. 519-566.
al-Bīrūnī. 1887. *Alberuni's India*…, texte arabe éd. par E. C. Sachau, Londres, Trübner.
—. 1888. *Alberuni's India*…, texte anglais éd. par E. C. Sachau, *2* vol., Londres, Trübner.
—. 1933. Dans : Y. Kamal (dir. publ.), *Monumenta cartographica Africae et Aegypti*, vol. III, Leyde, Brill.
—. 1934. *The book of instruction in the elements of the art of astrology by al-Bīrūnī*, traduction R. Wright, Londres, Luzac.
—. 1941. *Al-Bīrūnī's picture of the world*, éd. par A. Zeki Validi Togan, New Delhi, Memoirs of Archaeological Survey of India, n° 53.

Bisson, M. S. 1975. « Copper currency in central Africa : the archaeological evidence », *WA*, 6, p. 276-292.
Bivar, A. D. et Shinnie, P. L. 1970. « Old Kanuri capitals », dans : J. D. Fage et R. A. Oliver (dir. publ.), p. 289-302.
Blachère, R. 1966. *Le Coran*, Paris, PUF.
Blachère, R. ; Chouémi, M. et Denizeau, C. 1967. *Dictionnaire arabe-français-anglais*, Paris, Maisonneuve et Larose.
Blanck, J. P. 1968. « Schéma d'évolution géomorphologique de la vallée du Niger entre Tombouctou et Labhérange (République du Mali) », *BASEQA*, 19-20, p. 17-26.
Blau, O. 1852. « Chronik der Sulṭâne von Bornu », *ZDMG*, 6, p. 305-330.
Bleek, W. H. I. 1862-1869. *A comparative grammar of South African languages*, 2 vol., Le Cap, Juta/Londres, Trübner.
Bloch, M. 1977. « Disconnection between power and rank as a process : an outline of the development of kingdoms in Central Madagascar », *AES*, 17, p. 107-148.
Boachie-Ansah, J. 1978. « Archaeological contribution to Wenchi history », mémoire de maîtrise non publié, Université du Ghana, Legon.
Boahen, A. A. 1977. « Ghana before the Europeans », *GSSJ*, 1.
Bohrer, S. P. 1975. « Radiological examination of the human bones », dans : G. Connah, p. 214-217.
Boiteau, P. 1974-1979. « Dictionnaire des noms malgaches de végétaux », *Fitoterapia*, Milan, 1976, 2, p. 57-95 ; 1979, 4, p. 192.
—. 1977. « Les proto-Malgaches et la domestication des plantes », *BAM*, 55, 1-2, 1979, p. 21-26.
Bolens, L. 1974. *Les méthodes culturales au Moyen Age, d'après les traités d'agronomie andalous : traditions et techniques*, Genève, Éditions Médecine et Hygiène.
Bomba, V. 1977. « Traditions about Ndiadiawe Ndiaye, first Buurba Djolof. Early Djolof, the southern Almoravids and neighbouring peoples », *BIFAN* (B), 39, 1, p. 1-35.
—. 1979. « Genealogies of the Waalo matrilineages of Dioss Logre and Tediegue. Versions of Amadou Wade and Yoro Dyao », *BIFAN* (B), 41, 2, p. 221-247.
Bonnassie, P. 1975. *La Catalogne du milieu du Xe à la fin du XIe siècle. Croissance et mutations d'une société*, *2* vol., Toulouse, Université de Toulouse-le-Mirail.
Bosch Vilá, J. 1956. *Los Almorávides*, Tetuan.
Boser-Sarivaxévanis, R. 1972. *Les tissus de l'Afrique occidentale*, Bâle, Basler Beiträge zur Ethnologie.
—. 1975. *Recherches sur l'histoire des textiles traditionnels tissés et teints de l'Afrique occidentale*, Bâle, Basler Beiträge zur Ethnologie.
Boulnois, J. 1943. « La migration des Sao du Tchad », *BIFAN* (B), 5, p. 80-121.
Boulnois, J. et Hama, B. 1954. *L'empire de Gao*, Paris, Maisonneuve.
Bouquiaux, L. et Hyman, L. (dir. publ.) 1980. *L'expansion bantoue*, Paris, SELAF.
Bovill, E. W. 1933. *Caravans of the old Sahara*, Londres, OUP, éd. rév. 1968.
—. 1958. *The golden trade of the Moors*, Londres, OUP.
Bradbury, R. E. 1959. « Chronological problems in the study of Benin history », *JHSN*, 1, 4, p. 263-286.
Brett, M. 1969. « Ifrīqiya as a market for Saharan trade from the tenth to the twelfth century A. D. », *JAH*, 10, 3, p. 347-364.
—. 1972. « Problems in the interpretation of the history of the Maghrib in the light of some recent publications », *JAH*, 13, 3, p. 489-506.
—. 1975. « The military interest of the battle of Haydarān », dans : M. E. Yapp (dir. publ.), p. 78-88.

Briggs, L. C. 1958. *The living races of the Sahara desert*, Cambridge, Mass., Documents du Peabody Museum, 28, 2.
Brothwell, D. R. 1963. « Evidence of early population change in central and southern Africa : doubts and problems », *Man*, 63, p. 101-104.
Browne, G. M. 1979-1981. « Notes on old Nubian », I-III, *BASP*, 16, 1979, p. 249-256 ; IV-V, BASP, 17, 1980, p. 37-43 ; VI-VII, *BASP*, 17, 1980, p. 129-141 ; VIII-X, *BASP*, 18, 1981, p. 55-67.
—. 1982*a*. « The old Nubian verbal system », *BASP*, 19, p. 9-38.
—. 1982*b*. *Griffith's old Nubian lectionary*, Rome/Barcelone, Papyrologica Castroctaviana, 8.
—. 1983. *Chrysostomus Nubianus. An old Nubian version of Ps.-Chrysostom « In venerabilem crucem sermo »*, Rome/Barcelone, Papyrologica Castroctaviana, 9.
Brunschwig, R. 1942-1947. « Ibn ʿAbd al-Ḥakam et la conquête de l'Afrique du Nord par les Arabes. Étude critique », *AIEOA*, 6, p. 108-155.
—. 1947. *La Berbérie orientale sous les Hafsides. Des origines à la fin du XV^e siècle*, 2 vol., Paris, Maisonneuve.
—. 1957. « Fiqh Fatimide et histoire d'Ifrīqīyya », *MHAOM*, 2, p. 13-20.
—. 1960. « ʿAbd », dans : H. A. R. Gibb *et al.* (dir. publ.), p. 24-40.
—. 1967. « Conceptions monétaires chez les juristes musulmans », *Arabica*, 14, p. 113-143.
—. 1974. « L'Islam enseigné par Ḥāmid b. Ṣiddïq de Harar (XVII^e siècle) », *Atti V Congr. Int. Studi Etiop.*, 1, p. 445-454.
Bryan, M. A. 1959. *The Bantu languages of Africa*, Londres, IAI.
Budge, E. A. W. 1909. *Texts relating to Saint Mena of Egypt and canons of Nicaea in a Nubian dialect*, Londres, OUP.
al-Bukhārī. 1978. *Kitāb al-djāmī al-Ṣahiḥ*, trad. angl. et notes de Muḥammad Asad, New Delhi, 6 vol.
Bulliet, R. W. 1975. *The camel and the wheel*, Cambridge, Mass., HUP.
Burke III, E. 1975. « Towards a history of the Maghrib », *MES*, 2, 3, p. 306.
Burton-Page, J. 1971. « Habshī », dans : B. Lewis *et al.* (dir. publ.), p. 14-16.
Butterworth, J. S. 1979. « Chemical analysis of archaeological deposits from Thatswane Hills, Botswana », *SAJS*, 75, 9, p. 408-409.
Buxton, D. R. 1971. « The rock-hewn and other medieval churches of Tigré Province, Ethiopia », *Archaeologia*, 103, p. 33-100.
Buzurg ibn Shahriyār. 1883–1886. *Kitāb ʿAdjā'ib al-Hind*, éd. en 1883 par P. A. van der Lith (vol. I) ; trad, franç. L. M. Devic (*Le livre des merveilles de l'Inde*) en 1886 (vol. II), Leyde, Brill.
—. 1928. *Kitāb ʿAdja'ib al-Hind*, trad, de l'arabe en français par L. M. Devic, Londres, Routledge.
Cabanis, Y. ; Chabonis, L. et Chabonis, F. 1969-1970. *Végétaux et groupements végétaux de Madagascar et des Mascareignes*, Antananarivo, BDPA.
Cahen, C. 1961. « La changeante portée sociale de quelques doctrines sociales », dans : *L'élaboration de l'Islam*, p. 5-22.
—. 1965. « Quelques problèmes concernant l'expansion économique musulmane au haut Moyen Age », *Settimani di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, 12, p. 391-432.
—. 1968. « Quelques mots sur les Hilaliens et le nomadisme », *JESHO*, 11, p. 130-133.
—. 1970. « Le commerce musulman dans l'océan Indien au Moyen Age », dans : *Sociétés et compagnies de commerce en Orient et dans l'océan Indien*, Paris, SEVPEN, p. 180-193.

—. 1972. « L'administration financière de l'armée fatimide d'après al-Makhzumi », *JESHO*, 15, 1-2, p. 305-327.
—. 1977. *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale*, Damas, Institut français de Damas.
—. 1979. « L'or du Soudan avant les Almoravides, mythe ou réalité ? », *RFHOM*, 66, p. 169-175.
—. 1980. « Commercial relations between the Near East and the Western Europe from the VIIth to the XIth century », dans : K. I. Semaan (dir. publ.), p. 1-25.
—. 1981. « L'or du Soudan avant les Almoravides : mythe ou réalité ? », dans : *Le sol, la parole et l'écrit*, vol. II, p. 539-545.
—. 1983. *Orient et Occident au temps des croisades*, Paris, Augier.
Cali, M. N. 1980. « Outline of early Somali history from a linguistic perspective » (étude présentée à *l'International Conference of Somali Studies*, Mogadiscio, juillet 1980).
Calvocoressi, D. et David, N. 1979. « A new survey of radiocarbon and thermoluminescence dates for West Africa », *JAH*, 20, 1, p. 1-29.
Camps, G. 1969. « Haratin-Éthiopiens ; réflexions sur les origines des négroïdes sahariens », dans : *Actes Coll. Intern. Biolog. Pop. Sahar.*, p. 11-20.
—. 1970. « Recherches sur les origines des cultivateurs noirs du Sahara », *ROMM*, 7, p. 35-45.
—. 1979. « Les relations du monde méditerranéen et du monde subsaharien durant la préhistoire et la protohistoire », dans : *Recherches sahariennes*, 1, p. 9-18.
—. 1980. *Berbères, aux marges de l'histoire*, Paris, Éd. des Hespérides.
Canard, M. 1942-1947. « L'impérialisme des Fatimides et leur propagande », *AIEOA*, 6, p. 162-199.
—. (dir. publ.) 1958. *Vie de l'ustadh Jaudhar*, Alger, Publications de l'Institut d'études orientales de la Faculté des lettres d'Alger.
—. 1965. « Fatimids », dans : B. Lewis *et al.* (dir. publ.), p. 850-862.
Cancellieri, J. A. 1982. *Économie génoise et or du Soudan aux XII^e^ et XIII^e^ siècles*, Rome, École française de Rome, reprographié.
Carbou, H. 1912. *La région du Tchad et du Ouadaï*, 2 vol., Paris, Leroux.
Castiglione, L. ; Hajnóczi, G. ; Kákosy, L. et Török, L. 1974-1975. « Abdallah Nirqi 1964. The Hungarian excavations in Egyptian Nubia », Budapest, *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 26-27.
Castro, R. 1974. « Examen de creusets de Marandet (Niger) », *BIFAN* (B), 36, 4, p. 667-675.
Caudel, M. 1900. *L'Afrique du Nord. Les Byzantins, les Berbères, les Arabes, avant les invasions*, Paris, Leroux.
Cenival, P. de et Monod, T. 1938. *Description de la côte d'Afrique, de Ceuta au Sénégal, par Valentin Fernandes*, Paris, Larose.
Centre d'études et de recherche marxiste. 1974. *Sur le « mode de production asiatique »*, 2^e^ éd., Paris, Éditions sociales.
Cerulli, E. 1936. *Studi Etiopici*, Rome, Istituto per l'Oriente.
—. 1941. « Il sultanato dello Scioa nel secolo XIII secondo un nuovo documento storico », *RSE*, 1, p. 5-42.
—. 1956. *Storia della letteratura etiopica*, Milan, Nuova Accademia Editrice.
—. 1957-1964. *Somalia. Scritti vari editi ed inediti*, 3 vol., Rome, Amministrazione Fiduciaria Italiana di Somalia.
—. 1971. *L'Isiam di ieri e di oggi*, Rome, Istituto per l'Oriente.

Chamla, M. C. 1968. *Les populations anciennes du Sahara et des régions limitrophes. Études des restes osseux humains néolithiques et protohistoriques*, Paris, Arts, Arts et métiers graphiques.
Champault, D. 1969. *Une oasis du Sahara nord-occidental : Tabelbala*, Paris, CNRS.
Chang Hsing-Lang. 1930. « The importation of Negro slaves to China under the T'ang Dynasty », *BCUP*, 7, p. 37-59.
Chanudet, C. 1979. « Problèmes actuels de biogéographie malgache », *Ambario*, Antananarivo, 1, 4, p. 373-378.
Chanudet, C. et Vérin, p. 1983. « Une reconnaissance archéologique de Mohéli », *EOI*, 2, p. 11-58.
Chapelle, J. 1957. *Nomades noirs du Sahara*, Paris, Plon.
—. 1980. *Le peuple tchadien, ses racines et sa vie quotidienne*, Paris, L'Harmattan et ACCT.
—. 1982. *Nomades noirs du Sahara : les Toubous*, Paris, L'Harmattan.
Charnay, J. P. 1980. « Expansion de l'Islam en Afrique occidentale », *Arabica*, 28, p. 140-153.
Chavane, B. 1980. « Recherches archéologiques sur la moyenne vallée du Sénégal », thèse de 3^e cycle, Université d'Aix-Marseille, 2 vol.
—. 1985. *Villages anciens du Takrūr. Recherches archéologiques dans la vallée moyenne du Sénégal*, Paris, Karthala.
Cheneb, M. 1922. *Abu Dulama, poète-bouffon de la cour des premiers califes abbasides*, Alger.
Chittick, H. N. 1959. « Notes on Kilwa », *TNR*, 53, p. 179-203.
—. 1963. « Kilwa and the Arab settlement of the East African coast », *JAH*, 4, 2, p. 179-190.
—. 1965. « The "Shirazi" colonization of East Africa », *JAH*, 6, 3, p. 275-294.
—. 1966. « Unguja Ukuu : the earliest imported pottery, and an Abbasid dinar », *Azania*, 1, p. 161-163.
—. 1967. « Discoveries in the Lamu archipelago », *Azania*, *2*, p. 46-67.
—. 1968*a*. « Two traditions about the early history of Kilwa », *Azania*, 3, p. 197-200.
—. 1968*b*. « The coast before the arrival of the Portuguese », dans : B. A. Ogot et J. A. Kieran (dir. publ.), p. 98-114.
—. 1969*a*. « A new look at the history of Pate », *JAH*, 10, 3, p. 375-391.
—. 1969*b*. « An archaeological reconnaissance of the Southern Somali coast », *Azania*, 4, p. 115-130.
—. 1974. *Kilwa : an Islamic trading city on the East African coast*, 2 vol., Nairobi, British Institute in Eastern Africa.
—. 1975. « The peopling of the East African coast », dans : H. N. Chittick et R. I. Rotberg (dir. publ.), p. 16-43.
—. 1977. « The East coast, Madagascar and the Indian Ocean », dans : R. Oliver (dir. publ.), p. 183-231.
—. 1979*a*. « The Arabic sources relating to the Muslim expansion in the western Indian Ocean », dans : *Mouvements de populations dans l'océan Indien*, Paris, Champion, p. 27-31.
—. 1979*b*. « Sewn boats in the Western Indian Ocean and a survival in Somalia », dans : ICIOS, 3, *History of the commercial exchange and maritime transport*, Perth.
—. 1980. « L'Afrique de l'Est et l'Orient : les ports et le commerce avant l'arrivée des Portugais », dans : Unesco, p. 15-26.

Chittick, H. N. et Rotberg, R. I. (dir. publ.) 1975. *East Africa and the Orient*, New York, Africana Publishing Company.
Chou Ju-Kua. 1911. *Chou Ju-Kua. His work on the Chinese and Arab trade in the twelfth and thirteenth centuries, entitled Chu-fan-chi*, trad. F. Hirth et W. W. Rockhill, Saint-Petersbourg, Imperial Academy of Sciences.
Christensen, A. 1944. *L'Iran sous les Sassanides*, Paris/Copenhague, Geuthner.
Christophe, L. A. 1977. *Campagne internationale de l'Unesco pour la sauvegarde des sites et monuments de Nubie. Bibliographie*, Paris, Unesco.
Churakov, M. 1960. « Maghrib nakanune kharidjitskogo vosstaniya » [The Maghrib at the dawn of the Kharidjite revolt/Le Maghreb à l'aube de la révolte kharidjite], *Palestinskiy Sbornik*, 5, 68, p. 66-84.
—. 1962. « Kharidjitskiye vosstaniya v Mazgribe » [The Kharidjite revolts in the Maghrib/Les révoltes kharidjites au Maghreb], *PS*, 7, 70, p. 101-129.
Churakov, M. V. 1966. « Borda Kharidjitov Sidjilmasui » [The struggle of the Kharidjites of Sidjilmasa/La lutte des Kharidjites de Sidjilmasa], dans : *Arabskie strany : Istoriya, Ekonomika*, Moscou, Nauka.
Cipolla, C. 1961. « Appunti per una nuova storia della moneta nell'alto medioevo », *Settimani di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, 8, p. 619-625.
Cissoko, S. M. 1975. *Tombouctou et l'Empire songhay*, Dakar/Abidjan, Nouvelles éditions africaines.
Clark, J. D. 1968. *Further palaeo-anthropological studies in Northern Lunda*, Lisbonne, Publicacos cult. Co. Diam. Angola, 78.
—. 1970. *The prehistory of Africa*, Londres, Thames & Hudson.
—. 1976. « Prehistoric populations and pressures favoring plant domestication », dans : J. R. Harlan *et al.* (dir. publ.), p. 67-105.
Clarke, S. 1912. *Christian antiquities in the Nile valley : a contribution towards the study of the ancient churches*, Oxford, Clarendon Press.
Cline, W. 1937. *Mining and metallurgy in Negro Africa*, Menasha, The American Anthropologist, General Series in Anthropology, n° 5.
Coedès, G. 1964. *Les États hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, Paris, de Boccard.
Cohen, R. 1962. « The Just-so So ? A spurious tribal grouping in Western Sudanic history », *Man*, 62, p. 153-154.
—. 1966. « The Bornu king lists », *BUPAH*, 2, p. 39-84.
Cole-King, P. A. 1973. *Kukumba mbiri mu Malawi : a summary or archaeological research to March, 1973*, Zomba, Imprimerie officielle.
Colin, G. S. ; Babacar, A. O. ; Ghali, N. et Devisse, J. 1983. « Un ensemble épigraphique almoravide : découverte fortuite dans la région de Tikjikja : chaton de bague découvert à Tegdaoust », dans : J. Devisse, D. Robert-Chaleix *et al.* (dir. publ.), p. 427-444.
Collett, D. P. 1979. « The archaeology of the stone walled settlements in eastern Transvaal, South Africa », mémoire de maîtrise non publié, University of the Witwatersrand.
—. 1982. « Excavations of stone-walled ruin types in the Badfontein Valley, eastern Transval, South Africa », *SAAB*, 37, 135, p. 34-43.
Colloque de Nouakchott. 1976. *Colloque de Nouakchott sur les problèmes de la désertification au sud du Sahara* (*17-19 décembre 1973*), Dakar, Nouvelles éditions africaines.
Colloque de Saint-Denis. 1972. *Colloque de Saint-Denis* (*Réunion*) *sur les mouvements de populations dans l'océan Indien*.
Condé, A. 1974. *Les sociétés traditionnelles mandingues*, Niamey, CRDTO.
Condominas, G. 1965. *L'exotique est quotidien*, Paris, Plon.

Connah, G. 1968. « Radiocarbon dates for Benin city and further dates for Daima, N. E. Nigeria », *JHSN*, 4, p. 313-320.
—. 1969. « Ife », dans : T. Shaw (dir. publ.), p. 47-53.
—. 1971. « Recent contributions to Bornu chronology », *WAJA*, 1, p. 55-60.
—. 1972. « Archaeology in Benin », *JAH*, 13, 1, p. 25-39.
—. 1975. *The archaeology of Benin*, Oxford, Clarendon Press.
—. 1976. « The Daima sequence and the prehistoric chronology of the Lake Chad region of Nigeria », *JAH*, 17, 3, p. 321-352.
—. 1981. *Three thousand years in Africa. Man and his environment in the Lake Chad region of Nigeria*, Cambridge, CUP.
Conrad, D. C. et Fisher, H. J. 1982. « The conquest that never was. I. The external Arabic sources », *HA*, *9*, p. 21-59.
—. 1983. « The conquest that never was. II. The local oral sources », *HA*, 10, p. 53-78.
Conti Rossini, C. 1909. « Les listes des rois d'Aksum », *JA*, 14, p. 263-320.
—. 1921. « Expéditions et possessions des Habasat en Arabie », *JA*, juillet/septembre, p. 5-36.
—. 1928. *Storia d'Etiopia*, Bergamo, Istituto italiano d'arti grafiche.
Conzelman, W. E. 1895. *Chronique de Galâwdêwos, roi d'Éthiopie*, Paris, Bouillon.
Coon, C. 1968. *Yengema cave report*, Philadelphie, University of Pennsylvania, University Museum Monographs.
Coppens, Y. 1969. « Les cultures protohistoriques et historiques du Djourab », dans : *Actes I^er Coll. Intern. Archéol. Afr*, p. 129-146.
Coquery-Vidrovitch, C. 1969. « Recherches sur un mode de production africain », *LP*, 144, p. 61-78.
—. 1974. « Recherches sur un mode de production africain », dans : Centre d'études et de recherche marxiste, p. 345-367.
Corippe. 1970. *Flavii Cresconii Corippi Iohannidos, seu De bellis Libycis, libri VIII*, éd. par J. Diggle et F. R. D. Goodyear, Cambridge, CUP.
Cornevin, M. 1982. « Les Néolithiques du Sahara austral de l'histoire générale de l'Afrique », *BSPF*, 79, p. 439-450.
Cornevin, R. 1960. *Histoire des peuples de l'Afrique noire*, Paris, Berger-Levrault.
Corrêa, A. A. M. 1943. *Raças do império*, Oporto, Portucalense Editora.
Corso, R. 1949. « II velo dei Tuàregh », *Annali, Istituto Orientale di Napoli*, 3, p. 151-166.
Cosmas Indicopleustès. 1968. *Topographie chrétienne*, trad. Wanda Wolska-Conus, Paris, Le Cerf.
Coulon, C. 1983. *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire*, Paris, Karthala.
Couper, A. ; Evrard, J. B. et Vansina, J. 1975. « Classification d'un échantillon de langues bantoues d'après la lexicostatistique », *Africana Linguistica*, 6, p. 131-158.
Coursey, D. G. et Alexander, J. 1968. « African agricultural patterns and the sickle cell », *Science*, 160, p. 1474-1475.
Courtois, C. 1957. « Remarques sur le commerce maritime en Afrique au XI^e siècle », *MHAOM, 2*, p. 51-59.
Crabb, D. 1965. *Ekoid Bantu languages of Ogoja*, Londres, CUP.
Crossland, L. B. 1976. « Excavations at Nyarko and Dwinfuor sites of Begho. 1975 », *Sankofa*, 2, p. 86-87.
Crowfoot, J. W. 1927. « Christian Nubia », *JEA*, 13, p. 141-150.
Cuoq, J. M. 1975. *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIII^e au XVI^e siècle* (*Bilād al-Sūdān*), Paris, CNRS.

Curtin, P. D. 1971. « Pre-colonial trading networks and traders : the Diakhanké » dans : C Meillassoux (dir. publ.), p. 228-239.
—. 1975. *Economic change in precolonial Africa. Senegambia in the era of the slave trade*, Madison, UWP.
al-Dabbāgh. 1901. *Maʿālim al-Īmān*, 4 vol., Tunis.
Dachraoui, F. 1961. « Contribution à l'histoire des Fatimides en Ifriqiyya », dans : *Arabica*, 8, 2, p. 141-166.
—. 1964. « Le commencement de la prédication ismailienne en Ifrīqīyya », *SI*, 20, p. 92-109.
—. 1981. *Le califat fatimide du Maghreb. Histoire politique et institutions*, Tunis, STD.
Daghfūs, R. 1981. « Al-ʿawamïl al-iḳtiṣādiyya li-hidjrat Banï Hilāl wa-Banï Sulaym min Miṣr ila Ifrīkīya » [The economic factors of the B. Hilāl and B. Sulaym emigration from Egypt to Ifrīkīya/Les facteurs économiques de l'émigration des B. Hilāl et des B. Sulaym d'Égypte en Ifrīkīya], *Awrāḳ*, 4, Madrid, p. 147-163.
Dahl, O. C. 1951. *Malgache et manjaan. Une comparaison linguistique*, Oslo, Egede-Instituttet.
Dalby, D. 1965. « The Mel languages : a reclassification of the Southwest Atlantic », *ALS*, 6, p. 1-7.
—. (dir. publ.) 1970. *Language and history in Africa*, Londres, Cass/New York, Africana Publishing Company.
—. 1975. « The prehistorical implications of Guthrie's *Comparative Bantu*. Part I : Problems of internal relationship », *JAH*, 16, 4, p. 450-481.
—. 1976. « The prehistorical implications of Guthrie's *Comparative Bantu*. Part II : Interpretation of cultural vocabulary », *JAH*, 17, 1, p. 1-27.
Dangel, G. 1977. *L'imamat ibadite de Tahert* (*761–909*). *Contribution à l'histoire de l'Afrique du Nord devant le haut Moyen Age*, thèse de 3e cycle, Strasbourg.
Daniels, C M. 1968. « Garamantian excavations : Zinchecra, 1965-1967 », *Libyca*, 5, p. 113-194.
Daniels, S. G. H. et Phillipson, D. W. 1969. « The early Iron Age site at Dambwa near Livingstone », dans : B. M. Fagan, D. W. Philipson et S. G. H. Daniels (dir. publ.), vol. II, p. 1–54.
Dark, P. J. C. 1973. *An introduction to Benin art and technology*, Oxford, Clarendon Press.
Darling, P. J. 1974. « The earthworks of Benin », *NF*, 39, 3, p. 128-137.
—. 1976. « Notes on the earthworks of the Benin empire », *WAJA*, 6, p. 143-149.
—. 1979, « Fieldwork surveys in the Benin and Ishan kingdoms », *Nyame Akuma*, 15, p. 35-39.
Datoo, B. A. 1970. « Rhapta : the location and importance of East Africa's first port », *Azania*, 5, p. 65-76.
Daveau, S. 1970. « Itinéraire de Tamadalt à Awdaghust selon al-Bakri », dans : D. Robert, S. Robert et J. Devisse (dir. publ.), p. 33-38.
Daveau, S. et Toupet, C 1963. « Anciens terroirs Gangara », *BIFAN* (B), 25, p. 193-214.
David, N. 1982*a*. « Prehistory and historical linguistics in Central Africa : points of contact », dans : C Ehret et M. Posnansky (dir. publ.), p. 78-95.
—. 1982*b*, . « The BIEA Southern expedition of 1979 : interpretation of the archaeological data », dans : J. Mack et p. Robertshaw, p. 49-57.
Davidson, B. 1964. *The African past*, Londres, Longman.
Davies, O. 1967. *West Africa before the Europeans*, Londres, Methuen.

—. 1971. « Excavations of Blackburn », *SAAB*, 26, 103-104, p. 165-178.
Davison, C. C.; Giaque, R. D. et Clark, J. D. 1971. « Two chemical groups of dichroic glass beads from West Africa », *Man*, nouv. sér., 6, 4, p. 645-659.
Davison, P. et Harries, P. 1980. « Cotton weaving in South-East Africa : its history and technology », *TH*, 11, p. 176-192.
Delafosse, M. 1912. *Haut-Sénégal-Niger* (*Soudan français*), 3 vol., Paris, Larose, réimpression en 1972, avec introduction de R. Cornevin.
—. 1924*a*. « Les relations du Maroc avec le Soudan à travers les âges », *Hespéris, 9*, p. 153-174.
—. 1924*b*. « Le Ghana et le Mali et l'emplacement de leurs capitales », *BCEHS*, 8, p. 479-542.
—. 1931. *The Negroes in African history and culture*, Washington D.C., Associated Publishers.
Delibrias, G.; Guillier, M. T. et Labeyrie, J. 1974. « Gif natural radiocarbon measurements, VIII, » *Radiocarbon*, 16, 1, p. 15-94.
Denbow, J. R. 1979*a*. « Iron Age research in eastern Botswana », *Nyame Akuma*, 14, p. 7-9.
—. 1979*b*. « *Cenchrus ciliaris :* an ecological indicator of Iron Age middens using aerial photography in eastern Botswana », *SAJS*, 74, 9, p. 405-408.
—. 1980. « Early Iron Age remains from Tsodilo Hills », *SAJS*, 76, p. 474-475.
—. 1981. « Broadhurst — a 14th century AD expression of the early Iron Age in southeastern Botswana », *SAAB*, 36, 134, p. 66-74.
—. 1982. « The Toutswe traditions : a study in socio-economic change in Botswana society », dans : *Settlement in Botswana*, Londres, Heinemann, p. 73-86.
—. 1983. « Iron Age economics : herding, wealth and politics along the fringes of the Kalahari Desert during the early Iron Age », thèse de doctorat inédite, Indiana University.
—. 1984. « Prehistoric herders and foragers of the Kalahari : the evidence for 1500 years of "interaction" », dans : C. Schrire (dir. publ.), p. 175-193.
Derenbourg, H. 1905. « Le poète antéislamique Antar », dans : Derenbourg, *Opuscules d'un arabisant*, Paris, Charles Carrington, p. 3-9.
Derricourt, R. M. et Papstein, R. J. 1976. « Lukolwe and the Mbwela of north-western Zambia », *Azania*, 11, p. 169-176.
Desanges, J. 1962. *Catalogues des tribus africaines de l'antiquité classique à l'ouest du Nil*, Dakar, Université de Dakar, Section d'Histoire.
—. 1976. « L'iconographie du Noir dans l'Afrique du Nord antique », dans : J. Vercoutter, J. Leclant et F. Snowden (dir. publ.).
Descamps, C.; Thilmans, G. et Thommeret, Y. 1974. « Données sur l'édification de l'amas coquillier de Dioron Boumak », *BASEQA*, 41, p. 67-83.
Deschamps, H. 1960. *Histoire de Madagascar*, Paris, Berger-Levrault.
—. 1968. *Le Sénégal et la Gambie*, Paris, PUF.
—. (dir. publ.) 1970-1971. *Histoire générale de l'Afrique noire*, 2 vol., Paris, PUF.
—. 1972. *Histoire de Madagascar*, Paris, Berger-Levrault.
Despois, J. 1965. « Fazzān », dans : B. Lewis, C Pellat et J. Schacht (dir. publ.), p. 875-877.
Deverdun, G. 1959-1966. *Marrakech des origines à 1912*, 2 vol., Rabat, Éd. techniques nord-africaines.
Devic, L. M. 1883. *Le pays des Zendjs ou la côte orientale d'Afrique au Moyen Age*, Paris, Hachette.

Devisse, J. 1970. « La question d'Audagust », dans : D. Robert, S. Robert et J. Devisse (dir. publ.), p. 109-156.
—. 1972. « Routes de commerce et échanges en Afrique occidentale en relation avec la Méditerranée. Un essai sur le commerce africain médiéval du XIe au XVIe siècle », *RHES*, 50, 1, p. 42-73; 50, 3, p. 357-397.
—. 1974. « Une enquête à développer : le problème de la propriété des mines en Afrique de l'Ouest du VIIIe au XVIe siècle », dans : *Miscellanea Charles Verlinden* (*Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*), 44, p. 201-219.
—. 1979*a*. *L'image du Noir dans l'art occidental*. Vol. II, première partie : *Des premiers siècles chrétiens aux « grandes découvertes ». De la menace démoniaque à l'incarnation de la sainteté*, Fribourg, Office du livre.
—. 1979*b*. « L'arrière-plan africain des relations internationales au Xe siècle », dans : *Occident et Orient au Xe siècle. Actes du IXe Congrès de la Société des historiens médiévistes* (*Dijon, 2-4 juin 1978*), Paris, Société des belles lettres.
—. 1981*a*. « Pour une histoire globale de la céramique africaine », dans : *Le sol, la parole et l'écrit*, p. 179-203.
—. 1981*b*. « L'Afrique noire », dans : « Le grand atlas de l'architecture mondiale », *Encyclopaedia Universalis*, Paris, p. 72-83.
—. 1982. « L'apport de l'archéologie à l'histoire de l'Afrique occidentale entre le Ve et le XIIe siècle », *CRAI*, p. 156-177.
—. 1983. « Histoire et tradition urbaine du Sahel », dans : *Lectures de la ville africaine contemporaine*, actes du VIIe séminaire consacré aux transformations de l'architecture dans le monde islamique, Dakar, 1983, p. 1-10.
—. 1985. « Les Africains et l'eau; la longue durée », dans : *Actes du Colloque de l'Université de Paris I sur la politique de l'eau en Afrique*, 1983.
Devisse, J.; Robert-Chaleix, D. *et al.* 1983. *Tegdaoust III — Recherches sur Awdaghust*, Paris, ADPF.
Diagne, P. 1967. *Pouvoir politique traditionnel en Afrique occidentale*, Paris, Présence africaine.
Diallo, T. 1972. « Origine et migrations des Peul avant le XIXe siècle », *AFLSHD*, 2, p. 121-193.
Dictionnaire archéologique des techniques, 1963, 2 vol., Paris, Éd. de l'Accueil.
Didillon, H.; Didillon, J. M.; Donnadieu, C. et Donnadieu, p. 1977. *Habiter le désert, les maisons mozabites. Recherches sur un type d'architecture traditionnelle présaharienne*, Bruxelles.
Diehl, C. 1896. *L'Afrique byzantine*, Paris, Leroux.
Dimmendaal, G. J. 1982. « Contacts between Eastern Nilotic and Surma groups in linguistic evidence », dans : J. Mack et P. Robertshaw (dir. publ.), p. 101-110.
Dinkler, E. (dir. publ.). 1970. *Kunst und Geschichte Nubiens in Christlicher Zeit. Ergebnisse und Problem auf Grund der jüngsten Ausgrabungen*, Recklinghausen, Verlag Aurei Bongers.
—. 1975. « Beobachtungen zur Ikonographie des Kreuzes in der nubischen Kunst », dans : K. Michalowski (dir. publ.), p. 20-30.
Diop, C. A. 1955. *Nation nègre et culture*, Paris, Éditions africaines.
—. 1960. *L'Afrique noire précoloniale*, Paris, Présence africaine.
—. 1967. *Antériorité des civilisations nègres : mythe ou vérité historique?*, Paris, Présence africaine.
—. 1972. « Datations par la méthode du radiocarbone, série III », *BIFAN* (B), 34, 4, p. 687-701.

—. 1981. *Civilisation ou barbarie*, Paris, Présence africaine.
Diop, L. M. 1968. « Métallurgie traditionnelle et âge du fer en Afrique », *BIFAN* (B), 30,1, p. 10-38.
al-Djaddawī, M. 1963. *Al-Raḳīḳī fi'l-ta'rīḵh wa-fī'l-Islām*, vol. I, Alexandrie.
al-Djāḥiẓ Abū ʿUthmān ʿAmr. 1903. *Tria opusculo*, éd. par G. van Vloten, Leyde, Brill.
—. 1964. *Rasā'il al-Djaḥiẓ : Risāla Faḵhr al-Sūdān ʿalā 'l-Bīḍān*, éd. par ʿA. Hārūn, 2 vol., Le Caire.
Djait, H. 1973. « L'Afrique arabe au VIII^e « siècle (84-184/705-800) », Annales ESC, 28, 3.
Djait, H.; Talbi, M.; Dachraoui, F.; Bouib, A. et M'Rabet, M. A. (s.d.) *Histoire de la Tunisie : le Moyen Age*, Tunis, Société tunisienne de diffusion.
al-Djanhānī, H. 1968. *Al-Ḳayrawān ʿabra ʿuṣūr izdihār al-ḥaḍārat al-islāmiyya fi l-Maghrib al-ʿArabī*, Tunis.
Dobrzeniecki, T. 1973-1975. « Maiestas Domini », I, *RMN*, 17, 1973; II, *RMN*, 18, 1974, p. 216-308; III, *RMN*, 19, 1975, p. 5-263.
—. 1974. « Maiestas Crucis in the mural painting of the Faras Cathedral. Some iconographical notes », *BMNV*, 15, p. 6-20.
—. 1980. « Nubijska Maiestas Domini z katedry w Faras w Muzeum Narodowym w Warszawie » [Nubian Maiestas Domini of the Cathedral of Faras in the Warsaw National Museum/Les Maiestas Domini nubiennes de la cathédrale de Faras conservées au Musée national de Varsovie], *RMN*, 24, p. 261-341.
Doke, C. M. 1938. « The earliest records of Bantu », *BS*, 12, p. 135-144.
Dolphyne, F. 1974. « The languages of the Ghana-Ivory Coast border », *Actes du Colloque interuniversitaire Ghana-Côte-d'Ivoire*, Abidjan, Université nationale.
Dombrowski, J. C. 1980. « Early settlers in Ghana », Legon, University of Ghana, Inter-Faculty Lecture.
Domenichini, J. P. 1978. « Antehiroka et Vazimba. Contribution à l'histoire de la société du XVIII^e au XIX^e siècle », *Bull. Ac. Malg.*, 56, 1-2, 1982, p. 11-21.
—. 1981*a*. « La plus belle énigme du monde, ou l'historiographie coloniale en question », *Omaly sy Anio*, 13-14, p. 57-76 et 84-85.
—. 1981*b*. « Problématiques passées et présentes de l'archéologie à Madagascar », *RPC*, 55, p. 10-15.
Domenichini-Ramiaramanana, B. 1976. *Le malgache. Essai de description sommaire*, Paris, SELAF.
—. 1977. « Malagasy cooking », dans : J. Kuper (dir. publ.), p. 111-115.
—. 1978. « Qu'est-ce qu'un hainteny ? », dans : R. Etiemble (dir. publ.), *Colloque sur la traduction poétique*, Paris, Gallimard.
—. 1981. « La cuisine malgache », dans : J. Kuper (dir. publ.), p. 120-125.
—. 1983. *Du Ohabolana au hainteny. Langue, littérature et politique à Madagascar*, Paris, Karthala/CRA.
—. 1984. « De la légende à l'histoire : le cycle de Darafify ou le commerce des aromates, épices, parfums et simples », *Communication à l'Académie malgache*, séance de section du 28 juin 1984.
—. 1985. « Madagascar dans l'océan Indien du haut Moyen Age, d'après les traditions de la côte orientale », *Sources orales et histoire*, 1, Valbonne, CEDRA-SEMI.
Domenichini-Ramiaramanana, B. et Domenichini, J. P. 1979. « La tradition malgache, une source pour l'histoire de l'océan Indien », *Taloha*, 8, p. 57-81.

—. 1983. « Madagascar dans l'océan Indien avant le XIIIe siècle », *NCAA*, 1, p. 5-19.
—. 1984. *Les premiers temps de l'histoire malgache. Nouvelle définition d'un champ de recherche*, Antananarivo.
Donadoni, S. (dir. publ.) 1967. *Ternit 1964. Missione archeologica in Egitto del l'Università di Roma*, Rome, Università degli Studi.
—. 1969. « Mētēr Basileēos » [King's Mother/La reine mère], *Studi classici e orientali*, 18, Pise, p. 123-125.
—. 1970. « Les fouilles à l'église de Sonqi Tino », dans : E. Dinkier (dir. publ.), p. 209-218.
Donadoni, S. et Curto, S. 1968. « Le pitture murali della chiesa di Sonki nel Sudan », dans : *La Nubia cristiana*, Cahier n° 2 du Musée égyptien de Turin, Turin, Fratelli Fozzo-Salvati, p. 1-13.
Donadoni, S. et Vantini, G. 1967-1968. « Gli scavi nel diff di Sonqi Tino, Nubia Sudanese », dans : *RPAR*, 40, p. 247-273.
Donque, G. 1965. « Le contexte océanique des anciennes migrations : vents et courants dans l'océan Indien », *Taloha*, 1, p. 43-59.
Donzel, E. van; Lewis, B. et Pellat, C. (dir. publ.) *Encyclopaedia of Islam*, vol. IV; 2e éd., Leyde, Brill.
Doresse, J. 1971. *Histoire sommaire de la corne orientale de l'Afrique*, Paris, Geuthner.
Dos Santos, J. et Everdosa, C. M. N. 1970. « A Estacão arqueologica de Benfica, Luanda », *Revista da Fac. de Ciencias da Universidade de Luanda*, 5, p. 33-51.
Douglas, M. 1981. *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, Maspero.
Dozy, R. 1874. *Geschichte der Mauren in Spanien bis zur Eroberung Andalusiens durch die Almoraviden* (*711-1110*), *2* vol., Leipzig, Grunow.
—. 1932. *Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides* (*711-1110*), 2e éd., Leyde, Brill.
Dramani-Issifou, Z. 1981. « Routes de commerce et mise en place des populations du nord du Bénin actuel », dans : *Le sol, la parole et l'écrit*, vol. II, p. 655-672.
—. 1982. *L'Afrique noire dans les relations internationales au XVIe siècle. Analyse de la crise entre le Maroc et le Sonrhai*, Paris, Karthala-CRA.
—. 1983*a*. « Islam et société dans l'Empire sonrhaï : sur quelques aspects des relations entre Gao et Tombouctou aux XVe-XVIe siècles, d'après les Ta'rikhs soudanais », *L'information historique*, 45, p. 244-252.
—. 1983*b*. « Les nouvelles interprétations des relations entre le Maghreb et l'Afrique soudanaise au XVIe siècle », dans : *Actes du second colloque euro-africain sur le passé du Sahara et les zones limitrophes des Garamantes au Moyen Age*, Paris, 15-16 décembre 1983.
—. 1984. « Quand les voyageurs arabes découvraient le pays des Noirs », *BMA*, 62, p. 20-27.
Du Bourguet, P. 1970. « La peinture murale compte : quelques problèmes devant la peinture murale nubienne », dans : E. Dinkier (dir. publ.), p. 303-312.
Ducatez, G. et Ducatez, J. 1980. « Formation des dénominations de couleur et de luminosité en arabe classique et préclassique : essai de périodisation selon une approche linguistique et anthropologique », *PM*, 10, p. 139-192.
Duchemin, G. J. 1950. « A propos des décorations murales des habitations de Oualata (Mauritanie) », *BIFAN*(B), 12, p. 1095-1110.
Duyvendak, J. J. L. 1949. *China's discovery of Africa*, Londres, Probsthain.

Echallier, J. L. 1970. « Forteresse et villages désertés du Toūat Goūrara (Sahara algérien) », thèse de 3^e cycle, Paris, École pratique des hautes études.
Echard, N. (dir. publ.) 1983. *Métallurgies africaines. Nouvelles contributions*, Paris, Société des africanistes.
Effah-Gyamfi, K. 1975. *Traditional history of the Bono state. An archaeological approach*, Legon, Institute of African Studies.
—. 1978. « Bono Manso, an archaeological investigation into early Akan urbanism », thèse de doctorat médite, University of Ghana, Legon.
Egharevba, J. 1960. *A short history of Benin*, 3^e éd., Ibadan, Ibadan University Press.
Ehrenkreutz, A. S. 1959. « Studies in the monetary history of the Near East in the Middle Ages », *JESHO, 2*, p. 128-161.
—. 1963. « Studies in the monetary history of the Near East in the Middle Ages. II. The standard of fineness of western and eastern dinars before the Crusades », *JESHO*, 6, p. 243-277.
—. 1977. « Numismatico-statistical reflections on the annual gold coinage production of the Ṭūlūnid Mint in Egypt », JESHO, 20, p. 267-281.
Ehret, C. 1971. *Southern miotic history : linguistic approaches to the study of the past*, Evanston, NUP.
—. 1972. « Bantu origins and history : critique and interpretation », *TJH*, 2, p. 1-9.
—. 1973. « Patterns of Bantu and Central Sudanic settlement in central and southern Africa (1000 B.C-500 A.D.) », *TJH*, 3, p. 1-71.
—. 1974*a*. *Ethiopians and East Africa : the problems of contacts*, Nairobi historical studies n° 3, Nairobi, East African Publishing House.
—. 1974*b*. « Agricultural history in central and southern Africa (*ca*.1000 B.C. to A.D. 500 », *TJH*, 4, 1-25.
—. 1974*c*. « Some trends in precolonial religious thought in Kenya and Tanzania », étude présentée à la Conférence sur l'étude historique des religions africaines, Limuru, Kenya, juin 1974.
—. 1976. « Aspects of social and economic change in Western Kenya, A.D. 500-1800 », dans : B. A. Ogot (dir. publ.), p. 1-20.
Ehret, C. 1980*a*. *The historical reconstruction of Southern Cushitic phonology and vocabulary*, Berlin, Reimer — Kölner-Beiträge zur Afrikanistik 5.
—. 1980*b*. « The Nilotic languages of Tanzania », dans : E. C. Polomé et C. P. Hill (dir. publ.), p. 68-78.
—. 1982*a*. « Linguistic inferences about early Bantu history », dans : C. Ehret et M. Posnansky (dir. publ.), p. 57-65.
—. 1982*b*. « Population movement and culture contact in the southern Sudan, *ca*. 3000 B.C. to A.D. 1000 : a preliminary linguistic overview », dans : J. Mack et P. Robertshaw (dir. publ.), p. 19-48.
—. (à paraître). « East African words and things : aspects of nineteenth century agricultural change in East Africa », dans : B. A. Ogot (dir. publ.).
—. (inédit*a*). « The invention of highland planting agriculture in northeastern Tanzania : social repercussions of an economic transformation ».
—. (inédit*b*). « Technological change in central and southern Africa *ca*. 1000 B.C. to A.D. 500 ».
Ehret, C. et Nurse, D. 1981*a*. « The Taita Cushites », *SUGIA*, 3, p. 125-168.
—. 1981*b*. « History in the Taita Hills : a provisional synthesis », *KHR*, 7-8.
Ehret, C. et Posnansky, M. (dir. publ.) 1982. *The archaeological and linguistic reconstruction of African history*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press.

Eloff, J. F. et Meyer, A. 1981. « The Greefswald sites », dans : E. A. Voigt (dir. publ.), p. 7-22.
Encyclopédie de l'Islam, 1913-1938. 4 vol. et supplément ; 1960-1978, nouvelle éd. 4 vol. ; 1979-1982, vol. 5 en cours, Paris, Klincksieck ; Leyde, Brill.
Epstein, H. 1971. *The origins of the domestic animals in Africa*, 2 vol., New York, Africana Publishing Compagny.
Ervedosa, C. 1980. *Arqueologia angolana*, Luanda, Ministério da Educação nacional.
Études nubiennes, 1978. Colloque de Chantilly, 2-6 juillet 1975, Le Caire, IFAO-Bibliothèque d'étude, vol. 77.
Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de E. Lévi-Provençal, 1962. Paris, Maisonneuve-Larose.
Eustache, D. 1970-1971. *Études sur la monnaie antique et l'histoire monétaire du Maroc. I. Corpus des dirhams idrisites et contemporains. Collection de la Banque du Maroc et autres collections mondiales publiques et privées*, Rabat, Banque du Maroc.
Evans, D. 1975. « Stonehenges of West Africa », *CL*, 16 janvier, p. 134-135.
Evans-Pritchard, E. E. 1956. *Nuer religion*, Oxford, Clarendon Press.
Evers, T. M. 1980. « Klingbeil early Iron Age sites, Lydenburg, eastern Transvaal, South Africa », *SAAB*, 35, 131, p. 46-57.
—. 1981. « The Iron Age in the eastern Transvaal », dans : E. A. Voigt (dir. publ.), p. 65-109.
—. 1982. « Excavations at the Lydenburg Heads site, eastern Transvaal, South Africa », *SAAB*, 37, 135, p. 16-33.
—. 1984. « Sotho-Tswana and Moloko settlement patterns and the Bantu cattle pattern », dans : M. J. Hall *et al.* (dir. publ.), p. 236-247.
Ewert, C. 1971. *Islamische Funde in Balaguer und die Aljaferia in Zaragoza*, Berlin, De Gruyter.
Eyo, E. 1974. « Recent excavations at Ife and Owo, and their implications for Ife, Owo and Benin studies », thèse de doctorat inédite, University of Ibadan.
Eyo, E. et Willett, F. 1980, 1982. *Treasures of ancient Nigeria*, New York, Knopf (1980) ; Londres, Royal Academy of Arts in association with Collins (1982).
Fagan, B. M. 1967. *Iron Age cultures in Zambia. I. Kalamo and Kangila*, Londres, Chatto and Windus.
—. 1969*a*. « Excavations at Ingombe Ilede, 1960-1962 », dans : B. M. Fagan, D. W. Phillipson et S. G. H. Daniels (dir. publ.), p. 55-161.
—. 1969*b*. « Radiocarbon dates for sub-Saharan Africa, VI », *JAH*, 10, 1, p. 149-169.
Fagan, B. M. et Nenquin, J. (dir. publ.) 1966. *Inventaria archeologica Africana*, Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale, Congrès panafricain de préhistoire et d'étude du Quaternaire.
Fagan, B. M. et Phillipson, D. W. 1965. « Sebanzi, the Iron Age sequence of Lochinvar and the Tonga », *J. Roy. Anthropol. Inst.*, 45, p. 253-294.
Fagan, B. M. ; Phillipson, D. W. et Daniels, S. G. H. (dir. publ.) 1967-1969. *Iron Age cultures in Zambia*, 2 vol., Londres, Chatto and Windus.
Fagan, B. M. et Yellen, J. E. 1968. « Ivuna : ancient salt working in southern Tanzania », *Azania*, 3, p. 1-44.
Fage, J. D. 1964. « Some thoughts on state-formation in the Western Sudan before the seventeenth century », *BUPAH*, 1, p. 17-34.
—. 1969. *A history of West Africa*, 4e éd., Cambridge, CUP.
—. 1974. *States and subjects in Sub-Saharan African history*, Johannesburg, Witwatersrand University Press, Raymond Dart Lecture.
—. (dir. publ.) 1978. *The Cambridge history of Africa. Volume II : ca. 500 B.C.-A.D. 1050*, Cambridge, CUP.

—. 1980. « Slaves and society in western Africa *ca.* 1445-1700 », *JAH*, 21, 3, p. 289-310.
Fage, J. D. et Oliver, R. A. 1970. *Papers in African prehistory*, Cambridge, CUP.
Fagg, B. E. B. 1965. « Carbon dates from Nigeria », *Man*, 54, p. 22-23.
—. 1969. « Recent work in West Africa : new light on the Nok Culture », *WA*, 1, 1, p. 41-50.
Fagg, W. 1963. *Nigerian images*, Londres, Lund Humphries/New York, Praeger, trad. franç. *Les merveilles de l'art nigérian*, Paris, Éditions du Chêne.
Fahmy, A. M. 1950. *Muslim sea-power in the Eastern Mediterranean from the seventh to the tenth century A.D.*, Londres.
Fall, Y. 1982. « Silla : problématique d'un site de la vallée du fleuve Sénégal », *ASAG*, 46, p. 199-216.
Farmer, H. G. 1929. *A history of Arabian music to the xiith century*, Londres, Luzac.
Fathy, H. 1981. *Des architectures de terre ou l'avenir d'une tradition millénaire*, Paris, Centre Georges Pompidou.
Fazlur, R. 1966. *Islam*, Londres, Weidenfeld & Nicolson.
Feierman, S. 1974. *The Shambaa Kingdom*, Madison, UWP.
Ferrand, G. 1891-1902. *Les musulmans à Madagascar et aux îles Comores*, 3 vol., Paris, Leroux.
—. 1909. *Essai de phonétique comparée du malais et des dialectes malgaches*, Paris, Geuthner.
—. 1919. « Les K'ouen-louen et les anciennes navigations interocéaniques dans les mers du Sud », *JA*, 11^e série, 13, p. 239-333, 431-492; 14, p. 5-68, 201-241.
—. 1922. « L'Empire sumatranais de Crīvijaya », *JA*, 11^e sér., 20, p. 1-104.
—. 1929. « Waḳwāḳ », dans : M. T. Houtsma *et al.* (dir. publ.), p. 1105-1109.
Filesi, T. 1962. *Le relazioni della Cina con l'Africa nel Medio-Evo*, Milan, Giuffrè.
—. 1970. *China and Africa in the Middle Ages*, Londres, Frank Cass.
Filipowiak, W. 1979. *Études archéologiques sur la capitale médiévale du Mali*, Szczecin, Muzeum Narodowe.
Filipowiak, W.; Jasnosz, S. et Wolagiewicz, R. 1970. « Les recherches archéologiques polono-guinéennes à Niani en 1968 », *Materialy Zachodnio-pormorskie*, 14, p. 575-648.
Fisher, A. G. B. et Fisher, H. J. 1970. *Slavery and Muslim society in Africa*, Londres, Hurst.
Fisher, H. J. 1972. « "He swalloweth the ground with fierceness and rage" : the horse in the Central Sudan. I. Its introduction », *JAH*, 13, 3, p. 367-388.
—. 1973*a*. « "He swalloweth the ground with fierceness and rage" : the horse in Central Sudan. II. Its use », *JAH*, 14, 3, p. 355-379.
—. 1973*b*. « Conversion reconsidered : some historical aspects of religious conversion in Black Africa », *Africa*, 43, p. 27-40.
—. 1977. « The Eastern Maghrib and the Central Sudan », dans : R. Oliver (dir. publ.), p. 232-330.
Flacourt, E. de. 1661. *Histoire de la grande île Madagascar… avec une relation de ce qui s'est passé ès années 1655, 1656 et 1667*, Paris, Pierre Bienfait, éd. préparée par A. Grandidier, G. Grandidier et H. Froidevaux, 1913.
Fleischhacker, H. von. 1969. « Zur Rassen-und Bevölkerungsgeschichte Nordafrikas unter besonderer Berücksichtigung der Aethiopiden, der Libyer und der Garamanten », *Paideuma*, 15, p. 12-53.
Flight, C. 1967. « The prehistoric sequence in the Kintampo area of Ghana », *Actes VI^e Congr. PPEQ*, p. 68-69.

—. 1973. « A survey of recent results in the radiocarbon chronology of northern and western Africa », *JAH*, 14, 4, p. 531-554.
—. 1975. « Gao, 1972 : first interim report : a preliminary investigation of the Cemetery at Sané », *WAJA*, 5, p. 81-90.
—. 1976. « The Kintampo culture and its place in the economic prehistory of West Africa », dans : J. Harlan *et al.* (dir. publ.), p. 211-221.
—. 1978. « Gao, 1974 : second interim report : excavation in the Cemetery at Sané », *WAJA*, 7.
Flury, S. 1922. « The Kufic inscriptions of Kisimbazi Mosque, Zanzibar, 500 A.H. (A.D. 1107) », *JRAS*, avril, p. 257-264.
Fontes, P.; Saliege, J. P.; Person, J. et Barry, I. 1980. « Premières datations de tertres préislamiques du Mali : site mégalithique de Tondidarou », *Comptes rendus de l'Académie des sciences*, Paris, p. 981-984.
Forand, p. 1971. « Early Muslim relations with Nubia », *Islam*, 48, p. 111-121.
Ford, J. 1971. *The role of the trypanosomiases in African ecology : a study of the tse-tse fly problem*, Oxford, Clarendon Press.
Forde, D. et Jones, G. I. 1950. *The Ibo and Ibibio-speaking peoples of South-Eastern Nigeria*, Londres, IAI.
Fordyce, B. N. S. 1984. « The prehistory of Nylsvley », dans : B. Walker (dir. publ.).
Foucauld, C. E. de. 1940. *Dictionnaire abrégé touareg-français de noms propres* (*dialecte de l'Ahaggar*), Paris, Larose.
Fouché, L. (dir. publ.) 1937. *Mapungubwe : ancient Bantu civilization on the Limpopo*, Cambridge, CUP.
Fournel, H. 1875-1881. *Les Berbères; étude sur la conquête de l'Afrique par les Arabes*, 2 vol., Paris, Imprimerie nationale.
Fourquet, R.; Sarthou, J. L.; Roux, J. et Acri, K. 1974. « Hémoglobine S et origines du peuplement de Madagascar. Nouvelle hypothèse sur son introduction en Afrique », *Arch. Inst. Pasteur de Madagascar*, 43, p. 185-220.
Fraser, D. 1972. « The fish-legged figure in Benin and Yoruba art », dans : D. Fraser et H. M. Cole (dir. publ.), p. 261-294.
—. 1975. « The Tsoede bronzes and Owo Yoruba art », *African aris*, 8, 3, p. 30-35.
Fraser, D. et Cole, H. M. 1972. *African art and leadership*, Madison, UWP.
Freeman-Grenville, G. S. P. 1959. « Some problems of East African coinage from early times to 1890 », *TNR*, 53, p. 250-260.
—. 1960. « East African coin finds and their historical significance », *JAH*, 1, 1, p. 31-43.
—. 1962*a*. *The medieval history of the coast of Tanganyika*, Londres, OUP.
—. 1962*b*. *The East African coast. Select documents front the first to the earlier nineteenth century*, Oxford, Clarendon Press.
Frend, W. H. C 1972*a*. « Coptic, Greek and Nubian at Qasr Ibrim », *Byzantinoslavica*, 33, p. 224-229.
—. 1972*b*. *The rise of the monophysite movement : chapters in the history of the church in the fifth and sixth centuries*, Cambridge, CUP.
—. 1979. « The cult of military saints in Christian Nubia », dans : C. Andresen et G. Klein (dir. publ.), *Theologia Crucis — Signum Crucis. Festschrift für E. Dinkier zum 70. Geburstag*, Tübingen, J. C. B. Mohr, p. 155-163.
Frobenius, L. 1912. *Und Africa sprach*, *2* vol., Berlin, Vita; 1913, trad. angl. (*The voice of Africa*), Londres, Hutchinson.
Frobenius, L. et Wilm, R. von. 1921-1931. *Atlas Africanus*, Munich, Beck.

Gado, B. 1980. *Le Zarmatarey. Contribution à l'histoire des populations d'entre Niger et Dallol Mawri*, Niamey, Institut de recherche en sciences humaines.
—. 1981. « La recherche archéologique et historique au Niger », *RPC*, 55, p. 33-40.
Gallais, J. 1984. *Hommes du Sahel — Espace, temps et pouvoirs*, Paris, Flammarion.
Galloway, A. 1937. « The skeletal remains of Mapungubwe », dans : L. Fouché (dir. publ.), p. 127-174.
—. 1959. *The skeletal remains of Bambandyanalo*, dans : P. V. Tobias (dir. publ.), Johannesburg, University of the Witwatersrand Press.
Gao Jinyuan. 1984. « China and Africa : the development of relations over many centuries », *African Affairs*, 83, 331, p. 241-250.
Garcin, J. C. 1976. *Un centre musulman de la Haute-Égypte médiévale : Qūṣ*, Le Caire, IFAO.
Gardner, G. A. 1963. *Mapungubwe*, vol. II, Pretoria, J. L. van Schaik.
Garlake, P. S. 1966. *The early Islamic architecture of the African coast*, Londres et Nairobi, British Institute in Eastern Africa.
—. 1968. « Test excavations at Mapela Hill, near the Shashi river, Rhodesia », *Arnoldia* (*Rhod.*), 3, 34, p. 1-29.
—. 1970. « Iron Age site in the Urungwe district of Rhodesia », *SAAB*, 25, 97, p. 25-44.
—. 1973. *Great Zimbabwe*, Londres, Thames & Hudson.
—. 1978. « Pastoralism and Zimbabwe », *JAH*, 19, 4, p. 479-494.
Garrard, T. F. 1975. « Pottery and stone goldweights from Ghana », *Sankofa*, 1, p. 60-68.
—. 1982. « Myths and metrology. The early trans-Saharan gold trade », *JAH*, 23, 4, p. 443-461.
Gartkiewicz, P. M. 1973. « Stary Kościól w Dongoli na tle sakralnej architektury wczesnosrednio-wiecznej Nubii » [The old church in Dongola against the background of sacral architecture in early medieval Nubia], *Kwartalnik Architektury i Urbanistyki*, Varsovie, 18, p. 207-239.
—. 1975. « The central plan in Nubian church architecture », dans : K. Michalowski (dir. publ.), p. 49-64.
—. 1980. « New outline of the history of Nubian church architecture », *BAB*, 55, p. 137-144.
—. 1982*a*. « An introduction to the history of Nubian church architecture », *NC*, 1, p. 43-105.
—. 1982*b*. « Remarks on the cathedral at Qasr Ibrim », dans : J. M. Plumley (dir. publ.), 1982*a*, p. 87-94.
—. 1983. « Some remarks on the building-history of the cathedral in Faras », *NL*, La Haye, Society for Nubian Studies, 1, p. 21-39.
Gast, M. 1972. « Témoignages nouveaux sur Tin Hinan, ancêtre légendaire des Touareg Ahaggar », *ROMM*, *9*, Mélanges Le Tourneau, p. 395-400.
Gaudio, A. 1978. *Le dossier de la Mauritanie*, Paris, Nouvelles éditions latines.
Gautier, E. F. 1927. *L'islamisation de l'Afrique du Nord. Les siècles obscurs du Maghreb*, Paris, Payot.
—. 1935. « L'or du Soudan dans l'histoire », *AHES*, 7, p. 113-123.
—. 1937. *Le passé de l'Afrique du Nord. Les siècles obscurs*, Paris, Payot.
Gautier Dalche, J. 1962. « Monnaies et économie dans l'Espagne du Nord et du Centre (VIII^e au XIII^e siècle) », *HT*, p. 63-74.
Gemery, H. A. et Hogendorn, J. S. (dir. publ.), 1979. *The uncommon market : essays in the economic history of the Atlantic slave trade*, New York, Academic Press.

Gerharz, R. 1983. « Rock paintings and ruins : pictures from the history of Zimbabwe », dans : K. H. Striedter (dir. publ.), *Rock paintings from Zimbabwe*, Wiesbaden, Steiner.
Gerster, G. 1968. *Kirchen im Fels ; Entdeckungen in Äthiopien*, Stuttgart, Kohlkammer.
—. 1970. *Churches in rock ; early Christian art in Ethiopia*, Londres, Phaidon.
—. 1974. *Äthiopien : das Dach Afrikas*, Zurich, Atlantis.
al-Ghazālī. (XIe s.) *Iḥyä ʿūlūm al-dīn*, éd. 1861, Būlāḳ ; éd. 1888, Le Caire ; éd. 1967-1968, 5 vol., Le Caire ; 1978-1979, trad. angl. Fazul ul-Karim, 3 vol., Lahore, Sind Sagar Academy.
Gibb, H. A. R. 1963. *Arabic literature : an introduction*, 2e éd., Oxford, Clarendon Press.
Gibb, H. A. R.; Kramers, J. H.; Lévi-Provençal, E. et Schacht, J. (dir. publ.). 1960. *Encyclopaedia of Islam*, vol. I, 2e éd., Leyde/Londres, Brill/Luzac.
Girard, D. 1686. *Discours historique de l'État de Borno*, Paris, Bibliothèque nationale, Fonds français, MS 12.220 [appendice].
Godinho, V. de Magalhaes. 1956. *O Mediteraneo Saariano e os Caravanas de oro, Geografia economica e social do Saara ocidental e central do XI aō XVI secolo*, São Paulo.
Godlewski, W. 1978. « Some problems connected with Nubian baptisteries », *Études nubiennes*, 1978, p. 107-117.
—. 1979. *Faras VI. Les baptistères nubiens*, Varsovie, PWN.
—. 1981. « Throne hall at Old Dongola (the Sudan) », *AB*, 30, p. 39-51.
—. 1982*a*. « The mosque-building in Old Dongola », dans : P. van Moorsel (dir. publ.), p. 21-28.
—. 1982*b*. « Some comments on the wall painting of Christ from Old Dongola », dans : J. M. Plumley (dir. publ.), 1982a, p. 95-99.
Goitein, S. D. 1962. « La Tunisie du XIe siècle à la lumière des documents de la Geniza du Caire », dans : *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de E. Lévi-Provençal*, vol. II, p. 559-579.
—. 1963. « Slaves and slave-girls in the Cairo Geniza records », *Arabica*, 9, p. 1-20.
—. 1966. *Studies in Islamic history and institutions*, Leyde, Brill.
—. 1967. *A Mediterranean society. Vol. I. Economic foundations*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press.
—. 1973. *Letters of medieval Jewish traders*, Princeton, PUP.
Goldziher, I. 1925. *Vorlesungen über den Islam*, 2e éd. Heidelberg, Carl Winter.
—. 1966. *A short history of classical Arabic literature*, Hildesheim, Georg Olms.
—. 1971. *Muslim studies*, 2 vol., Londres, Allen & Unwin.
Golgowski, T. 1968. « Problems of the iconography of the Holy Virgin murals from Faras », *Études et travaux*, 2, *CAMAP*, 6, p. 293-312.
—. 1969. « Scènes de la Passion et de la Résurrection sur une peinture de Faras », *Études et travaux*, 3, *CAMAP*, 8, p. 207-229.
Golvin, L. 1957. *Le Maghreb central à l'époque des Zirides*, Paris.
Goody, J. 1964. « The Mande and the Akan hinterland », dans : J. Vansina (dir. publ.), p. 193-218.
—. 1971. *Technology, tradition and the state in Africa*, Londres, OUP.
Grabar, O. 1957. *The coinage of the Tulunids*, New York, American Numismatic Society, Numismatic notes and monographs, 139.
Gray, J. M. 1951. « A history of Kilwa, Part I », *TNR*, 31, p. 1-24.
—. 1954. « The Wadebuli and the Wadiba », *TNR*, 36, p. 22-42.
—. 1962. *History of Zanzibar from the Middle Ages to 1856*, Londres, OUP.

—. (dir. publ.) 1975. *The Cambridge history of Africa. Vol. 4. c. 1600 to c. 1790*, Cambridge, CUP.
Gray, R. et Birmingham, D. (dir. publ.) 1970. *Pre-colonial African trade. Essays on trade in Central and Eastern Africa before 1900*, Londres, OUP.
Grebenart, D. 1983. « Les débuts de la métallurgie en Afrique occidentale », 2 vol., thèse de doctorat d'État, Université d'Aix-en-Provence, Laboratoire d'anthropologie et de préhistoire des pays de la Méditerranée occidentale.
Greenberg, J. H. 1955. *Studies in African linguistic classification*, New Haven, The Compass Publishing Company.
—. 1963*a*. « The languages of Africa », *IJAL*, 29, 1, p. 1-177.
—. 1963*b*. *Languages of Africa*, Bloomington, University of Indiana Press.
—. 1966. *The languages of Africa*, La Haye, Mouton.
—. 1972. « Linguistic evidence regarding Bantu origins », *JAH*, 12, 2, p. 189-216.
Grierson, P. 1961. « Contribution to "La discussione sul tema: gli scambi internazionali e la moneta" », *Settimani di Studio de Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, 8, p. 683-721.
—. 1975. *Monnaies et monnayage : introduction à la numismatique*, Paris, Aubier.
Griffith, F. L. 1913. « The Nubian texts of the Christian period », *AAW*, Phil. Hist. Classe, 8.
—. 1928. « Christian documents from Nubia », *PBA*, 14, p. 117-146.
Grottanelli, V. L. 1955. *Pescatori dell'Oceano Indiano*, Rome, Cremonse.
—. 1975. « The peopling of the Horn of Africa », dans : H. N. Chittick et R. I. Rotberg (dir. publ.), p. 44-75.
Grunderbeck, M. C. van ; Roche, E. et Doutrelepont, H. 1983a. *Le premier âge du fer au Rwanda et au Burundi. Archéologie et environnement*, Butare, INRS, Publication 23.
—. 1983b. « La métallurgie ancienne au Rwanda et au Burundi », *Journée de paléométallurgie*, p. 1-15.
Grunne, B. de. 1980. *Terres cuites anciennes de l'Ouest africain*, Louvain-la-Neuve, Institut supérieur d'archéologie et d'histoire de l'art.
Gsell, S. 1913-1928. *L'histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, 8 vol., Paris, Hachette.
Gsell, S.; Marçais, G. et Yver, G. 1935. *L'Algérie*, Paris, Boivin.
Guèbrè Sellassié. 1930. *Chronique du règne de Menelik II*, trad, franç, et annot. de M. de Coppet, Paris, Maisonneuve.
Guidi, I. 1932. *Storia della litteratura etiopica*, Rome, Istituto per Oriente.
Guthrie, M. 1948. *The classification of the Bantu languages*, Londres, OUP.
—. 1962. « Some developments in the prehistory of the Bantu languages », *JAH*, 3, 2, p. 273-282.
—. 1967-1971. *Comparative Bantu*, 4 vol., Farnborough, Gregg.
Haas, S. S. 1942. « The contribution of slaves to and their influence upon the culture of early Islam », thèse de doctorat inédite, Princeton University.
Hadj-Sadok, M. 1983. *Al-Idrīsī : le Maghreb au XII^e siècle après J.-C.* (*VI^e siècle de l'hégire*), Paris, Publisud, texte arabe et trad, franç.
Hägg, T. 1982. « Some remarks on the use of Greek in Nubia », dans : J. M. Plumley (dir. publ.), 1982*a*, p. 103-107.
Hair, P. E. H. 1968*a*. « Ethnolinguistic continuity on the Guinea Coast », *JAH*, 8, 2, p. 247-268.
—. 1968*b*. « An ethnolinguistic inventory of the Lower Guinea Coast before 1700 (Part I) », *ALR*, 7, p. 47-73.
—. 1974. « Barbot, Dapper, Davity : a critique of sources on Sierra Leone and Cape Mount », *HA*, 1, p. 25-54.

al-Hajj, M. A. 1968. « A seventeenth-century chronicle on the origins and missionary activities of the Wangarawa », *KS*, 1, 4, p. 7-42.
al-Hakamī. 1892. *Yaman, its early medieval history…*, texte et trad. H. C. Kay, Londres, Arnold.
Halånd, R. 1980. « Man's role in changing habitat of Mema during the old kingdom of Ghana », *NAR*, 13, 1, p. 31-46.
Hall, D. G. 1964. *A history of South-East Asia*, 2e éd., Londres, Macmillan.
Hall, M. 1984. « The myth of the Zulu homestead : archaeology and ethnography », *Africa* (IAI), 54, p. 65-79.
Hall, M. et Vogel, J. C. 1980. « Some recent radiocarbon dates from southern Africa », *JAH*, 21, 4, p. 431-455.
Hall, M. J. ; Avery, G. ; Avery, D. M. ; Wilson, M. L. et Humphreys, A. J. B. (dir. publ.) 1984. *Frontiers : Southern African archaeology today*, Oxford, BAR, 10.
Hall, S. L. 1981. « Iron Age sequence and settlement in the Rooiberg, Thabazimbi area », mémoire de maîtrise, University of the Witwatersrand.
Hallam, W. K. R. 1966. « The Bayajida legend in Hausa folklore », *JAH*, 7, 1, p. 47-60.
Hama, B. 1967. *Recherche sur l'histoire des Touaregs sahariens et soudanais*, Paris, PA.
—. 1968. *Contribution à la connaissance de l'histoire des Peul*, Paris, PA.
Hamani, D. 1985. « L'Ayar (Aïr) nigérien du XVe au XIXe siècle », thèse de doctorat d'État, Université de Paris I.
al-Hamdānī. 1954. *Al-Iklīl*, éd. par O. Löfgren, Uppsala, Almqvist & Wiksells.
—. 1958. *On the genealogy of Fatimid caliphs*, Le Caire, American University at Cairo, School of Oriental Studies, Occasional Paper, 1.
Hamidullah, M. 1956. « Les "Aḥābīsh" de La Mecque », dans : *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, Rome, Publicazioni dell'Istituto per l'Oriente, p. 434-447.
Hanisch, E. O. M. 1979. « Excavation at Icon, northern Transvaal », dans : *S. Afr. Archaeol. Soc, Goodwin Series*, 3, p. 72-79.
—. 1980. « An archaeological interpretation of certain Iron Age sites in the Limpopo Shashi Valley », mémoire de maîtrise non publié, University of Pretoria.
Hanisch, E. O. M. 1981. « Schroda : a Zhizo site in the northern Transvaal », dans : E. A. Voigt (dir. publ.), p. 37-53.
Harlan, J. R. ; De Wet, J. M. J. et Stemler, A. B. L. (dir. publ.) 1976*a*. *Origins of African plant domestication*, La Haye/Paris, Mouton.
—. 1976*b*. « Plant domestication and indigenous African agriculture », dans : J. R. Harlan *et al.* (dir. publ.), 1976a, p. 3-19.
Harris, J. E. 1971. *The African presence in Asia*, Evanston, NUP.
Hartle, D. D. 1966. « Bronze objects from the Ifeka gardens site Ezira », *WAAN*, 4.
—. 1967. « Achaeology in eastern Nigeria », *Nigeria Magazine*, 93, p. 134-143.
Hartle, D. D. 1968. « Radiocarbon dates », *WAAN*, 9, p. 73.
Hartmann, M. 1895. « Der Naǧāšī Ashama und sein Sohn Armā », *ZDMG*, 49, 1895, p. 299-300.
Hasan, M. Z. 1933. *Les Tulunides. Études de l'Égypte musulmane à la fin du IXe siècle, 868-905*, Paris.
Hasan, Y. F. 1966. « The penetration of Islam in the eastern Sudan », dans : I. M. Lewis (dir. publ.), p. 144-159.

—. 1967. *The Arabs and the Sudan*, Édimbourg, EUP.
—. (dir. publ.) 1971. *Sudan in Africa : studies presented to the First international conference sponsored by the Sudan research unit, 7-12 February 1968*, Khartoum, KUP, Sudanese Studies Library, n° 2.
—. 1973. *The Arabs and the Sudan*, 3e éd., Khartoum, KUP.
Haudricourt, A. G. et Hédin, L. 1953. « Recherches récentes sur l'histoire des plantes cultivées », *Revue internationale de botanique appliquée et d'agriculture tropicale*, Paris, n° 373/374, p. 537-545.
Havighurst, A. F. 1958. *The Pirenne thesis : analysis, criticism and revision*, Boston, Heath.
Hazard, H. W. 1952. *The numismatic history of late medieval North Africa*, New York, The American Numismatic Society, Numismatic Studies, n° 8.
Heckel, E. 1903. *Les plantes médicinales et toxiques de Madagascar*, Marseille/Paris, Institut Colonial-Challamel.
Heine, B. 1973. « Zur genetischen Gliederung der Bantu-Sprachen », *AU*, 56, p. 164-185.
—. 1978. « The Sam languages : a history of Rendille, Boni and Somali », *Afroasiatic Linguistics*, 6, p. 23-115.
—. 1981. « Some cultural evidence on the early Sam-speaking people of eastern Africa », *SUGIA*, 3, p. 169-200.
Heine, B. ; Hoff, H. et Vossen, R. 1977. « Neuere Ergebnisse zur Territorialgeschichte der Bantu », dans : W. J. Möhlig, F. Rottland et B. Heine (dir. publ.), *Zur Sprachgeschichte und Ethnohistorie in Afrika*, Berlin, Reimer, p. 57-70.
Heine, B. ; Rottland, F. et Vossen, R. 1979. « Proto-Baz : some aspects of early Nilotic-Cushitic contacts », *SUGIA*, 1, p. 75-91.
Heinzelin, J. de. 1962. « Ishango », *SA*, juin, p. 105-118.
Héliodore. 1960. *Les Éthiopiens* (*Théagène et Charidée*), 3 vol., Paris, Les belles lettres.
Heller, B. 1931. *Die Bedeutung des arabischen ʿAntaromans für die vergleichende Litteraturkunde*, Leipzig, Eichblatt.
Henderson, R. N. 1972. *The king in every man : evolutionary trends in Onitsha Ibo society*, New Haven, YUP.
Henige, D. P. 1974. *The chronology of oral tradition : quest for a chimera*, Oxford, Clarendon Press.
Hennequin, G. P. 1972. « Problèmes théoriques et pratiques de la monnaie antique et médiévale », *AI*, 10, p. 1-55.
—. 1974. « Points de vue sur l'histoire monétaire de l'Égypte musulmane au Moyen Age », *AI*, 12, p. 1-36.
Herbert, E. 1984. *Red gold of Africa : copper in precolonial history and culture*, Madison, UWP.
Hérodote. 1872. *Histoires*, Paris, Éd. Muller.
Hiernaux, J. 1968. « Bantu expansion : the evidence from physical anthropology confronted with linguistic and archaeological evidence », *JAH*, *9*, 4, p. 505-515.
Hiernaux, J. ; De Longrée, E. et De Buyst, J. 1971. *Fouilles archéologiques dans la vallée du haut Lualaba. Vol. I : Sanga* (*1958*), Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale.
Hiernaux, J. ; Maquet, E. et De Buyst, J. 1973. « Le cimetière protohistorique de Katoto, vallée du Lualaba, Congo-Kinshasa », *Actes du VI^e Congrès panafricain de préhistoire*, p. 148-158.
Hill, M. H. 1970. « Towards a culture sequence for Sierra Leone », *Africana Res. Bull.*, Freetown, 1, 2.

—. 1972. « Speculations on linguistic and cultural history in Sierra Leone », étude présentée à la Conférence sur les études manden, *SOAS*, Londres, 1972.
Hinkel, F. 1977. *The archaeological map of the Sudan, Fase. I-X*, Berlin, Akademie-Verlag. Les fascicules II et III ont été publiés.
—. 1978. *Auszug aus Nubien*, Berlin, Akademie-Verlag.
Hintze, F. 1971-1977. « Beobachtungen zur altnubischen Grammatik, I–II », *Berliner Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie : WZHUS*, 20, 3, 1971, p. 287-293 ; III, *AF*, 2, 1975, p. 11-24; IV, dans : K. Michalowski (dir. publ.), 1975, p. 65-69 ; V, *AF*, 5, 1977, p. 37-43.
Hirschberg, H. Z. 1963. « The problems of the Judaized Berbers », *IAH*, 4, 3, p. 313-339.
—. 1974. *A history of Jews in North Africa. Vol. I : From Antiquity to the sixteenth century*, Leyde, Brill.
Hiskette, M. 1984. *The development of Islam in West Africa*, Londres, Longman.
Hitti, P. K. 1956. *History of the Arabs*, 6e éd., Londres, Macmillan.
—. 1970. *History of the Arabs*, 10e éd., Londres, Macmillan.
Hodge, C. T. (dir. publ.) 1971. *Papers on the Manding*, Bloomington, Indiana University Publications, African Series, 3.
Hodgkin, T. 1975. *Nigerian perspectives. An historical anthology*, 2e éd., Londres, OUP.
Hoenerbach, W. (dir. publ.) 1967. *Der Orient in der Forschung, Festschrift für Otto Spies*, Wiesbaden, Harrassowitz.
Hofmann, I. 1967. *Die Kulturen des Niltals von Aswan bis Sennar, von Mesolithikum bis zum Ende der Christlichen Epoche. Monographien zur Völkerkunde*, Hambourg, Hamburgischer Museum für Volkerkunde, IV.
Holas, B. 1951. « Deux haches polies de grande taille de la basse Côte d'Ivoire », *BIFAN*, 13, 4, p. 1174-1180.
Holl, A. 1983. « Essai sur l'économie néolithique du Dhar Tichitt (Mauritanie) », thèse de 3e cycle, Université de Paris I.
Hollingsworth, L. W. 1974. *A short history of the East coast of Africa*, 3e éd., Londres, Macmillan.
Hopkins, A. G. 1973. *An economic history of West Africa*, Londres, Longman.
Hopkins, J. F. p. 1958. *Muslim government in Barbary until the sixth century H.*, Londres.
Hornell, J. 1934. « Indonesian influence on East African culture », *JRAI*, 64, p. 305-333.
—. 1942. « The sea-going *mtepe* and *daú* of the Lamu archipelago », *TNR*, 14, p. 27-37.
Horton, M. 1981. « Excavations at Shanga », rapport préliminaire.
Horton, R. 1976. « Stateless societies in the history of West Africa », dans : J. F. A. Ajayi et M. Crowder (dir. publ.), p. 72-113.
—. 1979. « Ancient Ife : a reassessment, » *JHSN*, 9, 4, p. 69-150.
Hourani, G. F. 1951. *Arab seafaring in the Indian Ocean in ancient and early medieval times*, Princeton, PUP.
Houtsma, M. T. ; Wensinck, A. J. ; Arnold, T. W. et Lévi-Provençal, E. (dir. publ.) 1929. *Encyclopaedia of Islam*, 1reéd., Leyde/Londres, Brill/Luzac.
Hrbek, I. 1953. « Die Slawen im Dienste der Fatimiden », *AROR*, 21, 4, p. 543-581.
Huard, p. 1966. « Introduction et diffusion du fer au Tchad », *JAH*, 7, 3, p. 377-404.
Ḥudūd al-ʿĀlam [Les limites du monde de l'est jusqu'à l'ouest], ouvrage d'un auteur iranien inconnu, 372/982-983, traduit en anglais par V. Minorsky, Leyde, Brill ; Londres, Luzac (1937) (Gibb Memorial, nouvelle série).

Huffman, T. N. 1970. « The early Iron Age and the spread of the "Bantu" », *SAAB*, 25, p. 3-21.
—. 1971. « A guide to the Iron Age of Mashonaland », *Occas. Papers Nat. Museum Rhodesia*, 4, 1, p. 20-44.
—. 1974*a*. « The linguistic affinities of the Iron Age in Rhodesia », *Arnoldia* (Rhod.), 7.
—. 1974*b*. *The Leopard's Kopje tradition*, Salisbury, National Museums and Monuments of Rhodesia, Museum Memoir, 6.
—. 1978. « The origins of Leopard's Kopje : an 11th century defaquane », *Arnoldia* (Rhod.), 8, 23, p. 1-23.
—. 1979. « Test excavations at Naba and Lanlory, northern Mashonaland », *S. Afr. Archaeol. Soc, Goodwin Series*, 3, p. 14-46.
—. 1981. « Snakes and birds : expressive space at Great Zimbabwe », *AS*, 40, 2, p. 131-150.
—. 1982. « Archaeology and ethnohistory of the African Iron Age », *Ann. Rev. Anthropol*, 11, p. 133-150.
—. 1984. « Leopard's Kopje and the nature of the Iron Age in Bantu Africa », *Zimbabweana*, 1, 1.
Hugot, H. J. 1962. *Mission Berliet Ténéré-Tchad* (*1960*). *Documents scientifiques*, Paris, Arts et métiers graphiques.
—. 1966. « Mission à l'île de Tidra », *BIFAN* (B), 28, p. 555-564 ; 1019-1023.
—. *et al*. 1973. *Tichitt. Vol. I : Rapport scientifique*, reprographié.
—. 1974. *Le Sahara avant le désert*, Paris, Éditions des Hespérides.
—. 1979. « Le Néolithique saharien », thèse de doctorat ès Lettres, Université de Paris X-Nanterre.
Huici Miranda, A. 1959*a*. « La salida de los Almorávides del desierto y el reinado de Yusuf b. Tāšfīn : adoraciones y rectificaciones », *Hespéris*, 47, p. 155-182.
—. 1959*b*. « ʿAlī b. Yüsuf y sus empresas en El-Andalus », *Tamuda*, 7, p. 77-122.
—. 1960. « El Rawḍ al-quirṭas y los Almorávides », *HT*, 1, p. 513-541.
—. 1961. « Un fragmento inedito de Ibn Idhārī sobre los Almorávides », *HT*, 2, p. 43-111.
—. 1962*a*. « Contribución al estudio de la dinastia almorávide : el gobierno de Tāšfīn Ben ʿAlī Ben Yūsuf en el-Andalus », dans : *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de E. Lévi-Provençal*, vol. II, p. 605-621.
—. 1962*b*. « Los B anu Hud de Zaragoza, Alfonso I el Batallador y los Almorávides », dans : *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, Saragosse, 7, p. 7-38.
—. 1963. « Nuevas aportaciones de "Al-Bayān al-Mughrib" sobre los Almorávides », *Al-Andalus*, 28, p. 313-330.
Huizinga, J. 1968. « New physical and anthropological evidence bearing on the relationship between Dogon, Kurumba and the extinct West African Tellern populations », *Proc. KNAW* (C), 71, 1, p. 16-30.
al-Ḥulal al-Mawshīyya fi dhikr al-akhbar al-Marrākushiyya.1381 (?), attribué à Abu ʿAbd Allah Muḥammad b. Abi 'l-Maʿalī Ibn Sammāk; éd. 1936 par I. S. Allouche, Rabat, IHEM ; Collection des textes arabes, 6.
« al-Ḥulal al-Mawshīyya », 1952. Dans : A. Huici Miranda, *Colección de crónicas árabes de la Reconquista. Tomo I : Al-Hulal al-Mawshīyya*, Tetuan, Editori Marroqui.
Huntingford, G. W. B. 1963. « The peopling of the interior of Africa by its modern inhabitants », dans : R. Oliver et G. Mathew (dir. publ.), p. 58-93.

—. 1965. *The glorious victories of Amda Seyon, king of Ethiopia*, Oxford, Clarendon Press.

—. (éd. et trad. angl.) 1980. *The periplus of the Erythraean sea*, Londres, Hakluyt Society.

Hunwick, J. O. 1980. « Gao and the Almoravids : a hypothesis », dans : B. K. Swartz et R. F. Dumett (dir. publ.), p. 413-430.

Hunwick, J. O. ; Meillassoux, C. et Triaud, J. L. 1981. « La géographie du Soudan d'après al-Bakrī. Trois lectures », dans : *Le sol, la parole et l'écrit*, vol. I, p. 401-428.

Ibn al-Abbār. 1963. *Al-Hulla al-Siyarā*, 2 vol., Le Caire, Ed. H. Mu'nis.

Ibn ʿAbd al-Ḥakam. 1922. *The history of the conquest of Egypt, North Africa and Spain, known as the Futūḥ Miṣr of Ibn ʿAbd al-Ḥakam*, éd. par C. C. Torrey, New Haven, YUP.

—. 1947. *Conquête de l'Afrique du Nord et de l'Espagne*, éd. et trad. A. Gateau, Alger, Bibliothèque arabe-française, II.

Ibn ʿAbd Rabbihi. 1876. *Al-ʿIḳd al-farīd*, 3 vol., Le Caire.

Ibn ʿAbdūn. 1955. « Risāla fi l-ḳadāʾ wa-l-ḥisba », dans : E. Lévi-Provençal (dir. publ.), *Trois traités hispaniques de ḥisba*, Le Caire, Institut français d'archéologie du Caire.

Ibn Abī Dīnār. 1869-1870. *Kitāb al-muʾnis fī akhbār Ifrīḳīyya wa-Tūnis*, Tunis.

Ibn Abī Zarʿ, Abu 'l-ʿAbbās Aḥmad al-Fāsī (avant 1320). *Rawḍ al-Ḳirṭās* (*ai-Anīs al-Nuṭrib bi-Rawḍ al-Ḳirtās fī akhbār mulūk al-Maghrib wata'rikh madinat Fās*) ; éd. 1843–1846 et trad. latine, C. J. Tornberg, *Annales regum Mauritaniae a condito Idrisarum imperio ad annum fugae 726…*, 2 vol., Uppsala, Litteris academicis ; éd. 1936 par M. al-Hāshimī al-Filālī, 2 vol., Rabat.

Ibn al-Athīr, ʿAlī b. Muḥammad. 1885-1886. *Al-Kāmil fī 'l-Taʾrikh*, 12 vol., Le Caire.

Ibn Baṭṭūṭa. 1357. *Tuhfat al-nuār fi gharāʿib al-amṣār wa ʿadjāʿib al-asfar*, éd. 1853-1859 et trad. franc, de C. Defremy et J. B. R. Sanguinetti, *Voyages d'Ibn Batoutah*, 4 vol. ; réimpression en 1969 de l'édition de 1854-1858, augmentée d'une préface et de notes par V. Monteil, Paris, Anthropos.

Ibn al-Djawzi, Abū 'l-Faradj. 1938-1940. *Kitāb al-Muntaam*, 10 vol., Hyderabad.

Ibn al-Faḳīh. 1885. *Compendium libri Kitāb al-boldān*, éd. par M. J. de Goeje, Leyde, Brill.

Ibn Ḥadjar al-ʿAskalānī. 1970. *Al-Iṣāba fī tamyīz al-Ṣaḥāba*, 8 vol., éd. par A. M. al-Bajjāwī, Le Caire.

Ibn Ḥammād. 1927. *Histoire des rois obaidides, les califes fatimides*, éd. et trad. M. Vonderheyden, Alger, Carbonal.

Ibn Ḥawḳal, Abu 'l-Ḳāsim b. ʿAlī al-Naṣībī. (Xe s.) *Kitāb Ṣūrat al-arḍ* ou *Kitāb al-Masālik wa'l-Mamālik*) ; éd. 1938, *Opus geographicum*, par J. H. Kramers, 2 vol. in 1, Leyde, Brill. Bibliotheca geographorum arabicorum, 2 ; 1964, trad, franç., J. H. Kramers et G. Wiet, *Configuration de la terre*, 2 vol., Paris, Maisonneuve et Larose.

Ibn Ḥazm. 1962. *Djamharat Ansāb al-ʿArab*, éd. par ʿAbd al-Salām Hārūn, Le Caire.

Ibn Hishām. 1936. *Al-Sīra al-Nabawiyya*, 4 vol., Le Caire.

Ibn ʿIdhāri al-Marrākushī, Aḥmad b. Muḥammad, (XIVe s.) *Kitāb al-Bayān al-mughrib fī Akhbār al-Andalūs wa 'l-Maghrib* ; 1848–1851, 1re et 2e parties éd. par R. P. A. Dozy, *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée al-Bayano 'l-Moghrib*, 2 vol., Leyde, Brill ; 1901-1907, trad. franç, du texte de Dozy par E. Fagnan, *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne*, 2 vol., Alger, Imprimerie orientale Fontana ; 1948-1951, nouvelle éd. texte Dozy, *Histoire de l'Afrique du Nord et de l'Espagne musulmane*

intitulée Kitāb al-Bayān al-mughrib, et fragments de la chronique de ʿArib, 4 vol., éd. R. P. A. Dozy, Leyde, Brill; éd. 1967, 4 vol., Beyrouth, Éd.

Iḥsān ʿAbbas; 1972, sélections éd. Iḥsan ʿAbbas, Rabat; 1975, trad, franç., partielle in J. Cuoq (q.v.), p. 219-224.

Ibn Isḥāḳ. 1955. *The life of Muḥammad: a translation of Iṣḥāq's Sīrat Rasūl Allāh*, trad. A. Guillaume, Lahore, OUP.

Ibn Khaldūn. (XIV^e s.) *Kitāb al-ʿIbār wa-diwan al-mubtada wa 'l-Khabar* (« Universal History »); 1852-1856, trad, partielle du baron de Slane, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, 4 vol., Alger, Imprimerie officielle; éd. 1867, 7 vol., Le Caire; 1925-1926, nouvelle édition publiée sous la direction de P. Casanova, vol. I-IV, Paris, Geuthner; 1956–1959, trad, franç, complète, 7 vol., Beyrouth, Commission internationale pour la traduction des chefs-d'œuvre; 1967-1969, trad, franç., de V. Monteil, *Al-Muqaddima. Discours sur l'histoire universelle*, 3 vol., Beyrouth, Commission libanaise pour la traduction des chefs-d'œuvre.

Ibn Khallikān. 1843-1871. *Ibn Khallikan's biographical dictionary*, trad, baron de Slane, 4 vol., Paris, Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland.

Ibn Ḳutayba. 1850. *Ibn Coteibas Hanbuch der Geschichte [Kitāb al-maʿārif]*, éd. par F. Wüstenfeld, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.

Ibn Miskawayh. 1920-1921. *The experiences of the nations*, dans: *The eclipse of the Abbasid caliphate; original chronicles of the fourth Islamic century*, éd. par H. F. Amedroz et D. S. Margoliouth, 6 vol., Oxford, Blackwell.

Ibn al-Mudjawir. 1957. *Ta'rīkh al-Mustabṣir*, éd. par O. Löfgren, vol. I, p. 126, Leyde, Brill.

Ibn Muyassar. 1919. *Akhbar Miṣr [Annales d'Égypte]*, éd. par. H. Massé, Le Caire, PIFAO.

Ibn al-Rūmī. 1924. *Dīwān*, éd. par K. Kaylānī, Le Caire.

Ibn Saʿd. 1904-1940. *[Kitāb al-tabaḳāt al-kubrā]. Biographien Muhammeds, seiner Gefahrten und der späteren Träger des Islams bis zum J. 230 der Flucht*, éd. et ann. en allemand par E. Sachau *et al.*, Leyde, Brill, 9 vol.

Ibn al-Saghīr. 1975. « Chronique d'Ibn Saghir sur les imams rostemides de Tahert », *CT*, 23, 91-92, p. 315-368.

Ibn Saʿīd al-Maghribī. (XIII^e S.) *Mukhtaṣar Djughrāfiyya*, parfois appelé *Kitāb baṣt al-ara' fī tūlihā wa 'l-arḍ*, éd. 1958, J. V. Gines, Tetuan; éd. 1970, I. al-ʿArabī, Beyrouth; trad, franç. partielle dans J. M. Cuoq (q.v.), p. 201-219.

Ibn al-Wardī. 1868. *Tatimmat al-Mukhtaṣar fi akhbār al-bashār*, Le Caire.

Idris, H. R. 1955. « Deux maîtres de l'école juridique kairouanaise sous les Zirides (XI^e siècle): Abū Bakr b. ʿAbd al-Raḥmān et Abū ʿImrān al-Fāsī », *AIEOA*, 13, p. 30-60.

—. 1962. *La Berbérie orientale sous les Zirides: X^e-XII^e siècles*, 2 vol., Paris, Maisonneuve.

Idris, H. R. 1968*a*. « De la réalité de la catastrophe hilalienne », *Annales ESC*, 13, 2, p. 390-396.

—. 1968*b*. « L'invasion hilalienne et ses conséquences », *CCM*, 11, p. 353-371.

—. 1971. « L'Occident musulman (Ifriqiya et al-Andalus) à l'avènement des Abbasides, d'après le chroniqueur ziride al-Raqiq », *REI*, 39, 2, p. 109-191.

—. 1972. « L'école malikite de Mahdiya: l'imām al-Mazārī », dans: *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de E. Lévi-Provençal*, vol. I., p. 153-164.

al-Idrīsī, Abū ʿAbd Allāh. 1154. *Kitāb Nuznat al-mushtāḳ fī khtriraḳ al-āfāḳ*; 1866, éd. partielle et trad, franç., de R. Dozy et M. J. de Goeje, *Description de l'Afrique et de*

l'Espagne, Leyde, Brill; 1970, éd. A. Bombaci *et al.*, *Opus geographicum*…, Naples/Rome.
Igué, O. J. 1970-1980. *Contribution à l'étude de la civilisation yoruba*, Cotonou, Université nationale du Bénin.
Ikime, O. (dir. publ.) 1980. *Groundwork of Nigerian history*, Ibadan, Heinemann.
Ingrams, W. H. 1931. *Zanzibar, its history and its people*, Londres, Witherby.
Inskeep, R. R. et Maggs, T. M. 1975. « Unique art objects in the Iron Age ot the Transvaal », *SAAB*, 30, 119-120, p. 114-138.
al-Iṣfahānī, Abū 'l-Faraḏj. 1868-1869. *Kitāb al-Aghānī*, 20 vol., Būlāḳ.
al-Iṣṭaḵhrī. 1870. *Kitāb masalik al-mamalik. Viae regnorum*, éd. par M. J. de Goeje, Leyde, Brill.
Ivanow, W. 1942. *Ismaili tradition concerning the rise of the Fatimids*, Londres, OUP, Islamic Research Association Series, 10.
—. 1952. *Brief survey of the evolution of Ismailism*, Leyde, Brill.
Jacques Meunié, D. 1961. *Cités anciennes de Mauritanie*, Paris, Klincksieck.
Jakobielski, S. 1966*a*. « La liste des évêques de Pakhoras », *Études et travaux*, 1, *CAMAP*, 3, p. 151-170.
—. 1966*b*. « Two Coptic foundation stones from Faras », dans: *Mélanges offerts à Kazimierz Mkhalowski*, Varsovie, PWN, p. 101-109.
—. 1970. « Polish excavations at Old Dongola, 1969 », dans: E. Dinkier (dir. publ.), p. 171-180.
—. 1972. *Faras III : a history of the bishopric of Pachoras on the basis of Coptic inscriptions*, Varsovie, PWN.
—. 1975. « Polish excavations at Old Dongola, 1970–1972 », dans: K. Michalowski (dir. publ.), p. 70-75.
—. 1978. « Polish excavations at Old Dongola, 1973-1974 seasons », *Études nubiennes*, p. 129-140.
—. 1981. « Nubian Christian architecture », *ZÄS*, 108, p. 33-48.
—. 1982*a*. « Polish excavations at Old Dongola, 1976 and 1978 », dans: J. M. Plumley (dir. publ.), 1982*a*, p. 116-126.
—. 1982*b*. « Portraits of the bishops of Faras », dans: J. M. Plumley (dir. publ.), 1982a, p. 127-142.
—. 1982*c*. « A brief account of the churches at Old Dongola », dans: P. van Moorsel (dir. publ.), p. 51-56.
—. 1982*d* « Remarques sur la chronologie des peintures murales de Faras aux VIII^e^ et IX^e^ siècles », *NC*, 1, p. 142-172.
Jakobielski, S. et Krzyzaniak, L. 1967-1968. « Polish excavations at Old Dongola, third season, December 1966-January 1967 », *Kush*, 15, p. 143-164.
Jakobielski, S. et Ostrasz, A. 1967-1968. « Polish excavations at Old Dongola, second season, December 1965-February 1966 », *Kush*, 15, p. 125-142.
Jean de Nikiou. 1883. *Chronique de Jean, évêque de Nikiou*, texte et trad, de H. Zotenberg, Paris, Bibliothèque nationale.
Jean Léon l'Africain. 1550. « Descrittione dell'Africa », dans: G. B. Ramusio, *Navigationi e viaggi*, vol. I, Venise; 1956, *Description de l'Afrique*, 2 vol., nouvelle éd. traduite de l'italien par A. Epaulard et annotée par A. Epaulard, T. Monod, H. Lhote et R. Mauny, Paris, Maisonneuve.
Jeffery, A. 1938. *The foreign vocabulary of the Qur'ān*, Baroda, Oriental Institute.
Jeffreys, M. D. W. 1951. « Neolithic stone implements (Bamenda, British Cameroon) », *BIFAN*, 13, 4, p. 1203-1217.
Jéquier, G. 1924. *Manuel d'archéologie égyptienne*, Paris, Picard.
Johnson, M. 1977. « Cloth strips and archaeology », *WAJA*, 7, p. 169-178.

Johnson, S. 1921. *The history of the Yorubas from the earliest times to the beginning of the British protectorate*, rév. par O. Johnson, Londres, Routledge.
Johnston, H. H. 1919-1922. *A comparative study of the Bantu and Semi-Bantu languages*, 2 vol., Oxford, Clarendon Press.
Joire, J. 1955. « Découvertes archéologiques dans la région de Rao, bas Sénégal », *BIFAN* (B), 17, 3-4, p. 249-333.
Jones, A. 1981. « Who were the Vai ? », *JAH*, 22, 2, p. 159-178.
Jones, A. H. M. et Monroe, E. 1960. *A history of Ethiopia*, Oxford, Clarendon Press.
Jones, G. I. 1961. « Ecology and social structure among the north-eastern Ibo », *Africa*, 31, p. 117-134.
—. 1963. *The trading states of the Oil Rivers*, Londres, OUP.
Julien, C. A. 1952. *Histoire de l'Afrique du Nord : Tunisie, Algérie, Maroc. De la conquête arabe à 1830*, Paris, Payot, 2^e éd. revue et mise à jour par Roger Le Tourneau, 1966.
—. 1970. *History of North Africa : Tunisia, Algeria, Morocco. From the Arab conquest to 1830*, Londres, Routledge & Kegan Paul, trad. J. Petrie, rév. C. C. Stewart.
Kagabo, J. 1982. « Les "Swahili" du Rwanda. Étude sur la formation d'une minorité islamisée », thèse de 3^e cycle, Paris, EHESS.
Kamal, Y. 1926-1938. *Monumenta cartographica Africae et Aegypti*, 13 vol., Le Caire/Leyde, Brill.
Kamisokho, W. 1975. « L'empire du Mali », dans : *Premier colloque international de Bamako, 27 janvier-I^er février 1975*, Fondation SCOA pour la recherche scientifique en Afrique noire.
Kano Chronicle : voir H. R. Palmer, 1909.
Ka'ti, Mahmūd b. al-Hadjdj al-Mutawakkil. (avant 1593) *Ta'rikh al-fattāsh*; 1913-1914 (révisé en 1964), éd. et trad, franç, de O. Houdas et M. Delafosse, *Ta'rikh al-fattāsh, ou Chronique du chercheur*, Paris, Maisonneuve.
Keenan, J. H. 1977. « The Tuareg veil », *Middle eastern studies*, 13, p. 3-13.
Kendall, R. J. 1969. « An ecological history of the Lake Victoria basin », *EM*, 39, p. 121-176.
Kent, R. K. 1970. *Early kingdoms in Madagascar, 1500-1700*, New York, Holt, Rinehart & Winston.
Keswani, D. K. 1980. « Influences culturelles et commerciales indiennes dans l'océan Indien, de l'Afrique et Madagascar à l'Asie du Sud-Est », dans : Unesco, p. 37–50.
Khalīf, Y. 1959. *Al-Shu'arā' al-ṣa'ālīk fi'l 'asal-djāhili*, Le Caire.
Khalis, S. 1966. *La vie littéraire à Séville au XI^e siècle*, Paris, SNEA.
Khayar, I. H. 1976. *Le refus de l'école. Contribution à l'étude des problèmes de l'éducation chez les musulmans de Ouaddaï (Tchad)*, Paris, Maisonneuve.
al-Khuwārizmī. 1926. *Das Kitāb Ṣūrat al-Arḍ des Abū Ga'far Muḥammad ibn Mūsā al-Khuwārizmī*, éd. par Hans von Mžik, Leipzig, Harrassowitz.
Kiethega, J. B. 1983. *L'or de la Volta Noire : exploitation traditionnelle, histoire et archéologie*, Paris, Karthala.
Kimambo, I. N. 1969. *A political history of the Pare of Tanzania*, Nairobi, East African Publishing House.
Kirkman, J. S. 1954. *The Arab city of Gedi : excavations at the Great Mosque, architecture and finds*, Londres, OUP.
—. 1966. *Ungwana on the Tana*, La Haye, Mouton.
Kirwan, L. P. 1935. « Notes on the topography of the Christian Nubian kingdoms », *JEA*, 21, p. 57-62.

—. 1982. « Some thoughts on the conversion of Nubia to Christianity », dans : J. M. Plumley (dir. publ.), 1982*a*, p. 142-145.

Kitāb ʿadjā'ib al-Hind, ouvrage anonyme traduit sous le titre *Les merveilles de l'Inde* ; texte arabe publié par D. A. van der Lith ; trad, franç, par L. M. Devic, Leyde, 1883-1886.

Kitāb al-Istibṣār.1852. *Description de l'Afrique par un géographe arabe anonyme du VI^e^ siècle de l'hégire*, texte arabe éd. par M. Alfred Kramer, Vienne.

Kiyaga-Mulindwa, D. 1976. « The earthworks of the Birim valley, southern Ghana », thèse de doctorat inédite, Johns Hopkins University.

Ki-Zerbo, J. 1978. *Histoire de l'Afrique noire*, Paris, Hatier.

Kobishchanov, Y. M. 1962. « Skazaniye o pokhode hadani Dan'ela », *NAA*, 6.

Kolodziejczyk, K. 1982. « Some remarks on the Christian ceramics from Faras », *NC*, 1, p. 173-189.

Konaré-Ba, A. 1977. *Sonni ʿAli Ber*, Niamey, IRSH, *EN*, 40.

Kouanda, A. 1984. « Les Yarsé. Fonction commerciale, religieuse et légitimité culturelle dans le pays moaga (Évolution historique) », thèse de doctorat de 3^e^ cycle, Université de Paris I.

Kramers, J. H. 1954. « L'Érythrée au X^e^ siècle », dans : *AO*, Leyde, Brill, vol. I, p. 159-172.

Krapf-Askari, E. 1969. *Yoruba towns and cities*, Oxford, Clarendon Press.

Krause, M. 1970. « Zur Kirchen und Theologiegeschichte Nubiens », dans : E. Dinkier (dir. publ.), p. 71-86; réimpr. sous le titre « Neue Quellen und Probleme zur Kirchengeschichte Nubiens », dans : F. Altheim et R. Stiehl, *Christentum am Roten Meer*, vol I, Berlin/ New York, W. de Gruyter, p. 510-515.

—. 1978. « Bishop Johannes III von Faras und seine beiden Nachfolger. Noch einmal zum Probleme eines Konfessionswechsels in Faras », *Études nubiennes*, p. 153-164.

Kronenberg, A. et Kronenberg, W. 1965. « Parallel cousin marriage in medieval and modern Nubia », *Kush*, 13, p. 241-260.

Kropp-Dakubu, M. E. 1972. « Linguistic prehistory and historical reconstruction : the Ga-Adangme migrations », *THSG*, 13, 1, p. 87-111.

Kubbel, L. E. 1963. « Iz istoriii drevnego Mali », *AES*, 5, p. 1-118.

Kubbel, L. E. et Matveev, V. V. 1965. « Arabskie istotchniki », dans : *Drevnye i srednevekovye istotchniki po etnografii i istorii narodov Afriki yuzhnee Sakhary*, Moscou/ Leningrad, Izda-tel'stvo Akademii nauk SSSR.

Kubińska, J. 1974. *Faras IV : inscriptions grecques chrétiennes*, Varsovie, PWN.

—. 1976. « L'ange Litakskuel en Nubie », *Le Muséon*, 89, p. 451-455.

Kup, A. P. 1975. *Sierra Leone : a concise history*, Newton Abbot, David & Charles.

Kuper, A. 1982*a*. *Wives for cattle : bridewealth and mariage in southern Africa*, Londres, Routledge & Kegan Paul.

—. 1982*b*. « Lineage theory : a critical retrospect », *ARA*, 11, p. 71-95.

Kuper, J. (dir. publ.) 1977. *The anthropologist's cookbook*, Londres, RAI.

—. (dir. publ.) 1981. *La cuisine des ethnologues*, Paris, Berger-Levrault.

Kuper, R. (dir. publ.) 1978. *Sahara : 10 000 Jahre zwischen Weide und Wüste*, Cologne, Museen der Stadt Köln.

Lacam, J. 1965. *Les Sarrasins dans le haut Moyen Age français*, Paris, Maisonneuve et Larose.

La Chapelle, F. de. 1930. « Esquisse d'une histoire du Sahara occidental », *Hespéris*, 11, p. 35-95.

Lacoste, Y. 1966. *Ibn Khaldoun. Naissance de l'histoire, passé du tiers monde*, Paris, Maspero.

Lacroix, P. F. 1969. « L'ensemble songhay-djerma : problèmes et thèmes de travail », *AUA*, série H, p. 87-99.
Laforgue, P. 1940. « Notes sur Aoudaghost, ancienne capitale des Berbères Lemtouna », *BIFAN*, 2, p. 217-236.
Lagardère, V. 1976. « Les Almoravides jusqu'au règne de Yūsuf b. Tāshfīn (430/1039-500/1106) », thèse de doctorat de 3e cycle, Université de Bordeaux III.
—. 1978. « Le gouvernement des villes et la suprématie des Banū Turǧūt au Maroc et en Andalus », *ROMM*, 25, p. 49-65.
—. 1979. « Esquisse de l'organisation des Mūrabiṭūn à l'époque de Yūsuf b. Tašfīn (430/1039-500/1106) », *ROMM*, 27, p. 99-114.
—. 1981. « L'unification du malékisme oriental et occidental à Alexandrie : Abū Bakr aṭ Ṭurṭūšī », *ROMM*, 31, p. 47-62.
—. 1983. « La Tariga et la révolte des Murīdūn en 539/1144 en Andalus », *ROMM*, 35, p. 157-170.
Lambert, N. 1971 « Les industries sur cuivre dans l'Ouest saharien », *WAJA*, 1, p. 9-21.
Lammens, H. 1916. « Les "Aḥābīš" et l'organisation militaire de La Mecque au siècle de l'hégire », *JA*, 8, p. 425-482.
Lamp, F. 1979. *African art of the West Atlantic coast. Transition in form and content*, New York, L. Kahen Gallery.
Lange, D. 1977. *Le dīwān des sultans du [Kānem-] Bornū : chronologie et histoire d'un royaume africain* (*de la fin du Xe siècle jusqu'à 1808*), Wiesbaden, F. Steiner.
—. 1978. « Progrès de l'Islam et changement politique au Kānem du XIe au XIIIe siècle : un essai d'interprétation », *JAH*, 19, 4, p. 495-513.
—. 1979*a*. « Un texte de Maqrīzī sur les "races des Sūdān" », *AI*, 15, p. 187-209.
—. 1979*b*. « Les lieux de sépulture des rois sēfuwa (Kānem-Bornū) : textes écrits et traditions orales », *Paideuma*, 25, p. 145-157.
—. 1980. « La région du lac Tchad d'après la *Géographie* d'Ibn Saʿīd. Texte et cartes », *AI*, 16, p. 149-181.
—. 1982*a*. « L'éviction des Séfuwa du Kānem et l'origine des Bulāla », *JAH*, 23, 3, p. 315-331.
—. 1982*b*. « L'alun du Kawār : une exportation africaine en Europe », *Cahiers du CRA*, 2.
Lange, D. et Berthoud, S. 1977. « Al-Qaṣaba et d'autres villes de la route centrale du Sahara », *Paideuma*, 23, p. 19-40.
Largeau, V. 1879. *Le pays de Rirha, Ouargla. Voyage à Rhadamès*, Paris, Hachette.
La rime et la raison. 1984. Catalogue de l'exposition de la Collection de Ménil, Grand Palais, Paris, 1984.
Laroui, A. 1970. *L'histoire du Maghreb : un essai de synthèse*, Paris, Maspero.
—. 1977. *The history of the Maghrib : an interpretative essay*, Princeton, PUP.
Lathrap, D.W. 1973. « The antiquity and importance of long distance trade relationships in the moist tropics of pre-Columbian South America », *WA*, 5, 2, p. 170-186.
Launois, A. 1964. « Influence des docteurs malékites sur le monnayage ziride de type sunnite et sur celui des Almoravides », *Arabica*, 11, p. 127-150.
—. 1967. « Sur un dinar almoravide en *nashki* », *Arabica*, 14, p. 60-75.
Lavers, J. E. 1974. « Islam in the Bornu caliphate : a survey », *Odu*, 5, p. 27-53.
—. 1980. « Kanem and Borno to 1808 », dans : O. Ikime (dir. publ.), p. 187-209.

Law, R. C. C. 1967*a*. « Contacts between the Mediterranean civilisations and West Africa in pre-Islamic times », *LNR*, 1, 1, p. 52-62.
—. 1967*b*. « The Garamantes and trans-Saharan enterprise in classical times », *JAH*, 8, 2, p. 181-200.
Lawal, B. 1973. « Dating problems at Igbo-Ukwu », *JAH*, 14, 1, p. 1-8.
Lebeuf, A. et Lebeuf, J. p. 1970. « Datations au C 14 de sites sao (Cameroun et Tchad) », *NA*, 128, p. 105-106.
Lebeuf, A. M. D. et Paques, V. 1970. *Archéologie malienne*, Paris, Catalogues du Musée de l'Homme, série C, Afrique noire, 1.
Lebeuf, J. P. 1962. *Archéologie tchadienne : les Sao du Cameroun et du Tchad*, Paris, Hermann.
—. 1981. « Travaux archéologiques dans les basses vallées du Chari et du Logone (1963-1980) », *CRAI*, p. 636-656.
Lebeuf, J. P. et Detourbet, A. M. 1950. *La civilisation du Tchad*, Paris, Payot.
Lebeuf, J. P. et Lebeuf, A. 1977. *Les arts des Sao : Cameroun, Tchad, Nigeria*, Paris, Éd. du Chêne.
Lebeuf, J. P.; Lebeuf, A. M. D.; Treinen-Claustre, F. et Courtin, J. 1980. *Le gisement sao de Magda. Fouilles 1960-1968* (*Tchad*), Paris, Société d'ethnographie.
Leclant, J. 1958-1974. « Fouilles et travaux en Égypte et au Soudan », *Orientalia*, 27-43.
—. 1975-1983. « Fouilles et travaux en Égypte et au Soudan », *Orientalia*, 44-52.
—. 1976. « L'Égypte, terre d'Afrique dans le monde gréco-romain », dans : J. Vercoutter *et al.* (dir. publ.), vol. I, p. 269-285.
Leclant, J. et Huard, P. 1980. *La culture des chasseurs du Nil et du Sahara*, Alger, SNED, Mémoires du CRAPE, 29, 1 et 2.
Leclant, J. et Leroy, J. 1968. « Nubien », dans : *Prop. Kunst.*, 3, Berlin, p. 361-366.
Le dīwān des sultans du [Kānem-]Bornu… : voir D. Lange, 1977.
L'élaboration de l'Islam. 1961. Colloque de Strasbourg, 12-14 juin 1959, Paris, PUF.
Lepage, C. 1972. « L'église rupestre de Berakit », *AE*, 9, p. 147-192.
—. 1973. L'église de Zaréma (Éthiopie) », *CRAI*, p. 416-454.
Leroy, J. 1968. « Un nouvel évangéliaire éthiopien illustré du monastère d'Abba Garima », dans : *Synthronon. Art et archéologie de la fin de l'Antiquité et du Moyen Age*, Paris, Klincksieck, p. 75-87.
Le Rouvreur, A. 1962. *Sahéliens et Sahariens du Tchad*, Paris, Berger-Levrault.
Les merveilles de l'Inde. Voir *Kitāb ʿadjā'ib al-Hind*.
Le sol, la parole et l'écrit. Mélanges en hommage à Raymond Mauny, 1981, 2 vol., Paris, SFHOM.
Lespinay, C. de. 1981. « Le chameau et l'histoire de l'Afrique pré-islamique. Approche critique des sources », mémoire de maîtrise, Université de Paris I.
Lessard, J. M. 1969. « Sijilmassa : la ville et ses relations commerciales au XIe siècle, d'après al-Bakrī », *HT, 10*, p. 5–37.
Le Tourneau, R. 1949. *Fès avant le protectorat*, Casablanca, SMLE.
—. 1954. « La révolte d'Abu Yazid au Xe siècle », *CT, 2*, p. 103-125.
—. 1958. « Barghawāta », dans : B. Lewis *et al.* (dir. publ.), p. 1043-1045.
Lévi-Provençal, E. 1928. *Documents inédits d'histoire almohade*, Paris, Geuthner.
—. 1934. *Un traité hispano-arabe de Hisba*, Paris, Maisonneuve.
—. 1938. « La fondation de Fès », *AIEOA*, 4.
—. 1948. « Réflexion sur l'Empire almoravide au début du XIIe siècle », dans : E. Lévi-Provençal, *Islam d'Occident ; études d'histoire médiévale*, Paris, Maisonneuve, p. 240-256.

—. 1950-1953. *Histoire de l'Espagne musulmane*, 3 vol., Paris/Leyde, Brill.
—. 1954*a*. « Un nouveau récit de la conquête de l'Afrique du Nord par les Arabes », *Arabica*, 1.
—. 1954*b*. « Un nuevo documento sobre la conquista de Norte de Africa por los árabes », *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, 2, 1-2, p. 169, 193-239.
—. 1955. « Le titre souverain des Almoravides et sa légitimation par le califat abbaside », *Arabica*, *2*, p. 266-288.
—. 1957. « La fondation de Marrakech (462/1070) », *MHAOM*, *2*, p. 117-120.
—. 1960*a*. « ʿAbd al-Raḥman b. Ḥabīb b. Ḥabīb b. Abi ʿUbayda », dans : H. A. R. Gibb *et al*. (dir. publ.), p. 86.
—. 1960*b*. « Abu ʿUbayd al-Bakrī », dans : H. A. R. Gibb *et al*. (dir. publ.), p. 155-157.
—. ; Garcia Gomez, E. et Oliver Asín, J. 1950. « Novedades sobre la batalla llamada de al-Zallāqa », *Al-Andalus*, 15, p. 111-155.
Levtzion, N. 1968*a*. « Ibn Ḥawqal, the cheque and Awdaghost », *JAH*, 9, 2, p. 223-233.g
—. 1968*b*. *Muslims and chiefs in West Africa. A study of Islam in the middle Volta basin in the pre-colonial period*, Oxford, Clarendon Press.
—. 1973. *Ancient Ghana and Mali*, Londres, Methuen.
—. 1978. « The Sahara and the Sudan from the Arab conquest of the Maghrib to the rise of the Almoravids », dans : J. D. Fage (dir. publ.), p. 637-684.
—. 1979. « ʿAbd Allāh b. Yāsīn and the Almoravids », dans : J. R. Willis (dir. publ.), p. 78-112.
—. 1981. « Ancient Ghana : a reassessment of some Arabic sources », dans : *Le sol, la parole et l'écrit*, vol. I, p. 429-437.
Levtzion, N. et Hopkins, J. F. P. (dir. publ.) 1981. *Corpus of early Arabic sources for West African history*, Cambridge, CUP, Fontes Historiae Africanae, Sér. arab., IV.
Levy, R. 1957. *The social structure of Islam*, Cambridge, CUP.
Lewicki, T. 1939. « Sur l'oasis de Ṣbrū (Dbr, Shbrū) des géographes arabes », *RA*, 378, p. 45-64.
—. 1951-1952. « Une langue romane oubliée de l'Afrique du Nord. Observations d'un arabisant », *RO*, 17, p. 415-480.
—. 1955. *Études ibadites nord-africaines. Partie I*, Varsovie, PWN.
—. 1957. « La répartition géographique des groupements ibadites dans l'Afrique du Nord au Moyen Age », *RO*, 21, p. 301-343.
—. 1959. « A propos d'une liste de tribus berbères d'Ibn Ḥawḳal », *FO*, 1, p. 128-135.
—. 1960. « Quelques extraits inédits relatifs aux voyages des commerçants et des missionnaires ibadites nord-africains au Soudan occidental au Moyen Age », *FO*, 2, p. 1-27.
—. 1962. « L'État nord-africain de Tāhert et ses relations avec le Soudan occidental à la fin du VIII^e et au IX^e siècle », *CEA*, 4, 8, p. 513-535.
—. 1964. « Traits d'histoire du commerce saharien : marchands et missionnaires ibadites au Soudan occidental et central au cours des VIII^e-IX^e siècles », *Ethnografia Polska*, 8, p. 291-311.
—. 1965*a*. « Animal husbandry among medieval agricultural people of Western and Middle Sudan (according to Arab sources) », *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 14, 1-2, p. 165-178.
—. 1965*b*. « L'Afrique noire dans le Kitāb al-Masālik wa'l-Mamālik d'Abū ʿUbayd al-Bakrī (XI^e siècle) », *AB*, 2, p. 9-14.

—. 1965*c*. « A propos du nom de l'oasis de Koufra chez les géographes arabes du XI^e^ et du XIII^e^ siècle », *JAH*, 6, 3, p. 295-306.
—. 1965*d*. « Prophètes, devins et magiciens chez les Berbères médiévaux », *FO*, 7, p. 3-27.
—. 1966. « A propos de la genèse de *Nuzhat al-Mūshtāq fi-Istirāq al-āfāq* d'al-Idrisi », *SM*, 1, p. 41-55.
—. 1967*a*. « Les écrivains arabes du Moyen Age au sujet des mines de pierres précieuses et de pierres fines en territoire africain et de leur exploitation », *AB*, 7, p. 49-67.
—. 1967*b*. « Arab trade in negro slaves up to the end of the XVI^th^ century », *AB*, 6, p. 109-111.
—. 1969. *Arabic external sources for the history of Africa to the South of Sahara*, Wroclaw/Varsovie/Cracovie, 2^e^ éd., Londres/Lagos, 1974.
—. 1970. « Les origines de l'Islam dans les tribus berbères du Sahara occidental : Mūsā ibn Nuṣayr et ʿUbayd Allāh ibn al-Ḥabhāb », *SI*, 32, p. 203-214.
—. 1971*a*. « Un État soudanais médiéval inconnu : le royaume de Zāfūn(u) », *CEA*, 11, 44, p. 501-525.
—. 1971*b*. « Al-Ibāḍiyya », dans : B. Lewis *et al.* (dir. publ.), p. 648-660.
—. 1973 : « Le monde berbère vu par les écrivains arabes du Moyen Age », dans : *Actes du Premier congrès d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère*, Alger, SNED, p. 31-42.
—. 1974. *West African food in the Middle Ages according to Arabic sources*, Cambridge, CUP.
—. 1976. *Études maghrébines et soudanaises*, Varsovie, Éditions scientifiques de Pologne.
—. 1977. « L'exploitation et le commerce de l'or en Afrique de l'Est et du Sud-Est au Moyen Age d'après les sources arabes », *FO*, 18, p. 167-186.
—. 1978. « L'origine nord-africaine des Bafour », dans : *Actes du Deuxième congrès international des cultures de la Méditerranée occidentale*, 2, Alger, SNED, p. 145-153.
—. 1979. « Les origines et l'islamisation de la ville de Tadmakka d'après les sources arabes », *RFHOM*, LXVI, p. 163-168.
—. 1981. « Les origines et l'islamisation de la ville de Tādmekka d'après les sources arabes », dans : *Le sol, la parole et l'écrit*, vol. I, p. 439-444.
Lewis, A. R. 1951, *Naval power and trade in the Mediterranean, A.D. 500-1100*, Princeton, PUP.
Lewis, B. 1940. *The origins of Ismaʿilism*, Cambridge, CUP.
—. 1950. *The Arabs in history*, Londres, Hutchinson.
—. 1971. *Race and color in Islam*, New York, Harper & Row.
—. 1982. *Race et couleur en pays d'Islam*, Paris, Payot.
Lewis, B.; Pellat, C. et Schacht, J. (dir. publ.) 1958, 1965. *The Encyclopedia of Islam*, nouvelle éd., vol. 1, 1958 ; vol. 2, 1965, Leyde/Londres, Brill/Luzac.
Lewis, B.; Ménage, V. L. ; Pellat, C. et Schacht, J. (dir. publ.) 1971. *The Encyclopedia of Islam*, nouvelle éd., vol. 3, Leyde/Londres, Brill/Luzac.
Lewis, I. M. (dir. publ.) 1966. *Islam in Tropical Africa*, Londres, OUP ; 2^e^ éd., Hutchinson University Library, 1980.
Lewis, I. M. 1974. « Islamic frontiers in Africa and Asia : Africa south of the Sahara », dans : J. Schacht et C. E. Bosworth (dir. publ.), p. 105-115.
Lhote, H. 1955. *Les Touaregs du Hoggar*, Paris, Payot.
—. 1955-1956. « Contribution à l'histoire des Touaregs soudanais », *BIFAN*, 17, p. 334-370 ; 18, p. 391-407.

—. 1972*a*. « Recherches sur Takedda, ville décrite par le voyageur arabe Ibn Battouta, et située en Aïr », *BIFAN* (B), 34, 3, p. 429-470.
—. 1972*b*. « Une étonnante découverte archéologique au Niger », *Archéologia*, 5, p. 63-67.
Liesegang, G. 1975. « Mounds and graves near Famanougou, Mali », *Nyame Akuma*, 7, p. 27-28.
Linares de Sapir, O. 1971. « Shell middens of lower Casamance and problems of Diola protohistory », *WAJA*, 1, p. 23-54.
Lister, F. C. 1967. *Ceramic studies of the historic periods in ancient Nubia*, Salt Lake City, University of Utah, Anthropological Paper, 8, Nubian series, 2.
Littman, E. 1913. *Deutsche Aksum-Expedition. Vol. 4: Sabaische, Griechische und Abbessinische Inschriften*, Berlin, Reimer.
Livingstone, F. B. 1958. « Anthropological implications of sickle cell gene distribution in West Africa », *AA*, 60, 3, p. 533-562.
Livre des Himyarites…: voir A. Møberg, A., 1924.
L'Occidente e l'Islam nell'alto medievo. 1965. 2 vol., Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medievo.
Lockhart, L. 1960. « Al-Ahwāz », dans : H. A. R. Gibb *et al.* (dir. publ.), p. 305.
Loir, H. 1935. *Le tissage du raphia au Congo belge*, Tervuren, Musée du Congo belge.
Lombard, J. et Mauny, R. 1954. « Azelik et la question de Takedda », *NA*, 10, 64, p. 99-101.
Lombard, M. 1947. « Les bases monétaires d'une suprématie économique : l'or musulman du VII^e au XI^e siècle », *Annales ESC*, 2, p. 143-160.
—. 1971*a*. *Monnaie et histoire d'Alexandre à Mahomet*, Paris, Mouton.
—. 1971*b*. *L'Islam dans sa première grandeur* (VIII^e-XI^e *siècles*), Paris, Flammarion.
—. 1978. *Les textiles dans le monde musulman du VIII^e au XII^e siècle*, Paris/La Haye, Mouton.
Long, R. 1971. « A comparative study of the Northern Mande languages », thèse de doctorat inédite, Indiana University.
Loubser, J. H. N. 1981. « Ndebele archaeology of the Pietersburg area », mémoire de maîtrise inédit, University of the Witwatersrand.
Louhichi, A. 1984. « La céramique musulmane d'origine médiévale importée à Tegdaoust. Étude archéologique; étude de laboratoire », thèse de 3^e cycle, Université de Paris I.
Lucas, A. J. 1931. « Considération sur l'ethnique maure et en particulier sur une race ancienne : les Bafour », *JSA*, 1, p. 151-194.
Lucchesi-Falli, E. 1982. « Some parallels to the figure of St. Mercurius at Faras », dans : J. M. Plumley (dir. publ.), 1982*a*, p. 162-169.
Łukaszewicz, A. 1978. « Quelques remarques sur un saint anachorète de Faras », *Études et travaux*, 10, *CAMAP*, 20, p. 355-362.
Łukaszewicz, A. 1982. « En marge d'une image de l'anachorète Aaron dans la cathédrale de Faras », *NC*, 1, p. 192-213.
Lwanga-Lunyiigo, S. 1976. « The Bantu problem reconsidered », *CA*, 17, 2, p. 282-286.
Ly-Tall, M. 1977. *L'empire du Mali : contribution à l'histoire de l'empire du Mali* (*XIII^e-XVI^e siècles*), Dakar/Abidjan, Nouvelles éditions africaines.
Mabogunje, A. L. 1962. *Yoruba towns*, Ibadan, Ibadan University Press.
—. 1971. « The land and peoples of West Africa », dans : J. F. A. Ajayi et M. Crowder (dir. publ.), vol. 1, p. 1-32.

McCall, D. F. 1971. « The cultural map and time profile of the Mande-speaking peoples », dans : C. T. Hodge (dir. publ.).
MacGaffey, W. 1966. « Concepts of race in the historiography of North-East Africa », *JAH*, 7, 1, p. 1-17.
McIntosh, R. J. 1974. « Archaeology and mud wall decay in a West African village », *WA*, 6, 2, p. 154-171.
—. 1976. « Finding lost walls on archaeological sites. The Hani model », *Sankofa*, 2, p. 45-53.
—. 1979. « The development of urbanism in West Africa : the example of Jenne, Mali », thèse de doctorat inédite, Cambridge University.
McIntosh, R. J. et McIntosh, S. K. 1979. « Terra cotta statuettes from Mali », *African Arts*, 12, 2, p. 51-53, 91.
—. 1981. « The inland Niger delta before the empire of Mali : evidence from Jenne-Jeno », *JAH*, 22, 1, p. 1-22.
McIntosh, S. K. 1979. « Archaeological exploration in *terra incognita :* excavation at Jenne-Jeno (Mali) », thèse de doctorat inédite, University of California, Santa Barbara.
—. 1981. « A reconsideration of Wangara/Palolus, Island of Gold », *JAH*, 22, 1, p. 145-158.
McIntosh, S. K. et McIntosh, R. J. 1980*a*. « Jenne-Jeno : an ancient African city », *Archaeology*, 33, 1, p. 8-14.
—. 1980*b*. *Prehistoric investigations in the region of Jenne* (*Mali*), 2 vol., Oxford, BAR, Cambridge Monographs in African Archaeology, 2.
—. 1981. « West African prehistory », *American scientist*, 69, 6, p. 602-613.
Mack, J. et Robertshaw, P. (dir. publ.) 1982. *Culture history in the southern Sudan, archaeology, linguistics, ethnohistory*, Nairobi, British Institute in Eastern Africa.
MacMichael, H. A. 1922. *A history of the Arabs in the Sudan*, 2 vol., Cambridge, CUP ; réimpr. par Frank Cass, Londres, 1967.
Madelung, W. 1961. « Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre », *Der Islam*, 37, p. 43-135.
Mādjid, ʿAbd al-Mun'im. 1968. *Ẓuhūr khilafāt al-Fāṭimiyyīn wa suḳuṭuhā*, Le Caire.
Maggs, T. M. 1976. *Iron Age communities of the southern highveld*, Pietermaritzburg, Natal Museum, Occ. Publ. Natal Museum, 2.
—. 1980*a*. « The Iron Age sequence south of the Vaal and Pongola rivers : some historical implications », *JAH*, 21, 1, p. 1-15.
—. 1980*b*. « Mzonjani and the beginning of the Iron Age in Natal », *ANM*, 24, 1, p. 71-96.
Maggs, T. M. et Michael, M. A. 1976. « Ntshekane : an Early Iron Age site in the Tugela basin, Natal », *ANM*, 22, 3, p. 705-740.
Mahjoubi, A. 1966. « Nouveau témoignage épigraphique sur la communauté chrétienne de Kairouan au XIe siècle », *Africa* (INAA), 1, p. 85-104.
al-Maḳḳarī. 1840-1843. *The history of the Mohammedan dynasties in Spain*, trad. P. de Gayangos, 2 vol., Londres, W. H. Allen.
—. 1855-1861. *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arches d'Espagne*, 2 vol., éd. par R. Dozy, G. Duget, L. Krehl et W. Wright, Leyde, Brill.
—. 1969. *Kitāb Nafḥ al-Ṭīb*, 2 vol., Beyrouth, Éd. Iḥsān ʿAbbās.
Maley, J. 1981. *Études palynologiques dans le bassin du Tchad et paléoclimatologie de l'Afrique nord-tropicale de 30 000 ans à l'époque actuelle*, Paris, ORSTOM.
al-Mālikī. 1951. *Riyāḍ al-Nufūs*, vol. 1, Le Caire, Éd. H. Mu'nis.
Malmusi, B. 1895. *Lapidi della necropoli musulmana di Dahlak*, Modène, Società tipográfica.

Malowist, M. 1966. « Le commerce d'or et d'esclaves au Soudan occidental », *AB*, 4, p. 49-72.
Mamour, P. H. 1934. *Polemics on the origin of the Fatimi caliphs*, Londres, Luzac.
Manguin, P. Y. 1972. *Les Portugais sur les côtes du Viet-nam et du Campa. Étude sur les routes maritimes et les relations commerciales, d'après les sources portugaises* (XVI^e-XVII^e *siècles*), Paris, EFEO.
—. 1979. « The South-East Asian trading ship. An historical approach », dans : *ICIOS. V : The history of commercial exchange and maritime history*, Perth.
Mantran, R. 1969. *L'expression musulmane, VII^e-XI^e siècles*, Coll. Nouvelle Clio, Paris, PUF.
Marçais, G. 1946. *La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Age*, Paris, Aubier.
—. 1953, « Sīdī ʿUkba, Abū l-Muhādjir et Kusaila », *CT*, 1, p. 11-17.
Marçais, W. 1938. « Comment l'Afrique du Nord a été arabisée », *AIEOA*, 4, p. 1-22.
Maret, P. de. 1975. « A carbon-14 date from Zaire », *Antiquity*, 49, p. 133-137.
—. 1977. « Sanga : new excavations, more data and more related problems », *JAH*, 18, 3, p. 321-337.
—. 1977-1978. « Chronologie de l'âge du fer dans la dépression de l'Upembe en République du Zaïre », 3 vol., Bruxelles, thèse de doctorat inédite.
—. 1979. « Luba roots : the first complete Iron Age sequence in Zaire », *CA*, 20, p. 233-235.
—. 1980. « Les trop fameux pots à fossette… du Kasaï », *AT*, 26, p. 4-12.
—. 1981. « L'évolution monétaire du Shaba central entre le VII^e et le XVIII^e siècle », *AEH*, 10, p. 117-149.
Maret, P. de et Nsuka, F. 1977. « History of Bantu metallurgy : some linguistic aspects », *HA*, 4, p. 43-66.
Marquart, J. 1913. *Die Benin-Sammlung des Reichsmuseums für Völkerkunde in Leiden*, Leyde, Brill.
Martens, M. 1972. « Observations sur la composition du visage dans les peintures de Faras, VIII^e-IX^e siècles », *Études et travaux*, 6, *CAMAP*, 13, p. 207-250.
—. 1973. « Observations sur la composition du visage dans les peintures de Faras, IX^e-XII^e siècles », *Études et travaux*, 8, *CAMAP*, 14, p. 163-226.
Martens-Czarnecka, M. 1982*a*. *Faras. Vol. VII. Les éléments décoratifs sur les peintures de la cathédrale de Faras*, Varsovie, PWN.
—. 1982*b*. « Remarques sur les motifs décoratifs des peintures de la cathédrale de Faras », dans : J. M. Plumley (dir. publ.), 1982*a*. p. 170-178.
—. 1982*c*. « General results of using decorative ornaments and motifs on Faras murals as a criterion for their dating », *NC*, 1, p. 214-222.
—. 1982*d*. « Influences extérieures dans l'art nubien », *AB*, 31, p. 59-73.
Martin, B. G. 1969. « Kanem Bornu and the Fazzān : notes on the political history of a trade route », *JAH*, 10, 1, p. 15-27.
—. 1974. « Arab migrations to East Africa in medieval times », *IJAHS*, 7, 3, p. 367-390.
Martin, P. 1970. « The trade of Loango in the seventeenth and eighteenth centuries », dans : R. Gray et D. Birmingham (dir. publ.), p. 138-161.
Martin, V. et Becker, C. 1974*a*. *Répertoire des sites protohistoriques du Sénégal et de la Gambie*, Kaolack.
—. 1974*b*. « Vestiges protohistoriques et occupation humaine au Sénégal », *ADH*, p. 403-429.

Martin del Molino, A. L. 1965. *Secuencia cultural en el néolitico de Fernando Po*, Madrid, Trabajos de Prehistoria del Seminario de Historia Primitiva del Hombre de la Universidad de Madrid y del Instituto Español de Prehistoria del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 17.

Mason, M. 1973. « Captive and client labour and the economy of the Bida emirate, 1857-1901 », *JAH*, 14, 3, p. 453-471.

Mason, R. J. 1968. « Transvaal and Natal Iron Age settlements revealed by aerial photography and excavation », *AS*, 27, 4, p. 1-14.

—. 1969. *Prehistory of the Transvaal : a record of human activity*, Johannesburg, Witwatersrand University Press.

—. 1974. « Background to the Transvaal Iron Age. New discoveries at Olifantspoort and Broederstroom », *JSAIMM*, 74, 6, p. 211-216.

Maspéro, G. 1928. *Le royaume de Champa*, Paris/Bruxelles, G. Van Oest.

Massé, H. 1966. *L'Islam*, 9e éd., Paris, A. Colin.

Massignon, L. 1929. « Zandj », dans : M. T. Houtsma *et al.* (dir. publ.), p. 1213.

al-Masʿūdī, Abu 'l-Hassan ʿAlī b. al-Ḥusayn b. ʿAlī. (Xe s.) *Murūdj al-dhahab wa ma'ādin al-Djawhar* ; 1861-1877, texte et trad, franç, de C. Barbier de Meynard et J. Pavet de Courteille, *Les prairies d'or*, 9 vol., Paris, Imprimerie impériale, réédité par C. Pellat, Beyrouth, 1966-1970 ; 1962-1965, trad, franç., de C. Pellat, *Les prairies d'or*, Paris ; éd. 1964 par M. Abdulhamid, 4 vol., Le Caire.

Mathew, G. 1963. « The East African coast until the coming of the Portuguese », dans : R. Oliver et G. Mathew (dir. publ.), p. 94-128.

Matthews, D. et Mordini, A. 1959. « The monastery of Debra Damo, Ethiopia », *Archaeologia*, 97, p. 1-58.

Matveyev, V. V. 1960. *Northern boundaries of the Eastern Bantu* (*Zinj*) *in the tenth century, according to Arab sources*, Moscou, Oriental Institute.

Mauny, R. 1951. « État actuel de la question de Ghana », *BIFAN*, 13, p. 463-475.

—. 1952. « Découvertes à Gao d'un fragment de poterie émaillée du Moyen Age musulman », *Hespéris*, p. 1-3.

—. 1955*a*. « Notes d'histoire et d'archéologie sur Azougui, Chinguetti et Ouadane », *BIFAN* (B), 17, p. 142-162.

—. 1955*b*. « Disques énigmatiques de poterie », *NA*, 68, p. 17.

—. 1961. *Tableau géographique de l'Ouest africain au Moyen Age, d'après les sources écrites, la tradition, l'archéologie*, mémoires IFAN, n° 61, Dakar, IFAN.

—. 1965. « The Wakwak and the Indonesian invasion in East Africa in 945 A.D. », *Studia*, Lisbonne, p. 7-16.

—. 1970. *Les siècles obscurs de l'Afrique noire : histoire et archéologie*, Paris, Fayard.

—. 1973. « Notes bibliographiques », *BIFAN*(B), 35, 3, p. 759-766.

—. 1978. « Trans-Saharan contacts and the Iron Age in West Africa », dans : J. D. Fage (dir. publ.), p. 272-341.

al-Māwardī. 1922. *Al-aḥkām al-sulṭāniyya*, Le Caire.

Maxwell, R. J. 1932. « The law relating to slavery among the Malays », *JMBRAS*, 10, 1, p. 254.

Medeiros, F. de. 1973. « Recherches sur l'image des Noirs dans l'Occident médiéval, XIIIe-XVe siècles », thèse de doctorat, Université de Paris.

Meeussen, A. E. 1969. *Bantu lexical reconstructions*, Tervuren, reprographié.

Meier, F. 1981. « Almoraviden und Marabute », *Die Welt des Islams*, nouv. sér., 21, p. 80-163.

Meillassoux, C. (dir. publ.). 1971. *The development of indigenous trade and markets in West Africa*, Londres, OUP pour l'IAI.

—. (dir. publ.) 1975. *L'esclavage en Afrique précoloniale*, Paris, Maspero.
Meinardus, O. 1967. « The Christian Kingdoms of Nubia », *Nubia, Cahiers d'histoire égyptienne*, 10, p. 133-164.
Meinhof, C. 1899. *Grundriss einer Lautlehre der Bantusprachen*, Leipzig, Brockhaus.
—. 1906. *Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantusprachen*, Berlin, Reimer, réimpr. Hambourg, 1948.
Mekouria, T. T. 1959. *History of Ethiopia : Axum-Zagwé*, en amharique, Addis-Abéba.
Mendelsohn, I. 1949. *Slavery in the ancient Near East*, New York, OUP.
Mercier, E. 1888-1891. *Histoire de l'Afrique septentrionale* (*Berbérie*) *depuis les temps les plus reculés jusqu'à la conquête française*, 3 vol., Paris, Leroux.
Mercier, P. 1970. « Guinée centrale et orientale », dans : H. Deschamps (dir. publ.), vol. I.
Merwe, N. J. Van Der. 1980. « The advent of iron in Africa », dans : T. A. Wertime et J. D. Muhly (dir. publ.), p. 463-506.
Messier, R. A. K. 1974. « The Almoravids : West African gold and the gold currency of the Mediterranean world », *JESHO*, 17, 1, p. 31-47.
—. 1980. « Quantitative analysis of Almoravid dinars », *JESHO*, 23, p. 102-118.
Métallurgies africaines, 1983. Mémoires de la Société des Africanistes, n° 9, éd. Nicole Echard.
Metcalf, D. M. 1972. « Analyses of the metal contents of medieval coins, methods of chemical and metallurgical investigation of ancient coinage », *RNSSP*, 8, p. 383-434.
Metzger, B. M. 1968. « The Christianization of Nubia and the old Nubian versions of the New Testament », dans : *Historical and literary studies : Pagan, Jewish and Christian*, Grand Rapids, Michigan.
Meunié, J. et Allain, C. 1956. « La forteresse almoravide de Zagora », *Hespéris*, 53, p. 305–323.
Meunié, J. et Terrasse, H. 1952. *Recherches archéologiques à Marrakech*, Paris, Arts et métiers graphiques.
Meyer, A. 1980. « 'n Interpretasie van die Greefswald potwerk », mémoire de maîtrise inédit, Université de Pretoria.
Meyerowitz, E. L. R. 1960. *The divine kingship of ancient Ghana and Egypt*, Londres, Faber & Faber.
Mez, A. 1922. *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg, C. Winter.
Michałowski, K. 1962. *Faros. Vol. I : Fouilles polonaises, 1961*, Varsovie, PWN.
—. 1964*a*. « Polish excavations at Faras, 1962-1963 », *Kush*, 12, p. 195-207.
—. 1964*b*. « Die wichtigsten Entwicklungsetappen der Wandmalerei in Faras », dans : K. Wessel (dir. publ.), p. 79-94.
—. 1965*a*. « La Nubie chrétienne », *AB*, 3, p. 9-25.
—. 1965*b*. « Polish excavations at Faras, fourth season, 1963-1964 », *Kush*, 13, p. 177-189.
—. 1965*c*. *Faras. Vol. II : Fouilles polonaises, 1961-1962*, Varsovie, PWN.
—. 1966*a*. « Polish excavations at Old Dongola : first season, november-december 1964 », *Kush*, 14, p. 289-299.
—. 1966*b*. *Faras, centre artistique de la Nubie chrétienne*, Leyde, Instituut voor het Nabije Oosten.
—. 1967. *Faras, die Kathedrale aus dem Wüstensand*, Einsiedeln/Zurich/Cologne, Benzinger Verlag.

—. 1970. « Open problems of Nubian art and culture in the light of the discoveries at Faras », dans : E. Dinkier (dir. publ.), p. 11-20.
—. 1974. *Faras, wall paintings in the collection of the National Museum in Warsaw*, Varsovie, Wydawnictwo Artystyczno-Graficzne.
—. 1975. *Nubia. Récentes recherches. Actes du Colloque nubiologique international au Musée national de Varsovie, 19-22 juin 1972*, Varsovie, National Museum.
—. 1979. « Faras, seventeen years after the discovery », dans : F. Hintze (dir. publ.), *Africa in Antiquity. The arts of ancient Nubia and the Sudan. Proceedings of the Symposium held in conjunction with the exhibition, Brooklyn, September 29-october 1, 1978. Meroitica*, 5, Berlin, Humboldt-Universität, p. 31-39.
Migne, J. P. (dir. publ.) 1844-1864. *Patrologiae cursus completus, series Latina*, 220 vol., Paris, éd. de la Patrologie.
Mileham, G. 1910. *Churches in lower Nubia*, Philadelphie, University Museum.
Miles, G. C. 1950. *The coinage of the Umayyads of Spain*, New York, The American Numismatic Society, Monograph number 1, Parts I & II.
—. 1954. *Coins of the Spanish Muluk al-Tawa'if*, New York, The American Numismatic Society, Monograph number 3.
Miller, J. C. 1976. *Kings and kinsmen : early Mbundu states in Angola*, Londres, OUP.
Miller, J. I. 1969. *The spice trade of the Roman Empire* (*29 B.C. to A.D. 641*), Oxford, Clarendon Press.
Miller, S. F. 1969. « Contacts between the later Stone Age and the early Iron Age in Southern Central Africa », *Azania*, 4, p. 81-90.
Millet, N. B. 1964. « Gebel Adda. Preliminary report, 1963-1964 », *JARCE*, 3, p. 5-14.
—. 1967. « Gebel Adda. Preliminary report, 1965-1966 », *JARCE*, 6, p. 53-63.
Mills, E. A. C. et Filmer, N. T. 1972. « Chondwe Iron Age site, Ndola, Zambia », *Azania*, 7, p. 129-147.
Miquel, A. 1975. *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI^e siècle*, Paris, Mouton.
Miquel, A. 1977. *L'islam et sa civilisation, VII^e-XX^e siècles*, Paris, A. Colin.
Miskawaih, 1914. *Taḏjārib al-umam*, vol. I, p. 104, Le Caire.
Mlaker, K. 1927. « Die Inschrift von ḥuṣn Ghurāb », *WZKM*, 34, p. 54-75.
Møberg, A. 1924. *The Book of the Himyarites. Fragments of a hitherto unknown Syriac book*, Acta Reg. Soc. Humaniorum Lundensis, VII, Lund, Gleerup.
Modat, C. 1919. « Les populations primitives de l'Adrar mauritanien », *BCEHS*, 4, p. 372-391.
Möhlig, W. J., Rottland, F. et Heine, B. (dir. publ.) 1977. *Zur Sprachgeschichte und Ethnohistorie in Afrika*, Berlin, Reimer.
Mollat, M. 1971. « Les relations de l'Afrique de l'Est avec l'Asie : essai de position de quelques problèmes historiques », *CHM*, 13, 2, p. 29-316.
—. (dir. publ.) 1979. *Mouvements de populations dans l'océan Indien*, Paris, Champion.
Monès, H. 1947. *Fatḥ al-ʿArab li l-Maghrib*, Le Caire.
—. 1962. « Le malikisme et l'échec des Fatimides en Ifrikiya », dans : *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de E. Lévi-Provençal*, vol. I, p. 197-220.
Monneret de Villard, U. 1927. *Il Monastero di San Simeone presso Aswan*, Milan, S. Giuseppe.
Monneret de Villard, U. 1935-1957. *La Nubia medievale*, 4 vol., Le Caire, Service des Antiquités de l'Égypte.

—. 1938. *Storia della Nubia cristiana*, Rome, Orientalia Christiana Analecta, 118.
—. 1948. « Aksum e i quattro re del mondo », *AL*, 12, p. 175-180.
Monod, T. 1948. *Mission scientifique au Fezzan, 1944-1945. II^e partie : Reconnaissance au Dohone*, Alger, Institut de recherches sahariennes de l'Université d'Alger.
Monod, T. 1958. *Majābat al-Koubra. Contribution à l'étude de l'Empty Quarter ouest-saharien*, Dakar, IFAN.
—. 1969. « Le "Maden Ijâfen"; une épave caravanière ancienne dans la Majâbat al-Koubrâ », *Actes I^er Coll. Intern. Archéol. Afr.*, p. 286-320.
—. 1973*a*. *Les déserts*, Paris, Horizons de France.
—. 1973*b*. « Les monnaies nord-africaines anciennes de Corvo (Açores) », *BIFAN* (B), 35, p. 231-235.
Monteil, C. 1903. *Soudan français. Monographie de Djenné, cercle et ville*, Tulle, Mazeirie.
—. 1926. « Le coton chez les Noirs », *BCEHS*, 9, p. 585-684.
—. 1929. « Les empires du Mali : étude d'histoire et de sociologie soudanaise », *BCEH-SAOF*, 12, 3-4, p. 291-443 ; éd. 1968, *Les empires du Mali*, Paris, Maisonneuve et Larose.
—. 1953. « La légende de Ouagadou et l'origine des Sarakolé », dans : *Mélanges ethnologiques*, Dakar, IFAN, p. 359-408.
—. 1977. *Les Bambara du Ségou et du Kaarta*. (*Étude historique, ethnographique et littéraire d'une peuplade du Soudan français*), Paris, Maisonneuve et Larose.
Monteil, V. 1968. « Al-Bakri (Cordoue, 1068), routier de l'Afrique blanche et noire du Nord-Ouest », *BIFAN* (B), 30, p. 39-116.
—. 1980. *L'Islam noir. Une religion à la conquête de l'Afrique*, 3^e éd., Paris, Éditions du Seuil.
Moore, M. P. J. 1981. « The Iron Age of the Makapan valley area, central Transvaal », mémoire de maîtrise inédit, University of the Witwatersrand, Johannesburg.
Moorsel, P. van. 1966. « Une théophanie nubienne », *RAC*, 42, p. 297-316.
—. 1970*a*. « Die Wandmalereien der zentrale Kirche von Abdallah Nirqi », dans : E. Dinkier (dir. publ.), p. 103-111.
—. 1970*b*. « Die stillende Gottesmutter und die Monophysiten », dans : E. Dinkier (dir. publ.), p. 281-290.
—. 1972. « Die Nubier and das glorreiche Kreuz », *BAB*, 47, p. 125-134.
—. 1975. « Bilder ohne Worte. Problems in Christian Nubian iconography », dans : K. Michalowski (dir. publ.), p. 126-129.
—. (dir. publ.) 1982. *New discoveries in Nubia. Proceedings of the Colloquium on Nubian studies, The Hague, 1979*, Leyde, Instituut voor het Nabije Oosten — Egyptologische Uitgaven, 2.
Moorsel, P. van.; Jacquet, J. et Schneider, H. D. 1975. *The central church of Abdallah Nirqi*, Leyde, Brill.
Moraes Farias, P. F. de. 1966. « A reforma de Ibn Yāsīn », *Afro-Asia*, Salvador de Bahia, 2-3, p. 37-58.
—. 1967. « The Almoravids : some questions concerning the character of the movement during its periods of closest contact with the Western Sudan », *BIFAN* (B), 24, 3-4, p. 794-878.
—. 1974. « Silent trade : myth and historical evidence », *HA*, 1, p. 9-24.
Moreau, J. L. 1982. *Africains musulmans. Des communautés en mouvement*, Paris, PA/Abidjan, INADES édition.
Morrison, M. E. S. 1968. « Vegetation and climate in the uplands of south-west Uganda during the later Pleistocene period. I. Muchoya Swamp, Kigizi district », *JE*, 156, p. 363-384.

Morrison, M. E. S. et Hamilton, A. C. 1974. « Forest clearance and other vegetational changes in the Rukiga Highlands during the past 8 000 years », *JE*, 62, 1, p. 1-31.
Morse, M. L. 1967. « The question of Samogo », *JAL*, 6, p. 61-80.
Mortelmans, G. 1962. « Archéologie des Grottes Dimba et Ngovo », *Actes du IVe Congrès panafricain de préhistoire*, p. 407-425.
Al-Mubarrad. 1864-1892. Dans : W. Wright (dir. publ.), *Kāmil*, 2 vol., Leipzig.
Mubitana, K. (dir. publ.) 1977. *The sculpture of Zambia*, Lusaka.
Al-Mufaḍḍal ibn Abī Faḍā'il (Mufazzal). (XIVe s.) Éd. 1918-1921, *The Mufaḍḍalīyāt : an anthology of ancient Arabian odes*, par C. J. Lyall, Oxford, Clarendon Press; 1973-1974, trad. franç. E. Blochet, *Histoire des sultans mamelouks*, Turnhout, Brepols ; *Patrología Orientalis*, 12, 3 ; 14, 3 ; 20, 1.
al-Muḳaddasī. 1877. *Aḥsān al-taḳāsim. Descriptio imperii moslemici*, éd. par M. J. de Goeje, Leyde, Brill, 2e éd., 1960.
Müller, C. D. G. 1975 « Die nubische Literatur, Bestand und Eigenart », dans : K. Michalowski (dir. publ.), p. 93-100.
—. 1978. « Die nubische Literatur, Bestand und Eigenart », *Études et travaux*, 10, *CAMAP*, 20, p. 375-377.
Müller, H. 1980. *Die Kunst des Sklavenkaufs nach arabischem, persischem and türkischen Ratgebern von 10. bis zum 18. Jhdt*, Freiburg, Klaus Schwarz.
Munson, P. J. 1968. « Recent archaeological research in the Dhar Tichitt region of South-Central Mauritania », *WAAN*, 10, p. 6-13.
—. 1970. « Corrections and additional comments concerning the Tichitt tradition », *WAAN*, 12, p. 47-48.
—. 1971. « The Tichitt tradition : a late prehistoric occupation of the southern Sahara », thèse de doctorat inédite, University of Illinois.
—. 1980. « Archaeology and the prehistoric origins of the Ghana empire », *JAH*, 21, 4, p. 457-466.
Munthe, L. 1982. *La tradition arabico-malgache vue à travers le manuscrit A6 d'Oslo et d'autres manuscrits disponibles*, Antananarivo, TPFLM.
Murdock, G. P. 1959. *Africa, its peoples and their culture history*, New York, McGraw-Hill.
Muriuki, G. 1974. *A history of the Kikuyu, 1500-1900*, Nairobi, OUP.
Musca, G. 1964. *L'Emirato di Bari : 847-871*, Bari, Dédalo.
Musonda, F. B. 1976. « The archaeology of the Late Stone Age along the Voltaian scarp », mémoire de maîtrise inédit, University of Ghana, Legon.
Muṭahhar al-Maḳdīsī. 1890-1919. *Le livre de la création et de l'histoire*, texte et trad, de C. Huart, 6 vol., Paris, Publications de l'ENLOV.
Mutoro, H. W. 1979. « A contribution to the study of cultural and economic dynamics of the historical settlements on East African coast, with particular reference to the ruins of Takwa, North Coast », mémoire de maîtrise inédit, University of Nairobi.
—. 1982*a*. « New light on the archaeology of East African coast », *KHR*, 9, 1-2.
—. 1982*b*. « A survey of the Kaya settlement system on hinterland Kenya coast », rapport au Ministère de la culture et des services sociaux, Gouvernement du Kenya.
Nachtigal, G. 1879-1889. *Sahara und Sudan : Ergebnisse sechsjahriger Reisen in Afrika*, vol. 1 et 2, Berlin, Weidmann, vol. 3, Leipzig, Brockhaus ; 1967, réimpression, Graz, Akademie Drüker ; 1971-1980, *Sahara and Sudan*, trad. angl. et annotation de A. G. B. Fisher et H. J. Fisher, vol. I, II et IV, Londres, C. Hurst.

al-Naqar, U. 1969. « Takrūr : the history of a name », *JAH*, 10, 3, p. 365-374.
al-Nawāwī. 1951. *En-Nawawī : les quarante hadiths*, trad, de G. H. Bousquet, Alger, La maison des livres.
N'Diaye, B. 1970. *Groupes ethniques au Mali*, Bamako, Éditions populaires.
Ndoricimpa, L. *et al.* 1981. « Technologie et économie du sel végétal au Burundi », dans : *La civilisation ancienne des peuples des Grands Lacs. Colloque de Bujumbura*, Paris, Karthala, p. 408-416.
Neaher, N. C. 1979. « Nigerian bronze bells », *African Arts*, 12, 3, p. 42-47.
Needham, J. H. 1974. *La tradition scientifique chinoise*, Paris, Hermann, 306 p.
Nenquin, J. 1959. « Dimple-based pots from Kasai, Belgian Congo », *Man*, 59.
—. 1963. *Excavations at Sanga, 1957*, Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale.
Newman, J. L. 1970. *The ecological basis for subsistence change among the Sandawe of Tanzania*, Washington, D.C., National Academy of Sciences.
Niane, D. T. 1970. « Notes sur les fouilles de Niani, ancienne capitale du Mali », *WAAN*, 12, p. 43-46.
—. 1975. *Recherches sur l'empire du Mali au Moyen Age, suivi de la mise en place des populations de la Haute-Guinée*, Paris, Présence africaine.
Nicholson, R. A. 1907. *A literary history of the Arabs*, Cambridge, CUP.
Nicholson, S. E. 1976. « A climate chronology for Africa : synthesis of geological, historical and meteorological information and data », thèse de doctorat inédite, University of Wisconsin, Madison.
—. 1979. « The methodology of historical climate reconstruction and its application to Africa », *JAH*, 20, 1, p. 31-50.
Nicolaï, R. 1979. « Les dialectes du songhay. Contribution à l'étude des changements linguistiques », thèse d'État, Université de Nice.
Nicolaisen, J. 1963. « Niewolnictwo wśród pasterskich plemion Tuaregów », *Problemy afrykanistyki pod redakcja S. Strelcyna*, p. 65-70.
Nicolas, G. 1978. « L'enracinement ethnique de l'Islam au sud du Sahara », *CEA*, 16, 71 p. 347-377.
Nöldeke, T. H. 1892. « Ein Sklavenkrieg im Orient », dans : Nöldeke, *Orientalische Skizzen*, Berlin, von Gebrüder Paetel, p. 153-184.
Norris, H. T. 1971. « New evidence on the life of ʿAbdallah b. Yāsin and the origins of the Almoravid movement », *JAH*, 12, 2, p. 255-268.
—. 1972. *Saharan myth and saga*, Oxford, Clarendon Press.
—. 1975. *The Tuaregs : their Islamic legacy and its diffusion in the Sahel*, Warminster, Wills.
Northrup, D. 1972. « The growth of trade among the Igbo before 1800 », *JAH*, 13, 2, p. 217-236.
Noten, F. van. 1982. *The archaeology of Central Africa*, avec une contribution de D. Cohen, P. de Maret, J. Moeyersons et E. Roche, Graz.
—. 1983. *Histoire archéologique du Rwanda*, Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale, Annales sciences humaines, 112.
Noth, A. 1967. « Das ribat der Almoraviden », dans : W. Hoenerbach (dir. publ.), p. 503-510.
Nunoo, R. B. 1969. « Buruburo factory », *Actes I^er Coll. Intern. Archéol. Afr.*, p. 321-323.
Nurse, D. 1974. « A linguistic sketch of the north-east Bantu languages with particular reference to Chaga history », thèse de doctorat inédite, Université de Dar es-Salaam.
—. 1982. « Bantu expansion into East Africa : linguistic evidence », dans : C. Ehret et M. Posnansky (dir. publ.), p. 199-222.

Nurse, D. et Phillipson, D. W. 1974. *The north-eastern Bantu languages of Tanzania and Kenya : a classification*, Dar es-Salaam, Dar es-Salaam University Press.
Nzewunwa Nwenna. 1980. *The Niger delta, prehistoric economy and culture Cambridge monographs in African archaeology. Vol. I*, BAR International, series 75.
Obayemi, A. 1976. « The Yoruba and Edo-speaking peoples and their neighbours before 1600 », dans : J. F. A. Ajayi et M. Crowder (dir. publ.), p. 196-266.
Obenga, T. 1971. *L'Afrique dans l'antiquité. Égypte pharaonique, Afrique noire*, Paris, Présence africaine.
O'Fahey, R. S. 1980. *State and society in Darfur*, Londres, C. Hurst.
Ogot, B. A. (dir. publ.) 1974. *Zamani : a survey of East African history*, 2e éd., Nairobi, East African Publishing House.
—. (dir. publ.) 1976. *Kenya before 1900*, Nairobi, East African Publishing House.
—. (dir. publ.) (à paraître) *Kenya in the nineteenth century*.
Ogot, B. A. et Kieran, J. A. (dir. publ.) 1968. *Zamani : a survey of East African history*, Nairobi, East African Publishing House.
Olagüe, I. 1974. *La revolución islámica en occidente*, Barcelone, Fundación Juan March.
Olderogge, D. A. 1960. *Zapadnuiy Sudan v XV-XIX vv. Ocherki po istorii i istorii kulturyi*, Moscou/ Leningrad, IAN.
O'Leary de Lacy, D. 1923. *A short history of the Fatimid khalifat*, Londres.
Oliver, R. 1966. « The problem of the Bantu expansion », *JAH*, 7, 3, p. 361-376.
—. (dir. publ.) 1967. *The Middle Age of African history*, Londres, OUP.
—. (dir. publ.) 1977. *The Cambridge history of Africa. Vol. 3 : From c. 1050 to c. 1600*, Cambridge, CUP.
—. 1979. « Cameroon. The Bantu cradleland », *SUGIA*, 1, p. 7-20.
—. 1982. « The Nilotic contribution to Bantu Africa », *JAH*, 23, 4, p. 433-442.
Oliver, R. et Fagan, B. M. (dir. publ.) 1975. *Africa in the Iron Age, c. 500 B.C. to A.D. 1400*, Cambridge, CUP.
Oliver, R. et Fage, J. D. 1962. *A short history of Africa*, Harmondsworth, Penguin, 1re et 2e éd.
Oliver, R. et Mathew, G. (dir. publ.) 1963. *History of East Africa*, vol. I, Oxford, Clarendon Press.
Oman, G. 1974*a*. « La necropoli islamica di Dahlak Kebir. Il materialo epigraphico », *Akten d. VII. Kongresses fur Arabistik und Islamwissenschaft* (*Göttingen 1974*), Göttingen, Vandenhock Z. Ruprecht, p. 273-281.
—. 1974*b*. « The Islamic necropolis of Dahlak Kebir in the Red Sea : report on a preliminary survey carried out in April 1972 », *EW*, 24, 3-4, p. 249-295.
Omi, G. 1982. *Mtongwe. The preliminary report*, Nagoya/Tokyo.
Onwuejeogwu, M. 1974. « The political organization of Nri, south-eastern Nigeria », thèse de doctorat inédite, Université de Londres.
Orhanlu, C. 1978. « Khaṣī », dans : E. van Donzel *et al.*(dir. publ.), p. 1087-1093.
Orr, K. G. 1971-1972. « An introduction to the archaeology of Liberia », *LSJ*, 4, p. 55-80.
Osman, A. 1982*a*. « Medieval Nubia : retrospects and introspects », dans : P. Van Moorsei (dir. publ.), p. 69-90.
—. 1982*b*. « The post-medieval kingdom of Kokka : a means for a better understanding of the administration of the medieval kingdom of Dongola », dans : J. M. Plumley (dir. publ.), 1982*a*, p. 185-197.
Ottino, P. 1974*a*. *Madagascar, les Comores et le sud-ouest de l'océan Indien*, Antananarivo, Université de Madagascar, Centre d'anthropologie culturelle et sociale.

—. 1974*b*. « Le Moyen Age de l'océan Indien et le peuplement de Madagascar », dans : *Annuaire des pays de l'océan Indien*, Aix-en-Provence, CERSOI, p. 197-221.
—. 1983. « Les Andriambahoaka malgaches et l'héritage indonésien », dans : F. Raison (dir. publ.), p. 71-96.
Ould el-Bah, A. 1982. *Les Almoravides à travers les sources orales en Mauritanie*, mémoire, Université de Paris I.
Ozanne, P. 1966. « The Anglo-Gambian stone circles expedition », *WAAN*, 4, p. 8-18.
—. 1969. « A new archaeological survey of Ife », *Odu*, nouv. sér., 1, p. 28-45.
—. 1971. « Ghana », dans : P. L. Shinnie (dir. publ.), p. 36-55.
Pacha, N. 1976. *Le commerce au Maghreb du XI^e au XIV^e siècle*, Tunis, Faculté des lettres de Tunis.
Pacheco Pereira, D. 1956. *Esmeraldo de Situ Orbis. Côte occidentale d'Afrique, du Sud marocain au Gabon*, trad. R. Mauny, Bissau.
Painter, C. 1966. « The Guang and West African historical reconstruction », *GNQ*, 9, p. 58-65.
Palmer, H. R. 1908. « The Kano chronicle », *JRAI*, 38, p. 58-98.
—. 1928. *Sudanese memoirs : being mainly translations of a number of Arabic manuscripts relating to the Central and Western Sudan*, 3 vol., Lagos, Imprimerie officielle, réimpr. à Londres, 1 vol., Frank Cass, 1967.
—. 1928-1929. « The Central Sahara and the Sudan in the XII^th century », *J. Afr. Soc*, 28, p. 368-378.
—. 1936. *The Bornu, Sahara and Sudan*, Londres, Murray.
Pansera, C. 1945. « Quatro stele musulmane presso Uogher Hariba nell'Enderta », *Studi etiopici raccolti da C. Conti Rossini*, Rome, Istituto per l'Oriente, p. 3-6.
Paret, R. 1924. *Sīrat Saif Ibn Dhī Yazan, ein arabischer Volksroman*, Hanovre, Lafaire.
Paribeni, R. 1908. « Richerche nel luogo dell'Antica Adulis », *Antichita Publicad per Curia della Accademia Nazionale dei Lincei*, 18, p. 438-572.
Parry, V. J. et Yapp, M. E. (dir. publ.) 1975. *War, technology and society in the Middle East*, Londres, OUP.
Pearce, F. B. 1920. *Zanzibar, the island metropolis of Eastern Africa*, Londres, T. F. Unwin.
Pellat, C. 1953. *Le milieu baṣrien et la formation de Gāhiẓ*, Paris, Maisonneuve.
—. 1963. « Les esclaves-chanteuses de Gāhiz », *Arabica*, 10, p. 121-147.
Pelliot, P. 1959. « Çanghibar », dans : P. Pelliot, *Notes on Marco Polo*, vol. I, Paris, Imprimerie nationale, p. 598-603.
Pereira, F. M. E. 1899. *Historia dos martyres de Nagran, versão ethiopica*, Lisbonne, Imprensa nacional.
Pérès, H. 1953. *La poésie andalouse en arabe classique du XI^e siècle*, Paris, Maisonneuve.
Perrier de la Bathie, H. 1926. *Biogéographie des plantes de Madagascar*, Paris, Éditions géographiques, maritimes et coloniales.
Perruchon, J. 1889. « Histoire des guerres d'Amda Sion, roi d'Éthiopie », *JA*, 8^e sér., 14, p. 271-63, 381-493.
—. 1893. *Les chroniques de Zar'a Yâ'eqôb et Ba'eda Mâryâm, rois d'Éthiopie de 1434 à 1478*, Paris, Bouillon.
—. 1894. « Notes pour l'histoire d'Éthiopie », *RS*, 2, p. 78-93.
Person, Y. 1968-1975. *Samori, une révolution dyula*, 3 vol., Dakar, IFAN.
—. 1971. « Ethnic movements and acculturation in Upper Guinea since the fifteenth century », *AHS*, 4, 3, p. 669-689.

—. 1972. « Les Mandingues dans l'histoire » (étude présentée à la Conférence sur les études manden), *SOAS*, Londres.
—. 1981. « Nyaani Mansa Manudu et la fin de l'empire du Mali », dans : *Le sol, la parole et l'écrit*, vol. II, p. 613-654.
Petitmaire, N. 1978. « Die atlantische Sahara, der Mensch Zwischen Wüste und Ozean », dans : R. Kuper (dir. publ.).
Petráček, K. 1960. « Al-Aḥwa », dans : H. A. R. Gibb *et al.* (dir. publ.), p. 305.
Phillipson, D. W. 1968. « The Early Iron Age site of Kapwirimbwe, Lusaka », *Azania*, 3, p. 87-105.
—. 1970*a*. « Notes on the later prehistoric radiocarbon chronology of eastern and southern Africa », *JAH*, 11, 1, p. 1-15.
—. 1970*b*. « Excavations at Twickenham Road, Lusaka », *Azania*, 5, p. 77-108.
—. 1971. « An Early Iron Age site on the Lubusi River, Kaoma District, Zambia », *ZMJ*, 2, p. 51-57.
—. 1972. « Early Iron Age sites on the Zambian copper belt », *Azania*, 7, p. 93-128.
—. 1974. « Iron Age history and archaeology in Zambia », *JAH*, 15, 1, p. 1-25.
—. 1975. « The chronology of the Iron Age in Bantu Africa », *JAH*, 16, 3, p. 321-342.
—. 1976*a*. *The prehistory of eastern Zambia*, Nairobi, British Institute in Eastern Africa.
—. 1976*b*. « The Early Iron Age in eastern and southern Africa : a critical reappraisal », *Azania*, 11, p. 10-23.
—. 1976*c*. « Archaeology and Bantu linguistics », *WA*, 8, p. 65-82.
—. 1977*a*. *The later prehistory of eastern and southern Africa*, Londres, Heinemann.
—. 1977*b*. « Zambian sculpture on historical evidence », dans : K. Mubitana (dir. publ.), p. 85-88.
Phillipson, D. W. et Fagan, B. M. 1969. « The dates of the Ingombe Ilede burials », *JAH*, 10, 2, p. 199-204.
Picton, J. et Mack, J. 1979. *African textiles. Looms, weaving and design*, Londres, British Museum Publications.
Pigulevskaya, N. V. 1960, 1961. « Les rapports sociaux à Nedjran au début du VI^e^ siècle de l'ère chrétienne », *JESHO*, 3, p. 113-130 ; 4, p. 1-14.
Pigulevskaya, N. V. 1969. *Byzanz auf den Wegen nach Indien*, Berlin, DAW.
Pipes, D. 1980. *Slaves, soldiers and Islam : the genesis of a military system*, New Haven, YUP.
Pirenne, H. 1937. *Mahomet et Charlemagne*, 4^e^ éd., Paris, Alcan.
Plumley, J. M. 1970. « Some examples of Christian Nubian art from the excavations at Qasr Ibrim », dans : E. Dinkier (dir. publ.), p. 129-140.
—. 1971*a*. « Pre-Christian Nubia (23 B.C.-535 A.D.) : evidence from Qasr Ibrim », *Études et travaux*, 5, *CAMAP*, 11, p. 7-24.
—. 1971*b*. « The stele of Marianos, bishop of Faras », *BMNV*, 11, p. 77-84.
—. 1975*a*. « The Christian period in Qasr Ibrim, some notes on the MSS finds », dans : K. Michałowski (dir. publ.), p. 101-107.
—. 1975*b*. *The scrolls of Bishop Timotheos*, Londres, Egypt Exploration Society.
—. 1978. « New light on the kingdom of Dotswo », *Études nubiennes*, p. 231-241.
—. (dir. publ.). 1982*a*. *Nubian studies. Proceedings of the Symposium for Nubian studies, Selwyn College, Cambridge*, Warminster, Aris & Phillips.
—. 1982*b*. « The Christian period in Nubia as represented on the site of Qasr Ibrim », dans : P. van Moorsei (dir. publ.), p. 99-110.

—. 1982*c*. « New evidence on Christian Nubia in the light of recent excavations », *NC*, 1, p. 15-24.
—. 1983. « Qasr Ibrim and the Islam », *Études et travaux*, 12, *CAMAP*, 24, p. 157-710.
Plumley, J. M. et Adams, W. Y. 1974. « Qasr Ibrim 1972 », *JEA*, 60, p. 212-238.
Plumley, J. M.; Adams, W. Y. et Crowfoot, E. 1977. « Qasr Ibrim 1976 », *JEA*, p. 29-47.
Poirier, J. 1965. « Données écologiques et démographiques de la mise en place des Protomalgaches », *Taloha*, 1, p. 61-82.
Polet, J. 1980. « Fouille d'un quartier de Tegdaoust. Urbanisation, architecture, utilisation de l'espace construit », thèse de 3^e cycle, Université de Paris I, exemplaires dactylographiés. Polet, J. 1985. *Tegdaoust IV; Recherches sur Aoudaghost. Fouille d'un quartier : urbanisation, architecture, utilisation de l'espace construit*, Paris.
Polomé, B. C. et Hill, C. P. (dir. publ.) 1980. *Language in Tanzania*, Londres, IAI.
Pomerantseva, N. 1982. « The iconography of the Christian paintings of Nubia », dans : J. M. Plumley (dir. publ.), 1982*a*. p. 198-205.
Poncet, C. 1954. « L'évolution des genres de vie en Tunisie », *CT*, 2, p. 315-323.
Poncet, J. 1967. « Le mythe de la "catastrophe" hilalienne », *Annales ESC*, 9-10, p. 1099-1120.
Popovic, A. 1976. *La révolte des esclaves en Iraq au III^e/IX^e siècle*, Paris, Geuthner.
Portères, A. 1950. « Vieilles agricultures africaines avant le XVI^e siècle. Berceaux d'agriculture et centres de variation », *LT*, 5, 9-10, p. 489-507.
Posnansky, M. 1964. « Bantu genesis », *UJ*, 25, 1, p. 86-92.
—. (dir. publ.) 1966. *Prelude to East African history*, Londres, OUP.
—. 1971. « Ghana and the origins of West African trade », *AQ*, 11, 2, p. 111-25.
—. 1973. « Aspects of early West African trade », *WA*, 5, 2, p. 149-162.
—. 1976. « New radiocarbon dates from Ghana », *Sankofa*, 2, p. 60-63.
—. 1977. « Brass casting and its antecedents in West Africa », *JAH*, 18, 2, p. 287-300.
—. 1980. « Some reflections of a temporary nature on towns in general and on Begho, Ghana, in particular », dans : *African Studies Fall Colloquium on indigenous African towns*, University of California, Los Angeles.
Posnansky, M. et McIntosh, R. J. 1976. « New radiocarbon dates for northern and western Africa », *JAH*, 17, 2, p. 161-195.
Pouwels, R. C. 1974. « Tenth-century settlement on the East African coast : the case of Qarmatian/Isma'ili connections », *Azania*, 9, p. 65-74.
Priddy, B. 1973. « Pottery traditions in Ghana, their significance for the archaeologist », étude présentée à un séminaire, Department of Archaeology, University of Ghana, Legon ; exemplaires reprographies.
Prins, A. H. J. 1959. « Uncertainties in coastal cultural history. The "Ngalawa" and the "Mtepe" », *TNR*, 52, p. 205-231.
Procope, éd. 1876, « De bello persico », Destunio, Spiridon et Gavriil (éd.), *Istoriya voyn rimlan Spersami*, Kniga I. S. Peterburgskago, Akad. Nauk ; éd. 1954, *History of the wars, Books I and II*, texte et trad, de H. B. Dewing, Londres.
Prost, A. 1945. « Notes sur les Boussané », *BIFAN*, 7, p. 47-53.
—. 1953. *Les langues mandé-sud du groupe Mana-Busa*, Dakar, IFAN, mémoires de l'IFAN, n° 26.
—. 1981. « Les Mandé-sud en Afrique occidentale », dans : *Le sol, la parole et l'écrit*, vol. I, p. 353-359.

Prussin, L. 1981. « Building technologies in the West African savannah », dans : *Le sol, la parole et l'écrit*, vol. I, p. 227-245.
Puglisi, G. 1953. « Le citerne di Dahlak Chebir e di Adal nell'archipelago delle Dahlak », *Bolletino di Istituto di Studi Etiopici* (*Asmara*), 1, p. 53-70.
—. 1969. « Alcuni vestigi dell'isola di Dahlak Chebir e la leggenda dei Furs », dans : *Proc. 3rd Intern. Congress of Ethiopian Studies*, Addis-Abéba, p. 35-47.
Puygaudeau, O. du. 1966. « Une carte des chars à bœufs révèle les rapports trois fois millénaires entre le Maghreb et le Soudan », *Archéologia*, 3, p. 37 et suiv.
Quéchon, G. et Roset, J. P. 1974. « Prospection archéologique du massif de Termit (Niger) », *Cahiers de l'ORSTOM, sér. Scien, hum.*,11, 1, 1974, p. 85-104.
Quennell, P. 1928. *The book of the marvels of India*, Londres, Routledge.
al-Rabīʿ ibn Ḥabīb. (S.l.n.d.) *Musnad*.
Radimilahy, C. 1980. *Archéologie de l'Androy. Contribution à l'étude des phases de peuplement*, Antananarivo, Centre d'art et d'archéologie.
—. 1981. « Archéologie de l'Androy », *RPC*, 55, p. 62-65.
Raison, F. (dir. publ.) 1983. *Les souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines*, Paris, Karthala.
Rakoto-Rastimamanga, A. 1940. « Tache pigmentaire et origine des Malgaches », thèse de sciences, Université de Paris, revue anthropologique, p. 5-130.
Ralaimihoatra, E. 1948. « Vazimba et Hova à Madagascar », *Revue de Madagascar*, p. 35-48.
—. 1966. *Histoire de Madagascar*, Antananarivo, Société malgache d'édition.
—. 1971*a*. « Le contexte et la signification du terme Vazimba dans l'histoire de Madagascar », *BAM*, 47, p. 183-184.
—. 1971*b*.« Éléments de connaissance des proto-Malgaches », *BAM*, 49, 1, p. 29-33.
—. 1974. *Étapes successives du peuplement de Madagascar : relations avec l'Asie du Sud-Est, l'océan Indien et l'Afrique*, Antananarivo, reprographié.
Ramadan, A. M. 1975. *Réflexions sur l'architecture islamique en Libye*, Tripoli.
Rasamuel, D. 1983. « Alimentation et techniques anciennes dans le Sud malgache à travers une fosse à ordures du XIe siècle », *EOIT*, Paris/Tuléar, 5, p. 81-110.
—. 1985. « Culture matérielle ancienne à Madagascar : contribution des pays riverains de l'océan Indien dans le mouvement des idées dans l'océan Indien occidental », dans : *Actes de la Table ronde de Saint-Denis* (*25-28 juin 1982*), Saint-Denis, La Réunion, p. 113-125.
—. 1986. *Fanongoavana, site ancien des Hautes Terres*, Paris, CRA-Karthala.
Rasheed, S. 1973. « Slave girls under the early Abbasids », thèse de doctorat inédite, University of St Andrews.
Rassart, M. 1972. « Visages de Faras, caractéristiques et évolution stylistique », *Études et travaux*, 6, *CAMAP*, 13, p. 251-275.
Rassart, M. 1978. « Quelques considérations sur les rapports thématiques et stylistiques entre l'Égypte copte et la Nubie chrétienne », dans : A. Destrée (dir. publ.), *Mélanges Armand Abel*, Leyde, Brill, vol. III, p. 200-220.
Rattray, R. S. 1923. *Ashanti*, Oxford, Clarendon Press.
—. 1927. *Religion and Art in Ashanti*, Oxford, Clarendon Press.
Ravelojaona. 1937. *Fireketana ny fiteny sy ny zavatra malagasy* [Dictionnaire encyclopédique malgache], Antananarivo, Fiainana.
Ravereau, A. 1981. *Le M'zab, une leçon d'architecture*, Paris, Sindbad.

Ravisé, A. et Thilmans, G. 1978. « A propos d'une clochette trouvée à Sintiou-Bara (fleuve Sénégal) », *NA*, 159, p. 57-59.
Ravoajanahary, C. 1980. « Le peuplement de Madagascar : tentative d'approche », dans : Unesco, 1980, p. 91-102.
Reinaud, J. 1836. *Invasion des Sarrazins en France*, Paris.
Renaudot, E. 1713. *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitorum*, Paris.
Rey, G. de. 1972. *Les invasions des Sarrasins en Provence pendant les VIII^e, IX^e et X^e siècles*, 2^e éd., Paris.
Reygasse, M. 1940. « Fouilles de monuments funéraires de type "chouett" à Abalessa (Hoggar) », BSGAO, 61, Fase. 214.
—. 1950. *Monuments funéraires préislamiques de l'Afrique du Nord*, Paris, Arts et métiers graphiques.
Richards, D. S. (dir. publ.) 1970. *Islam and the trade of Asia*, Oxford, Cassirer.
Rightmire, G. P. 1970. « Iron Age skulls from southern Africa re-assessed by multiple discriminant analysis », *AJPA*, 33, 3, p. 147-68.
Rivallain, J. 1980. « Le sel dans les villages côtiers et lagunaires du Bas-Dahomey : sa fabrication, sa place dans le circuit du sel africain », *AUA* (série I : Histoire), 8, p. 81-127.
Rizzitano, U. 1938. « La poesia de Abū Miḥdjān, N. b. R. e necessita di uno studio piu completo sui poeti minori de secolo Ummayyade », *Actes XX^e Congr. Int. Or.*, p. 316-318.
Robert, D. 1966. « Statuette anthropomorphe du site de Tegdaoust (Mauritanie orientale) », *NA*, 112, p. 142-143.
—. 1970. « Les fouilles de Tegdaoust », *JAH*, 11, 4, p. 471-494.
—. 1980. « Une "concession médiévale" à Tegdaoust : implantation évolutive d'une unité d'habitation », thèse de 3^e cycle, Université de Paris I, deux exemplaires dactylographiés, 2 vol. Sera publié sous le titre *Tegdaoust V. Recherches sur Aoudaghost*.
Robert, D. ; Robert, S. et Devisse, J. (dir. publ.) 1970. *Tegdaoust. Vol. I : Recherches sur Aoudaghost*, Paris, Arts et métiers graphiques.
Robert, D. ; Robert, S. et Saison, B. 1976. « Recherches archéologiques : Tegdaoust-Koumbi Saleh », *AIMRS*, 2, p. 53-84.
Robert, S. 1976. « Archéologie des sites urbains des Hodh et problèmes de la désertification au Moyen Age », dans : *Colloque de Nouakchott*, p. 46-55.
Robert-Chaleix, D. 1989. *Tegdaoust–Vol. V : Recherches sur Aoudaghost. Une concession médiévale, implantation et évolution d'une unité d'habitation*, Paris.
Robert-Chaleix, D. et Sognane, M. 1983. « Une industrie métallurgique ancienne sur la rive mauritanienne du fleuve Sénégal », dans : N. Echard (dir. publ.), p. 45-62.
Roberts, R. 1908 ; *Das Familien, Sklaven und Erbrecht in Koran*, Leipzig.
Robey, T. 1980. « Mpambanyoni : a late Iron Age site on the Natal south coast », *ANM*, 24, 1, p. 147-164.
Robineau, C. 1967. « L'Islam aux Comores, une étude d'histoire culturelle de l'île d'Anjouan », dans : P. Vérin (dir. publ.), p. 39-56.
Robinson, K. R. 1958. « Four Rhodesian Iron Age sites : a brief account of stratigraphy and finds », *Occ. Pap. Natn. Mus. Sth. Rhod.*, 3A, 22, p. 77-119.
—. 1966*a*. « The Leopard's Kopje Culture, its position in the Iron Age of Southern Rhodesia », *SAAB*, 21, 81, p. 5-51.
—. 1966*b*. « The Sinoia caves, Lomagundi district, Rhodesia », *Proc. Trans. Rhod. Sci. Ass.*, 51, p. 131-155.

—. 1966*c*. « A preliminary report on the recent archaeology of Ngonde, northern Malawi », *JAH*, 7, 2, p. 169-188.
—. 1968. « An examination of five Iron Age structures in the Umguza valley, 14 miles north of Bulawayo, Rhodesia », *Arnoldia* (Rhod.), 3, 35, p. 1-21.
—. 1970. *The Iron Age in the Southern Lake area of Malawi*, Zomba.
—. 1973. *The Iron Age of the upper and lower Shire, Malawi*, Zomba.
—. 1976. « A note on the spread of early Iron Age ceramics in Malawi », *SAAB*, 31, p. 166-175.
Rodinson, M. 1969. *Mahomet*, Paris, Éd. du Seuil.
—. 1971. *Mohammad*, Londres, Allen Lane.
Rodney, W. 1967. « A reconsideration of the Mane invasions of Sierra Leone », *JAH*, 8, 2, p. 219-246.
Rodziewicz, M. 1972. « Die Keramikfunde der deutschen Nubienunternehmungen 1968-1969 », *Ar. Anz.*, 4, p. 643-713.
Rosenberger, B. 1970*a*. « Les vieilles exploitations minières et les anciens centres métallurgiques du Maroc », *RGM*, 17, p. 71-107; 18, p. 59-102.
—. 1970 *b*. « Tamdult, cité minière et caravanière pré-saharienne, IXe-XIVe siècles », *HT*, 11, p. 103-139.
Roset, J. P. 1976. « Oscillations climatiques au Sahara depuis 40 000 ans », *Revue de géographie physique et de géomorphologie dynamique*, numéro spécial, Paris.
—. 1983. « Nouvelles données sur le problème de la néolithisation du Sahara méridional : Aïr et Ténéré au Niger », *Cahiers de l'ORSTOM*, série Géologie, 13, 2, p. 119-142.
Rosso, J. C. et Petitmaire, N. 1978. « Amas coquilliers du littoral atlantique saharien », *BMAPM*, 22, p. 79-118.
Rostkowska, B. 1972. « Iconographie des personnages historiques sur les peintures de Faras », dans : *Études et travaux*, 6, *CAMAP*, 13, p. 195-205.
—. 1981. « Classical traditions in Christian art of the Nile valley », dans : M. Mulett et R. Scott (dir. publ.), *Byzantium and the classical tradition. The University of Birmingham thirteenth spring symposium of Byzantine studies, 1979*, Birmingham, University of Birmingham, p. 149-154.
—. 1982*a*. « Nobadian painting : present state of investigations », *NC*, 1, p. 283-304.
—. 1982*b*. « The title and office of the king's mother in Christian Nubia », *AB*, 31, p. 75-78.
Rotter, G. 1967. *Die Stellung des Negers in der islamisch-arabischen Gesellschaft bis zum XVI. Jhdt*, Bonn.
Rouger, G. 1923. *Le roman d'Antar d'après les anciens textes arabes*, Paris, L'édition d'art.
Roux, V. 1980. « Oscillation climatique et néolithisation : la pêche », *Cahiers du CRA*, série Histoire, 1, p. 3-38.
Rozenstroch, M. 1984 « Liongo Fumo. Légende et signification politique », thèse de doctorat de 3e cycle, Université de Paris VII.
Ryder, A. F. C. 1969. *Benin and the Europeans, 1485-1897*, Londres, Longman.
Ryckmans, J. 1956. *La persécution des chrétiens himyarites au VIe siècle*, Istambul, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in het Nabije Oosten.
al-Sābi', Abu' l'Ḥasan. 1958. *al-wuzara'*, Le Caire.
al-Sābi', Hilāl. 1964. *Rusūm dār al-khilāfa*, éd. par M. ʿAwwād, Bagdad.
as-Saʿdī, A. Voir *Ta'rīkh al-Sūdān*.
Sahlins, M. 1972. *Stone Age economics*, Londres, Tavistock.
Saison, B. 1979. « Fouille d'un quartier artisanal de Tegdaoust », 2 vol., thèse de doctorat de 3e cycle, Université de Paris I, exemplaires dactylographiés.

Saison, B. 1981. « Azugi, archéologie et histoire en Adrar mauritanien », *RPC*, 55, p. 66-74.
—. (à paraître) *Tegdaoust. Vol. VI : Recherches sur Aoudaghost. Fouille d'un quartier artisanal*, Paris.
al-Salāwī. 1954. *Al-Istiḳṣā li-Akhbār al-Maghrib al-Aḳṣā*, 2e éd., Casablanca, Al-Dār al-Baydā.
Saliège, J. F. ; Person, A. ; Barry, I. et Fontes, P. 1980. « Premières datations de tumulus préislamiques au Mali : site mégalithique de Tondidarou », *Comptes rendus de l'Académie des sciences*, 291 (D), 12, p. 981-984.
Sallūm, D. 1967. *Shi'r Nuṣaib b. Rabāḥ*, Bagdad.
al-Samīr, F. 1971. *Thawrat al-Zandj*, 2e éd., Beyrouth.
Sanagustin, F. 1980. « Un aide-mémoire à l'usage de l'acheteur d'esclaves », thèse de doctorat inédite, Université de Paris III.
Sandelowsky, B. 1973. « Kapako, an Early Iron Age site on the Okavango river, South West Africa », *SAJS*, 69, p. 325.
Sanders, E. R. 1969. « The Hamitic hypothesis, its origin and functions in time-perspective », *JAH*, 10, 4, p. 521-532.
Sanneh, L. O. 1976. « The origins of clericalism in West African Islam », *JAH*, 17, 1, p. 490-72.
—. 1979. *The Jakhanke. The history of an Islamic clerical people of the Senegambia*, Londres, IAI.
Santarem, M. F. de B. 1842. *Notice sur André Alvarez d'Almada et sa description de la Guinée*, Paris, Bertrand.
Sapir, J. D. 1971. « West Atlantic : an inventory of the languages, their noun class systems and consonant alteration », dans : T. Sebeok (dir. publ.), p. 45-112.
Sauvaget, J. 1949. « Les épitaphes royales de Gao », *Al-Andalus*, 14, p. 123-141.
Säve-Söderbergh, T. 1970. « Christian Nubia. The excavations carried out by the Scandinavian joint expedition to Sudanese Nubia », dans : E. Dinkier (dir. publ.), p. 219-240.
Scanlon, G. 1970. « Excavations at Ḳasr el-Wizz. A preliminary report, I », *JEA*, 56, p. 29-57.
—. 1972. « Excavations at Ḳasr el-Wizz. A preliminary report, II », *JEA*, 58, p. 7-42.
Schacht, J. 1950. *The origins of Muhammadan jurisprudence*, Oxford, Clarendon Press.
—. 1954. « Sur la diffusion des formes d'architecture religieuse musulmane à travers le Sahara », *TIRS*, 11, p. 11-27.
Schacht, J. et Bosworth, C. E. (dir. publ.) 1974. *The legacy of Islam*, 2e éd., Oxford, Clarendon Press.
Schapera, I. 1970. *Tribal innovators : Tswana chiefs and social change, 1795-1940*, Londres, Athlone Press.
Schmidt, P. 1975. « A new look at interpretations of the early Iron Age in East Africa », *HA, 2*, p. 127-136.
—. 1978. *Historical archaeology : a structural approach to an African culture*, Westport, Connect., Greenwood Press.
—. 1981. *The origin of iron smelting in Africa : a complex technology in Tanzania*, Providence, RI, Brown University, Research Papers in Archaeology, n° 1.
Schneider, M. 1967. « Stèles funéraires arabes de Quiha », *AE*, 7, p. 107-122.
—. 1969. « Stèles funéraires de la région de Harar et Dahlak (Éthiopie) », *REI*, 37, 2, p. 339-343.
Schoenbrun, D. 1984. « Forests of words : early agricultural history in lacustrine East Africa, *ca*, 1000 B.C. to *ca*.A.D. 1000 », étude présentée à un séminaire, University of California, Los Angeles, mars 1984.

Schoff, W. H. (trad, angl.) 1912. *The periplus of the Erythraean sea*, Londres/New York, Longman/ Green.
Schrire, C. (dir. publ.) 1984. *Past and present in hunter-gatherer studies*, New York, Academic Press.
Schubart-Engelschall, K. 1967. *Arabische Berichte muslimischer Reisender und Geographen des Mittelalters über die Völker der Sahara*, Berlin, Abh.u.Ber.d.staatl. Museums für Völkerkunde Dresden, Bd. 27.
Sebeok, T. (dir. publ.) 1971. *Current trends in liguistics*, vol. 7, Bloomington, Indiana University Press.
Seligman, C. G. 1930. *Races of Africa*, Londres, Butterworth.
—. 1935. *Les races de l'Afrique*, Paris, Payot.
Semaan, K. I. (dir. publ.) 1980. *Islam and the medieval West*, Albany, University of New York Press.
Semonin, P. 1964. « The Almoravid movement in the western Sudan », *THSG*, 7, p. 42-59.
Sergew, H. S. 1972. *Ancient and medieval Ethiopian history to 1270*, Addis-Abéba, United Printers.
Sertima, I. van. (dir. publ.) 1985. *African presence in early Asia*, New Brunswick, Transaction Books.
Severus ibn al-Muḳaffaʿ. 1904. *Historia Patriarcharum Alexandronorum*, [CSCO, Script. Arab., sér. III, vol. IX], éd. par C. F. Seybold, Beyrouth, Université St Joseph.
Seydou, C. 1977. *Bibliographie générale du monde peul*, Niamey, IRSH, Études nigériennes, 43.
al-Shafiʿī; 1903. *Kitāb al-Umm*, vol. 4, Le Caire.
Shaw, C. T. 1944. « Report on excavations carried out in the cave known as "Bosumpra" at Abetifi, Kwahu, Gold Coast colony », *Proc. Prehist. Soc*, 10, p. 1-67.
Shaw, T. 1960. « Excavations at Igbo-Ukwu, eastern Nigeria: an interim report », *Man*, 60, p. 161-164.
—. 1961. *Excavation at Dawn*, Édimbourg, Nelson.
—. (dir. publ.) 1969*a*. *Lectures on Nigerian prehistory and archaeology*, Ibadan, Ibadan University Press.
—. 1969*b*. « The late Stone Age in the Nigerian forest », dans: *Actes I^er^ Coll. Intern. Archéol. Afr.*, p. 364-375.
—. 1970. *Igbo-Ukwu: an account of archaeological discoveries in eastern Nigeria*, 2 vol., Londres, Faber & Faber.
—. 1972. « Early agriculture in Africa », *JHSN*, 6, 2, p. 143-191.
—. 1973. « A note on trade and the Tsoede bronzes », *WAJA*, 3, p. 233-238.
—. 1974. « Hunters, gatherers and first farmers in West Africa », document préparé pour la conférence intitulée « Hunters, gatherers and first farmers outside Europe », tenue à l'Université de Leicester.
—. 1975*a*. « Those Igbo-Ukwu radiocarbon dates: facts, fictions and probabilities », *JAH*, 16, 4, p. 503-517.
—. (dir. publ.) 1975*b*. *Discovering Nigeria's past*, Londres, OUP.
—. 1977. *Unearthing Igbo-Ukwu*, Ibadan, OUP.
—. 1978. *Nigeria. Its archaeological and early history*, Londres, Thames & Hudson.
Shepherd, G. 1982. « The earliest Swahilis: a perspective on the importance of the Comoro Islands in the south-west Indian Ocean before the rise of Kilwa », étude présentée à la conférence intitulée « Swahili language and society », Londres, SOAS, avril 1982.

Shinnie, P. L. 1954. *Medieval Nubia*, Khartoum, Sudan Antiquities Service Museum Pamphlet, 2.
—. 1961. *Excavations at Soba*, Khartoum, Sudan Antiquities Service, Occasional Paper, 3.
—. 1965. « New light on medieval Nubia », *JAH*, 6, 3, p. 263-273.
—. 1971*a*. « The culture of medieval Nubia and its impact on Africa », dans : Y. F. Hasan (dir. publ.), p. 124-128.
—. (dir. publ.) 1971*b*. *The African Iron Age*, Oxford, Clarendon Press.
—. 1974. « Multilingualism in medieval Nubia », dans : A. M. Abdalla (dir. publ.), p. 41-47.
—. 1975. « Excavations at Debeira West », dans : K. Michalowski (dir. publ.), p. 116-120.
—. 1978*a*. « Christian Nubia », dans : J. D. Fage (dir. publ.), p. 556-588.
—. 1978*b*. « Trade in medieval Nubia », dans : *Études nubiennes*, p. 253-264.
Shinnie, P. L. et Chittick, H. N. 1961. *Ghazali. A monastery in the northern Sudan*, Khartoum, Sudan Antiquities Service, Occasional Paper, 5.
Shinnie, P. L. et Shinnie, M. 1978. *Debeira West. A medieval Nubian town*, Warminster, Aris & Phillips.
Simmonds, N. W. 1962. *The evolution of the bananas*, Londres, Longman.
Simon, H. 1946. « Le judaïsme berbère dans l'Afrique ancienne », *RHPR*, 26, p. 1-31.
Sinclair, P. J. J. 1981. « An archaeological outline of two social formations of the later Iron Age in Zimbabwe and Mozambique », dans : *10th Proc. Cong. Union Int. Scient. Prehist. Protohist.*,Mexico, D. F., Sections VII-IX, p. 64-65.
—. 1982. « Chibuene, an early trading site in southern Mozambique », *Paideuma*, 28, p. 150-164.
Smith, A. 1970. « Some considerations relating to the formation of states in Hausaland », *JHSN*, 5, 3, p. 329-346.
Smith, A. 1971. « The early states of the Central Sudan », dans : J. F. A. Ajayi et M. Crowder (dir. publ.), p. 158-201.
—. 1972. « The legend of the Sefuwa », document de séminaire inédit, Ahmadu Bello University.
Smith, A. B. 1975. « Radiocarbon dates from Bosompra Cave, Abetifi, Ghana », *Proc. Prehist. Soc*, 41, p. 179-182.
Smith, R. S. 1969. *Kingdoms of the Yoruba*, Londres, Methuen.
Smith, S. 1954. « Events in Arabia in the 6th century A.D. », *BSOAS*, 16, p. 425-468.
Snowden, F. M. 1970. *Blacks in Antiquity. Ethiopians in the Graeco-Roman experience*, Cambridge, Mass., HUP.
Solheim, W. G. II. 1965. « Indonesian culture and Malagasy origins », *Taloha*, 1, p. 33-42.
Soper, R. C. 1967. « Kwale : an early Iron Age site in south-eastern Kenya », *Azania*, 2, p. 1-17.
—. 1971. « A general review of the early Iron Age in the southern half of Africa », *Azania*, 6, p. 5-37.
—. 1982. « Bantu expansion into eastern Africa archaeological evidence », dans : C. Ehret et M. Posnansky (dir. publ.), p. 223-244.
Southall, A. 1954. « Alur tradition and its historical significance », *UJ*, 18, p. 137-165.
Spear, T. 1978. *The Kaya complex. A history of the Mijikenda peoples of the Kenya Coast*, Nairobi, Kenya Literature Bureau.

—. 1982. « The Shirazi in Swahili traditions, culture and history », étude présentée à la conférence intitulée « Swahili Language and Society », Londres, SOAS, avril 1982.
Stenning, D. J. 1959. *Savannah nomads : a study of the Woodaabe pastoral Fulani of western Bornu province, northern region, Nigeria*, Londres, OUP.
Stepniewska, B. 1971. « Portée sociale de l'Islam au Soudan occidental aux XIVe-XVIe siècles », *AB*, 14, p. 35-38.
Stern, S. M. 1950. « An Embassy of the Byzantine emperor to the Fāṭimid caliph al-Muʿizz », *Byzantion*, 20, p. 239-258.
—. 1961. « Ismāʿīlis and Qarmatians », dans : *L'élaboration de l'Islam*, p. 99-108.
Stevenson, R. 1956. « A survey of the phonetics and grammatical structure of the Nuba Mountain languages », *AU*, 40, p. 73-84, 93-115.
—. 1971. « The significance of the Sudan in linguistic research, past, present and future », dans : Y. F. Hasan (dir. publ.), p. 11-25.
Stewart, M. H. 1979. « The role of the Manding in the hinterland trade of the western Sudan : a linguistic and cultural analysis », *BIFAN*(B), 41, 2, p. 280-302.
Stigand, C. H. 1913. *The land of Zinj*, Londres, Constable, réimpr. Londres, 1966.
Stillman, N. 1972. « Un témoignage contemporain de l'histoire de la Tunisie ziride », *HT*, 13, p. 37-59.
Stokes, E. et Brown, R. (dir. publ.) 1966. *The Zambezian past*, Manchester, Manchester University Press.
Strieker, B. H. 1940. « A study in medieval Nubian », *BSOAS*, 10, p. 439-454.
Strong, S. A. 1895. « History of Kilwa », *JRAS*, 20, p. 385-430.
Strothmann, R. 1928. « Berber und Ibâditen », *Der Islam*, 17, p. 258-279.
Summers, R. 1969. *Ancient mining in Rhodesia and adjacent areas*, Salisbury, National Museum of Rhodesia.
Sundstrom, L. 1974. *The exchange economy of pre-colonial tropical Africa*, Londres, Hurst.
Suret-Canale, J. 1974. « Les sociétés traditionnelles en Afrique tropicale et le concept de mode de production asiatique », dans : *Centre d'études et de recherche marxiste*, p. 101-133.
Sutton, J. E. G. 1972. « New radiocarbon dates for eastern and southern Africa », *JAH*, 13, 1, p. 1-24.
—. 1976. « Iron-working around Zaria », *ZAP*, 8, Centre for Nigerian Cultural Studies, Ahmadu Bello University.
—. 1977. « Radiocarbon dates for the Samaru West ironworks », *ZAP*, 8, Addendum.
—. 1979. « Towards a less orthodox history of Hausaland », *JAH*, 20, 2, p. 179-201.
—. 1984. « Archaeology in Rwanda and Burundi », book review, *JAH*, 25, 2, p. 222-223.
Sutton, J. E. G. et Roberts, A. D. 1968. « Uvinza and its salt industry », *Azania*, 3, p. 45-86.
Swartz, B. K. et Dumett, R. E. (dir. publ.) 1980. *West African cultural dynamics*, La Haye, Mouton.
al-Suyūṭī. 1969. *Taʾrīk̲h al-k̲hulafāʾ*, Le Caire.
al-Ṭabarī, Muḥammad b. D̲jarīr. 1329 de l'hégire. *Tafsīr al-Ḳurān*, Būlāḳ, vol. XXX, p. 195 ; éd. 1879-1901, *Annales : Taʾrīk̲h al-rusūl wa 'l-mulūk*, 15 vol., par J. M. de Goeje *et al.*, Leyde, Brill ; éd. 1962-1967, *Taʾrīk̲h al-rusūl wa-l-mulūk*, par M. Abū 'l-Faḍl Ibrāhīm, Le Caire.
al-Tahawī, Abū D̲jaʿfar. 1950–1951/1370 de l'hégire. *Mukhtaṣar al-Tahawī*, Le Caire.

Talbi, M. 1962. « Kairouan et la mālikisme espagnol », *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris, Maisonneuve et Larose.
—. 1966. *L'émirat aghlabide* (*184-296/800-909*). *Histoire politique*, Paris, Maisonneuve.
—. 1971. « Un nouveau fragment de l'histoire de l'Occident musulman (62-196/682-812). L'épopée d'al-Kahina », *RT*, 19, p. 19-52.
—. 1973. « Hérésie, acculturation et nationalisme des Berbères bargawāṭa », dans : *Actes du Premier congrès d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère*, Alger, SNED, p. 217-233.
—. (à paraître). *Études d'histoire ifriqiyenne*.
Tamplin, M. J. 1977. *Preliminary report on an archaeological survey in the Republic of Botswana*, Peterborough, Trent University.
Tamrat, T. 1972. *Church and state in Ethiopia, 1270-1527*, Oxford, Clarendon Press.
Tandia, B. 1982-1983. « Sites d'habitats anciens sur la rive mauritanienne du fleuve Sénégal. Premières prospections », mémoire de fin d'études, École normale supérieure de Nouakchott.
Ta'rīk̲h al-Fattāš̲. 1913-1914. Texte et trad. de O. Houdas et M. Delafosse, Paris, Leroux.
Ta'rīk̲h al-Sūdān. 1900. [Tarikh es-Soudan, par Abderrahmane ben Abdallah ben Imram ben Amir Es-Sadi], trad, de O. Houdas, Paris, Leroux.
Tarverdova, E. A. 1967. *Rasprostranenie islama v zapadnoy Afrike XI-XVI vv* [La diffusion de l'Islam en Afrique occidentale, XI^e-XVI^e siècles], Moscou, Nauka.
Tauxier, L. 1937. *Mœurs et histoire des Peuls*, Paris, Payot.
Taylor, M. O. V. 1979. « Late Iron Age settlements on the northern edge of the Vredefort Dome », mémoire de maîtrise inédit, University of the Witwatersrand.
—. 1984. « Southern Transvaal stone walled sites ; a spatial consideration », dans : M. J. Hall *et al.*(dir. publ.), p. 248-251.
Tedeschi, S. 1969. « Note storiche sulle isole Dahlak », dans : *Proc. of the 3rd Intern. Conf. of Ethiopian Studies*, Addis-Abéba, p. 49-74.
Teixeira da Mota, V. A. 1963. « Méthodes de navigation et cartographie nautique dans l'océan Indien avant le XVI^e siècle », *Studia*, Lisbonne, 11, p. 45-49.
Terrasse, H. 1949-1950. *Histoire du Maroc*, 2 vol., Casablanca, Atlantides.
—. 1951. « Conséquences d'une invasion berbère : le rôle des Almoravides dans l'histoire de l'Occident », dans : *Mélanges d'histoire du Moyen Age dédiés à la mémoire de Louis Halphen*, Paris, PUF, p. 673-681.
Terrasse, H.; Meunié, J. et Deverdun, G. 1957. *Nouvelles recherches archéologiques à Marrakech*, Paris.
Thelwall, R. 1978. « Lexicostatical relations between Nubian, Daju and Dinka », dans : *Études nubiennes*, p. 265-286.
—. 1982. « Linguistic aspects of greater Nubian history », dans : P. van Moorsel (dir. publ.), p. 121.
The periplus of the Erythraean sea [Le périple de la mer Érythrée] : voir G. W. B. Huntingford, 1980 et W. H. Schoff, 1912.
Thilmans, G. 1979. « Les disques perforés en céramique des sites protohistoriques du fleuve Sénégal », *NA*, 162, p. 59-61.
Thilmans, G. et Descamps, C. 1974. « Le site mégalithique de Tiékène-Boussoura (Sénégal). Fouilles de 1973-1974 », *BIFAN* (B), 36, 3, p. 447-496.

—. 1975. « Le site mégalithique de Tiékène-Boussoura (Sénégal). Fouilles de 1974-1975 », *BIFAN* (B), 37, 2, p. 259-306.
—. (à paraître) *Protohistoire du Sénégal*, vol. III.
Thilmans, G.; Descamps, C. et Khayat, B. 1980. *Protohistoire du Sénégal. Recherches archéologiques. Vol. I: Les sites mégalithiques*, Dakar, IFAN.
Thilmans, G. et Ravisé, A. 1983. *Protohistoire du Sénégal. Vol. II: Sintiou-Bara et les sites du Fleuve*, Dakar, IFAN.
Thilmans, G.; Robert, D. et Ravisé, A. 1978. « Découverte d'un fragment de poterie émaillée à Sintiou-Bara (fleuve Sénégal) », *NA*, 159, p. 59-61.
Thomassey, P. et Mauny, R. 1951. « Campagne de fouilles à Koumbi Saleh », *BIFAN*, 13, p. 436-462.
—. 1956. « Campagne de fouilles de 1950 à Koumbi Saleh (Ghana?) », *BIFAN*, 17, p. 117-140.
Thompson, L. A. et Ferguson, J. (dir. publ.) 1969. *Africa in classical Antiquity*, Ibadan, Ibadan University Press.
Thorbecke, A. 1867. *Antarah, ein vorislamischer Dichter*, Leipzig.
Tibbets, G. R. (dir. publ.) 1971. *Arab navigation in the Indian Ocean before the coming of the Portuguese*, Londres, Luzac.
—. 1979. *A study of the Arabic texts containing material on South-East Asia*, Leyde, Brill.
Torday, E. et Joyce, T. A. 1910. *Notes ethnographiques sur les peuples communément appelés Bakuba, ainsi que sur les peuplades apparentées. Les Bushongo*, Tervuren, Musée du Congo belge.
Török, L. 1975. « Man in the Vessel, an interpretation of a Nubian fresco représentation », dans: K. Michalowski (dir. publ.), p. 121-125.
—. 1978. « Money, economy and administration in Christian Nubia », *Études nubiennes*, 1978, p. 287-311.
Toupet, C. 1966. *Description du milieu physique du massif de l'Assaba* (*Mauritanie*), Dakar, IFAN.
—. 1976. « L'évolution du climat de la Mauritanie du Moyen Age jusqu'à nos jours », dans: *Colloque de Nouakchott*, p. 56-63.
—. 1977. *La sédentarisation des nomades en Mauritanie centrale sahélienne*, Paris, Librairie Honoré Champion.
« Trabalhos de arqueologia e antropologia ». 1980. Dans: *Arqueologia e conhecimento do passado*, 1, Maputo, Eduardo Mondlane University.
Treinen-Claustre, F. 1978. « Eisenzeitliche Funde aus dem Nord-Tschad », dans: R. Kuper (dir. publ.), p. 330-333.
Trevor, T. G. et Mellor, E. T. 1908. « Report on a reconnaissance of the north-western Zoutpansberg district », dans: *Special Publication Transvaal Mines Department*, Pretoria, Imprimerie officielle.
Triaud, J. L. 1968. « Quelques remarques sur l'islamisation du Mali des origines à 1300 », *BIFAN* (B), 30, 4, p. 1329-1351.
—. 1973. *Islam et sociétés soudanaises au Moyen Age*. Ouagadougou.
Trigger, B. G. 1965. *History and settlement in Lower Nubia*, New Haven, Yale University Publications in Anthropology, 69.
—. 1967. *The late Nubian settlement at Arminna West*, New Haven/Philadelphie, Publications of the Pennsylvania/Yale Expedition to Egypt, 2.
—. 1970. « The cultural ecology of Christian Nubia », dans: E. Dinkier (dir. publ.), p. 347-387.
Trimingham, J. S. 1949. *Islam in the Sudan*, Londres, OUP.

—. 1952. *Islam in Ethiopia*, Londres, OUP.
—. 1959. *Islam in West Africa*, Londres, OUP.
—. 1962. *A history of Islam in West Africa*, Londres, OUP.
—. 1964. *Islam in East Africa*, Londres, OUP.
—. 1968. *The influence of Islam upon Africa*, Londres.
Tritton, A. S. 1958. « Theology and phylosophy of the Ismaʿilis », *JRAS*, p. 178-188.
Troupeau, G. 1954. « La description de la Nubie d'al-Uswānī (IV^e/X^e siècles), *Arabica*, 1, p. 276-288.
Tubiana, M. J. 1964. *Survivances préislamiques en pays zaghawa*, Paris, Institut d'ethnologie.
Turay, A. K. 1978. « Language contact : Mende and Temne, a case study », *AM*, 11, 1, p. 55-73.
Tylecote, R. 1975. « Iron smelting at Taruga, Nigeria », *Journ. Hist. Metall. Soc*, 9, p. 49-56.
Ukwu, U. 1967. « The development of trade and marketing in Igboland », *JHSN*, 3, p. 647-662.
al-ʿUmarī ibn Faḍl Allāh, (XIV^e s.) *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār ;* 1927, trad. M. Gaudefroy-Demombynes, *L'Afrique moins l'Égypte*, Paris, Geuthner.
Unesco. 1980. *Relations historiques à travers l'océan Indien*, Paris, Unesco, Histoire générale de l'Afrique, Études et documents, 3.
Urvoy, Y. 1936. *Histoire des populations du Soudan central* (*colonie du Niger*), Paris, Larose.
—. 1941. « Chronologie du Bornou », *JSA*, 11, p. 21-32.
—. 1949. *Histoire de l'empire du Bornou*, Paris, Larose, Mém. de l'IFAN, VII.
Vacca, V. 1923-1925. « Le ambascerie di Maometto ai Sovrani secondo Ibn Ishāq éd. al-Wāqidī », *RSO*, 10, p. 87-109.
Vajda, G. 1971. « Ḥām », dans : B. Lewis *et al.* (dir. publ.), p. 104-105.
Vallvé, J. 1967. « Sobre algunos problemas de la invasión musulmana », *AEM*, 4, p. 261-367.
Vanacker, C. 1973. « Géographie économique de l'Afrique du Nord, selon les auteurs arabes du IX^e au milieu du XII^e siècle », *Annales ESC*, 28, 3, p. 659-680.
—. 1979. *Tegdaoust. Vol. II : Recherches sur Aoudaghost. Fouille d'un quartier artisanal*, Nouakchott, Institut mauritanien de la recherche scientifique.
—. 1983. « Cuivre et métallurgie du cuivre à Tegdaoust », dans : N. Echard (dir. publ.), p. 89-108.
Vansina, J. 1969. « The bells of kings », *JAH*, 10, 2, p. 187-197.
—. 1971. « Inner Africa », dans : *Horizon history of Africa*, New York, American Heritage Publishing Company, p. 261-273.
—. 1979-1980. « Bantu in the crystal ball », *HA*, 6, p. 287-333 ; 7, p. 293-325.
—. 1984. « Western Bantu expansion », *JAH*, 25, 2, p. 129-144.
Vansina, J. ; Mauny, R. et Thomas, L. V. (dir. publ.) 1964*a*. *The historian in tropical africa*, Londres, OUP.
1964*b*. « Introductory summary », dans : J. Vansina *et al.* (dir. publ.), p. 59-103.
Vantini, G. 1970*a*. *The excavations at Faras : a contribution to the history of Christian Nubia*, Bologne, Nigrizia.
—. 1970*b*. « Le roi Kirki de Nubie à Bagdad : un ou deux voyages ? », dans : E. Dinkier (dir. publ.), p. 41-48.
—. 1975. *Oriental sources concerning Nubia*, Heidelberg/Varsovie, Heidelberger Akad. d. Wiss. and Polish Academy of Sciences.

—. 1981*a*. *Christianity in the Sudan*, Bologne, EMI.
—. 1981*b*. « Les fresques de Faras et l'histoire », *BSA Copte*, 23, p. 183-197.
Vercoutter, J. 1970. « Les trouvailles chrétiennes françaises à Aksha, Mirgissa et Sai », dans : E. Dinkier (dir. publ.), p. 155-156.
—. 1976. « The iconography of the Black in ancient Egypt from the beginnings to the twenty-fifth dynasty », dans : J. Vercoutter, F. M. Snowden et J. Desanges, *The image of the Black in Western art*, Lausanne, p. 330-78.
Vercoutter, J.; Leclant, J.; Snowden, F. M. et Desanges, J. 1976. *L'image du Noir dans l'art occidental*, vol. I, Fribourg, Office du livre.
Vérin, P. (dir. publ.) 1967. *Arabes et islamisés à Madagascar et dans l'océan Indien*, Antananarivo, Revue de Madagascar.
—. 1974. « Archaeology in Madagascar (1971-1973) », *The Far Eastern Prehistory Association Newsletter*, 3, p. 37-40.
—. 1975. *Les échelles anciennes du commerce sur les côtes nord de Madagascar*, Lille, Université de Lille.
—. 1980. « Les apports culturels et la contribution africaine au peuplement de Madagascar », dans : Unesco, 1980, p. 103-124.
Viré, M. M. 1958. « Notes sur trois épitaphes royales de Gao », *BIFAN*(B), 20, p. 368-376.
—. 1959. « Stèles funéraires musulmanes soudano-sahéliennes », *BIFAN*(B), 21, p. 459-500.
Vogel, J. O. 1971. *Kumadzulo*, Lusaka.
—. 1972*a*. « The Shongwe tradition », *ZMJ*, 3, p. 27-34.
—. 1972*b*. « On early Iron Age funerary practice in southern Zambia », *CA*, 13, p. 583-586.
—. 1973*a*. « The early Iron Age sites at Sioma mission western Zambia », *ZMJ*, 4, p. 153-169.
—. 1973*b*. « Some Early Iron Age sites in southern and western Zambia », *Azania*, 8, p. 25-54.
—. 1973*c*. « The Mosiatunya sequence », *Zambia Museums Journal*, 4, p. 105-152.
—. 1975. *Simbusenga. The archaeology of the intermediate period of the southern Zambia Iron Age*, Lusaka, Zambia Museum Papers, 4.
Voigt, E. A. 1980. « Reconstructing Iron Age economics of the northern Transvaal : a preliminary report », *SAAB*, 35, 131, p. 39-45.
—. (dir. publ.) 1981*a*. *Guide to archaeological sites in the northern and eastern Transvaal*, Pretoria, Transvaal Museum.
—. 1981*b*. « The faunal remains from Schroda », dans : E. A. Voigt (dir. publ.), p. 55-62.
—. 1983. *Mapungubwe : an archaeozoological interpretation of an Iron Age community*, Pretoria, Transvaal Museum, Transvaal Museum Monograph, 1.
Vossen, R. 1978. « Notes on the territorial history of the Maa-speaking peoples », *KHR*, 6.
al-Wāḥidī. 1315 A.H. *Asḥāb al-nuzūl*, Le Caire.
Wai-Ogosu, B. 1974. « Pleistocene man in Africa with special reference to West Africa », *JHSN*, 7, 2, p. 357-368.
Waite, G. et Ehret, C. (à paraître) « Linguistic perspectives on the early history of southern Tanzania », *TNR*.
Walker, B. (dir. publ.) 1984. *The structure and function of a South African savanna ecosystem*.
Wallis, J. R. 1955. « The Kwahus and their connection with the Afram plains », *THSG*, 1, 3, p. 10-26.

Wang Gungwu. 1980. « Les Chinois et les pays situés de l'autre côté de l'océan Indien », dans : Unesco, p. 69-75.
Wansbrough, J. 1968. « The decolonization of North African history », *JAH*, 9, 4, p. 643-650.
Wansleben, J. M. 1677. *Histoire de l'église d'Alexandrie*, Paris.
Watson, A. M. 1983. *Agricultural innovations in the early Islamic world. The diffusion of crops and farming techniques, 700-1100*, Cambridge, CUP.
Watt, W. M. 1953. *Muhammad at Mecca*, Oxford, Clarendon Press.
Weeks, K. R. 1967. *The classic Christian townsite at Anmina West*, New Haven/Philadelphie, Publications of the Pennsylvania/Yale Expedition to Egypt, 3.
Weisweiller, M. 1924. *Buntes Prachtgewand über die guten Eigenschaften der Abessinier*, Hanovre, Lafaire.
Weitzmann, K. 1970. « Some remarks on the source of the fresco paintings of the cathedral of Faras », dans : E. Dinkier (dir. publ.), p. 325-346.
Welbourne, R. 1975. « Tautswe Iron Age site : its yield of bones », *BNR*, 7, p. 1-16.
Welmers, W. E. 1958. « The Mande languages », dans : *Georgetown Univ. Monograph Series on Languages and Linguistics*, 11, p. 9-24.
Welmers, W. E. 1971. « Niger Congo Mande », dans : T. Sebeok (dir. publ.), p. 113-140.
—. 1973. *African language structures*, Berkeley, University of California Press.
Welsby, D. A. 1983. « Recent work at Soba East in Central Sudan », *Azania*, 18, p. 165-180.
Wenig, S. 1978. *Africa in Antiquity : the arts of ancient Nubia and the Sudan*, 2 vol., New York, Brooklyn Museum.
Wensinck, A. J. *et al*. 1933-1969. *Concordance et indices de la tradition musulmane*, 7 vol., Leyde, Brill.
Werner, O. 1970. « Metallurgische Untersuchungen der Benin Bronzen des Museums für Völkerkunde Berlin », *BA*, 18, p. 71-153.
Wertime, T. A. et Muhly, J. D. 1980. *The coming of the Age of Iron*, New Haven, YUP.
Wessel, K. (dir. publ.) 1964. *Christentum am Nil*, Recklinghausen, Verlag Aurel Bongers.
Westermann, D. 1928. « Die westatlantische Gruppe der Sudansprachen », *MSOS*, 31, 3, p. 63-86.
Wheatley, P. 1961. « Geographical notes on some commodities involved in the Sung maritime trade », *JMBRAS*, 32, 3, p. 54.
Wheatley, P. 1970. « The significance of traditional Yoruba urbanism », *CSSH*, 12, 4, p. 393-423.
—. 1971. *The pivot of the Four Quarters*, Edimbourg, EUP.
—. 1975. « Analecta Sino-Africana Recensa », dans : H. N. Chittick et R. I. Rotberg (dir. publ.), p. 76-114.
Whitehouse, D. 1970. « Siraf, a medieval port on the Persian Gulf », *WA*, 2, p. 141-158.
Wiedner, D. L. 1964. *A history of Africa south of the Sahara*, New York, Vintage Books.
Wiesenfeld, S. L. 1967. « Sickle-cell trait in human biological and cultural evolution », *Science*, 157, p. 1134-1140.
Wiet, G. 1932. *L'Égypte byzantine et musulmane*, vol. II de *Précis de l'histoire de l'Egypte*, Le Caire.
Wiet, G. 1937. *L'Égypte arabe*, vol. IV de *Histoire de la nation égyptienne*, par G. Hanotaux, Paris, Société de l'histoire nationale.

Wiet, G. 1953. « Roitelets de Dahlak », *BIE*, 34, p. 89-95.
—. 1966. *Introduction à la littérature arabe*, Paris, Unesco/Maisonneuve.
Willett, F. 1960. « Ife and its archaeology », *JAH*, 1, 2, p. 231-248.
—. 1967. *Ife in the history of West African sculpture*, Londres, Thames & Hudson.
—. 1970. « Ife and its archaeology », dans : J. D. Fage et R. A. Oliver (dir. publ.), p. 303-326.
—. 1971. « A survey of recent results in the radiocarbon chronology of western and northern Africa », *JAH*, 12, 3, p. 339-370.
—. 1973. « Archaeology », dans : S. O. Biobaku (dir. publ.), p. 111-139.
Willett, F. et Fleming, S. J. 1976. « A catalogue of important Nigerian copper-alloy castings dated by thermoluminescence », *Archaeometry*, 18, 2, p. 135-146.
Williams, D. 1969. « African iron and the classical world », dans : L. A. Thompson et F. Ferguson (dir. publ.), p. 62-80.
—. 1974. *Icon and image*, Londres, Allen Lane.
Williamson, K. L. A. 1971. « The Benue-Congo languages and Ijo », dans : T. Sebeok (dir. publ.), p. 245-306.
Willis, J. R. 1979*a*. « Reflections on the diffusion of Islam in West Africa », dans : J. R. Willis (dir. publ.), p. 1-15.
—. (dir. publ.). 1979*b*. *Studies in West African history. Vol. I : The cultivators of Islam*, Londres, Frank Cass.
Wilson, T. H. 1982. « Spatial analysis and settlement patterns on the East African coast », *Pai-deuma*, 28, p. 201-220.
Wissman, H. von et Höfner, M. 1952. *Beiträge zur historischen Geographie der vorislamischen Südarabien*, Wiesbaden, Steiner.
Wolf, E. R. 1951. « The social organisation of Mecca and the origins of Islam », *SWJA*, 7, p. 329-356.
Wood, L. J. et Ehret, C. 1978. « The origins and diffusion of the market institution in East Africa », *JAS*, 5, p. 1-17.
Wright, H. T. 1984. « Early seafarers of the Comoro Islands : the Dembeni phase on the IX^th^-X^th^ centuries A.D. », *Azania*, 19, p. 13-59.
Wrigley, C. C. 1960. « Speculations on the economic prehistory of Africa », *JAH*, 1, 2, p. 189-204.
Wüstenfeld, F. 1881. *Geschichte der Fatimiden-chalifen. Nach arabischen Quellen*, Göttingen, Dieterich.
al-Yaʿḳūbī Aḥmad b. Abī Yaʿḳūb. (IX^e^ s.) *Kitāb al-Buldān* ; éd. 1870, 1892, M. J. de Goeje, dans : *Bibliotheca geographorum Arabicorum*, Leyde, Brill ; 1937, éd. et trad. G. Wiet, *Les pays*, Le Caire, Publications de l'Institut français d'archéologie orientale ; 1962, texte arabe de H. Pérès, trad, de G. Wiet, *Description du Maghreb en 276/889. Extrait du Kitāb al-Buldān*, Ager, Institut d'études orientales.
al-Yaʿḳūbï… éd. 1883 par M. T. Houtsma, *Ibn Wadhih qui dicitur al-Jaʿqūbī Historiae Kitāb al-ta'rīkh*, 2 vol., Leyde, Brill.
Yāḳūt b. ʿAbd Allāh al-Ḥamawī. (XIII^e^ s.) *Muʿd̲jam al-Buldān;* 1866-1873 éd. J. F. Wüstenfeld, *Jacut's Geographisches Wörterbuch,* 6 vol., Leipzig, Brockhaus ; éd. 1907/1325 de l'hégire, *Muʿd̲jam al-Buldān*, 10 vol., Le Caire.
York, R. N. 1973. « Excavations at New Buipe », *WAJA*, 3, p. 1-189.
Zaborski, A. 1965. « Notes on the medieval history of the Beja tribes », *FO*, 7, p. 289-307.
—. 1970. « Some Eritrean place-names in Arabic medieval sources », *FO*, 12, p. 327-337.

—. 1971. « Beja and Tigrē in IX^th-X^th century period », *RO*, 35, 1, p. 117-130.
Zaghlūl, S. 1965. *Ta'rīk̲h al-Maghrib al-ʿArabī*, Le Caire.
Zaydān, J. (s.d.) *Al-ʿArab ḳabla 'l-Islām*, Le Caire, Dār al-Hilāl.
—. 1902. *Ta'rīk̲h al-Tamaddun al-Islāmī*, 5 vol., Le Caire.
Ziegert, H. 1969. « Uberblick zur jüngeren Besiedlungsgeschichte des Fezzan », *BGA*, 8, p. 49-58.
al-Zuhrī. 1968. *Kitāb al-Djuʿrāfiyya. Mappemonde du calife al-Maʾmun reproduite par Fazārī* (*III^e/IX^e s.*), *rééditée et commentée par Zuhrī* (*VI^e/XII^e s.*), texte arabe de Muḥammad Hadj-Sadok, *BEO*, 21, p. 1-312.
Zyhlarz, E. 1928*a*. *Grundzüge der nubischen Grammatik im christlichen Frühmittelalter Altnubisch*, AKM, 18, 1.
—. 1928*b*. « Zur Stellung des Darfur-nubischen », *WZKM*, 35, p. 84-123, 188-212.
—. 1932. « Neue Sprachdenkmäler des Altnubischen », dans : S. R. K. Glanville (dir. publ.), *Studies presented to F. Ll. Griffith*, Londres, OUP, p. 187-197.

Glossaire de termes étrangers

La majorité des termes de ce glossaire sont arabes ; pour les mots non arabes, les langues correspondantes sont précisées entre parenthèses.

ʿabīd al-shirā : régiments noirs constitués par des esclaves achetés.

abtar (pl. *butr*) : homme sans progéniture ; homme à qui il manque une main ou une jambe ; homme qui n'a pas de couvre-chef. Les Butr (« les fils de Mādghīs ») sont un groupe berbère qui, selon les auteurs arabes, sont les descendants d'un homme du nom de Mādgghīs al-Abtar — *abtar*, singulier de *butr*, étant un homme sans progéniture, ou à qui il manque une main ou une jambe, ou qui n'a pas de couvre-chef.

ada (en edo) : épée, emblème du pouvoir.

adab : bonne éducation, savoir-vivre, politesse ; en arabe moderne : littérature.

adīb : homme instruit, intellectuel, lettré ; littérateur.

ʿadjam : non-Arabe, étranger à la nation ou à la langue arabes ; gens différents.

al-Afāriḳa : ainsi les Arabes désignaient-ils les occupants de la frange littorale du pays berbère, c'est-à-dire les habitants de la province romaine et byzantine d'Afrique (à peu près la Tunisie actuelle) ; ce nom s'applique souvent aux chrétiens du sud de la Tunisie sous domination musulmane, peuple marginal composé d'un mélange de Berbères et de Carthaginois romanisés, de Romains et de Grecs.

agba (en edo) : siège rectangulaire de chef.

aghren (en berbère) : jardin.

Aḥabīsh : dériverait de *al-Ḥabash*, terme arabe désignant les Éthiopiens ; troupe de mercenaires à qui la cité marchande de La Mecque confiait la défense et la protection de ses itinéraires caravaniers.

ahl al-Kitāb : « les gens du Livre », « le peuple du Livre » ; cette expression désigne les peuples (chrétiens, juifs et zoroastriens) qui adhèrent à un système religieux monothéiste, c'est-à-dire qui croient en un dieu unique révélé par les écritures qui leur ont été communiquées par le Ciel, par l'intermédiaire des prophètes (Abraham, Moïse, Jésus-Christ).

ahl al-masdjid : « les gens de la mosquée », c'est-à-dire ceux qui fréquentent régulièrement la mosquée (en général des commerçants, des artisans, des juristes…).

ahl al-sunna : ceux qui sont fidèles à la tradition du Prophète, c'est-à-dire les sunnites (par opposition aux chiites).

akābir : hommes importants, notables.

akuaba : statuettes en bois ou en terre cuite de petite dimension, liées à la maternité. Encore présentes aujourd'hui au Ghana.

akwanshi : « le mort enterré » ; nom par lequel les Nta et les Nselle désignent leurs pierres (sculptures anthropomorphes de pierres dures) commémoratives des fondateurs de dynasties.

alafin: dans l'assemblée politique d'Oyo, c'est le titre du détenteur du pouvoir politique le plus important (roi, empereur).

ʿālim (pl. *ʿulamāʾ*): savant, érudit musulman; docteur de la loi, théologien chez les musulmans.

Amakīta: nom d'un groupe touareg.

ʿamal: district, province.

al-ʿamal: usages coutumiers.

amān: sauf-conduit accordé par le chef d'un État musulman aux sujets de tout État non musulman (ceux-ci étaient alors dénommés *mustaʾminūn*), ce qui non seulement rendait possibles les échanges diplomatiques mais permettait aux marchands européens et autres de résider dans les pays musulmans.

ambāy: « primitif ».

ʿāmil: à l'origine, « gouverneur de province », puis « collecteur d'impôts ».

amīr: titre donné aux généraux, commandants, chefs de provinces, quelquefois aux souverains de petits pays (émir en Occident).

amīr al-muʾminīn: titre califal signifiant « prince, Commandeur des Croyants ».

ʿāmma: le commun des mortels, le peuple, les roturiers, les plébéiens (paysans, petits propriétaires, artisans, boutiquiers, salariés…) (par opposition à *kẖāṣṣa*).

amṣār: voir *miṣr*.

annone: du latin *annona*; impôt en nature sur le produit de la récolte annuelle de blé de certaines provinces — notamment l'Égypte et l'Afrique du Nord — perçu par Rome, quand cette cité était la capitale de l'empire, puis plus tard par Constantinople, blé distribué par les empereurs à la population.

ansāb: voir *nisba*.

Anṣār: « ceux qui l'ont aidé »; il s'agit des habitants de Médine qui accueillirent le Prophète et ses partisans.

ʿanwatan: « occupé », « conquis par la force » (pays); se disait d'une cité prise d'assaut par l'armée musulmane, alors qu'elle avait refusé de capituler.

aramgo: « sauvage », « barbare ».

arḍ: pays, terre.

ʿarḍ: revue militaire.

ardab (ou *irdabb*): mesure de masse, équivalent à environ 70 kg.

arkān al-islām: les cinq piliers de l'islam, qui constituent les cinq obligations auxquelles chaque croyant doit se soumettre.

ʿaṣabiyya: esprit de corps, esprit de clan, conscience de groupe, solidarité ethnique.

asfāl al-nās: couches sociales inférieures, classes inférieures.

Aṣḥāb: les compagnons du Prophète, aussi bien les *Anṣār* que les *Muhaḏjirūn*.

askiya: titre royal; titre adopté par les souverains songhay pour se différencier de la dynastie précédente des Sonni.

astasfā: idée d'« écrémer », de « prendre le meilleur ».

ataptal: « longue pierre »; un des noms par lesquels les Nnam et d'autres peuples désignent leurs pierres.

atar: « pierre »; un des noms par lesquels les Nnam et d'autres peuples désignent leurs pierres.

atwet weboo: nodules de latérite dont on extrait le fer.

awḳāf: voir *waḳf*.

āya (pl. āyāt): litt. « signe », « preuve »; verset du Coran.

aʿyān: personnage important, notable.

ʿayn: or battu, frappé, or monnayé.

baḳt: du latin *pactum*; un des seuls traités bilatéraux conclus entre les musulmans maîtres de l'Égypte et un peuple (les Nubiens) qui refusaient l'Islam; aux termes de ce traité, les Nubiens devaient fournir aux souverains égyptiens des esclaves et recevoir en retour du blé, du vin et des étoffes. Conclu sous ʿUthmān, en 31/651-652, le traité fut renouvelé et modifié à plusieurs reprises jusqu'en 675/1276, date à laquelle la Nubie fut soumise à l'Égypte mamluk par

les armées de Baybars. Il s'agit du traité le plus long de l'histoire de l'humanité.

baraka: « faveur divine », « don d'opérer des miracles », « charisme » ; bénédiction que dispensaient les marabouts et plus spécialement les descendants du prophète Muḥammad (*shurafāʾ*).

bayʿa: serment d'allégeance à un souverain ; serment d'investiture ; serment de fidélité.

Bilād al-Barbar: « le pays des Barbares », c'est-à-dire le pays des Somali.

Bilād al-Sūdān: litt. « le pays des Noirs » ; cette expression désigne presque toujours, pour les auteurs arabes, les Noirs d'Afrique occidentale, zone très vaste qui comprend non seulement les bassins du Sénégal, du Niger et du Tchad, mais aussi les pays plus méridionaux de la savane et de la forêt. Le terme « Soudan » est aujourd'hui attaché à un État de la vallée du Nil, jamais désigné sous ce nom dans les textes anciens.

Bilād al-Sufāla (ou *Arḍ*): litt. « le pays (ou la terre, *arḍ*) de Sufāla » ; il s'agit de la zone comprise, aujourd'hui, à peu près entre l'embouchure du Zambèze et celle du Limpopo. On trouve aussi « Sufāla de l'or » (*Sufāla al-dhahab* ou *Sufāla al-tibr*) ; ou encore — mais c'est un peu abusif par rapport aux définitions géographiques habituelles, au moins pour l'époque considérée ici — « Sufāla des Zandj » (*Sufāla al-Zandj*).

bixirim: terme par lequel les Portugais désignaient les religieux musulmans.

blēd al-atesh: « le pays de la soif » : désigne le Grand Erg oriental, difficile à traverser, et où les points d'eau sont rares.

blēd al-biyār: « le pays des puits » : zone située entre l'Erg oriental et l'Erg occidental, où on trouve des puits (au contraire du *blēd al-atesh*) et où sont situés les grandes villes, le Mzāb, Wargla, Tuggurt.

burhān: lumière, illumination (en éthiopien) et preuve (en arabe).

butr: voir *abtar*.

chāt: voir *ḳāt*.

Coleus rotondifolius A. Cher: tubercule d'une labiée cultivée en zone soudanaise.

comes, *defensor* ou *protector* (en latin): titre ; était, en Espagne, à la tête des *dhimmī*.

costus (en latin): genre d'épice.

daga: boue malaxée (mélange de boue et de bouse).

dāʿi (pl. *duʿāt*): missionnaire ; propagandiste.

dallāl: agents qui servaient d'intermédiaires, surtout pour l'achat d'esclaves.

Dār al-ḥarb/*Dār al-kufr*: « le monde, la sphère de la guerre » ; il s'agit des territoires non musulmans (par opposition au *Dār al-islām*, du reste du monde pas encore sous l'empire de l'Islam mais qui, théoriquement, est appelé à disparaître un jour pour s'intégrer au monde islamique, selon les termes du Coran (IX, 33).

Dār al-ʿilm: « la maison de la science » ; établissement d'enseignement religieux et de propagande doctrinale (ismai-lienne), doté d'une bibliothèque, fondée au Caire par l'imam (calife) fatimide al-Hāḳim ; par certains aspects, elle préfigure les *madrasa* sunnites fondées par les Seldjukides pour encadrer la diffusion de l'idéologie religieuse dominante.

Dār al-islām: « le monde, la maison, la sphère de l'Islam » ; territoire privilégié (par rapport au *Dār al-ḥarb*/*Dār al-kufr*, habité par des « infidèles » et des « paiens ») sous la souveraineté des musulmans, où vit la communauté musulmane et où : 1) est observée la loi canonique ou *sharīʿa* ; 2) règne l'ordre social et politique de l'Islam et où le culte musulman est religion publique (sans que pour autant tous ses habitants soient nécessairement musulmans). Voir *dhimmī*.

Dār al-kufr: voir *Dār al-ḥarb*.

Dār al-murābiṭūn: « la maison des gens du *ribāṭ* » ; demeure consacrée à

l'étude et à la prière, et dont le nom est connu dès la fin du XI^e siècle.

dār al-Ṣinā'a: étym. « manufacture » ; chantier naval, arsenal.

Dār al-Ṣulḥ: « sphère de la trêve », « monde de la réconciliation » ; territoire intermédiaire entre le *Dār al-islām* et le *Dār al-ḥarb*.

daulamtepe (en kiswahili): type de bateau, variante (plus petite) du *mtepe*.

da'wa: litt. « appel », « incitation », « invitation » ; devoir pour toute la communauté islamique de propager la vérité et de convertir les « infidèles » ; il s'agit donc d'une invitation à la vérité de la foi islamique (prosélytisme), à un appel à la conversion, qui apparaît dans maintes sourates du Coran, en particulier: III, 19 et XVI, 126.

dawābb: bêtes de somme.

defensor voir *comes*.

dhahab: or pur.

dhikr: « invocation », « litanie » ; séance de méditation au cours de laquelle les *ṣūfī* invoquent Dieu.

dhimmī: non-musulman vivant en territoire musulman sous le statut de « protégé de l'Islam ». En effet, les guerres d'expansion de l'État islamique après la mort du Prophète ne furent pas axées sur la conversion religieuse des peuples conquis, car la majorité d'entre eux adhéraient à des religions révélées (chrétiens, juifs, zoroastriens). Ces peuples étaient assujettis à la capitation (*djizya*) et dès lors qu'ils s'en étaient acquittés, ils étaient protégés (*dhimmī*), sans pour autant être forcés de renoncer à leur religion.

dhu l-ḥidjdja: douzième mois du calendrier lunaire musulman, au cours duquel s'effectue le pèlerinage à La Mecque (*ḥadjdj*).

dhurra: sorgho.

dīn: religion, foi religieuse.

dīwān: Caisse centrale de l'État, Trésor central d'État; Conseil d'État; registre des soldats ayant droit à une pension; recueil de poésies; grande salle, salon; services ministériels.

djabal: montagne (forme francisée: djebel).

djallāb: marchands, trafiquants d'esclaves, appelés « importateurs ».

djanna: litt. « jardin » ; paradis.

djāriya: jeune fille ; esclave de sexe féminin; esclave épouse de musulman.

djihād: litt. « effort » ; *djihād akbar:* « effort suprême » ; 1) lutte de l'homme contre ses passions; effort à fournir au mieux de ses capacités; effort tendu vers un but déterminé; 2) effort personnel du croyant pour le service de la foi islamique, notamment, combat pour défendre, contre l'ennemi impie, l'Islam, sa terre et les musulmans, ou pour agrandir le territoire islamique (*Dār al-islām*); par extension: « guerre sainte ».

djizya: impôt par tête, capitation en espèces, que devaient payer à l'État islamique les non-musulmans (*dhimmī*), notamment les chrétiens et les juifs; les musulmans en étaient exemptés (voir note 5, chapitre 7 du présent volume).

djund: 1) armée arabe; garnison ou troupes d'une province ou d'un district; 2) circonscription territoriale correspondant à une unité de recrutement militaire.

domestikos (en grec): (*protodomestikos*, *meizon*, *protomezoteros*, *nauarchos*, *primikerios*, etc.) ensemble de titres grecs de la hiérarchie curiale byzantine (remontant à l'époque de la domination byzantine en Égypte et en Afrique du Nord), conservés parfois dans d'autres langues que le grec et transportés avec le modèle politique byzantin vers les cours dépendantes.

du'āt: voir *dā'ī*.

eben (en edo-bini): épée, emblème du pouvoir.

eguen (en edo-bini): bracelet de cheville en perle.

ekete (en edo-bini): trône royal.

ekpokin (en edo-bini): boîte ronde faite d'écorce et de cuir.

eze nri (chez les Igbo): prêtre-roi au pouvoir rituel et mystique, mais pas militaire.
ezuzu (*en edo*): éventail de plumes rond.

faḳīh (pl. *fuḳahāʾ*): « docteur de la loi »; 1) savant versé dans la connaissance du *fiḳh*; juriste; jurisconsulte; 2) lettré; 3) théologien.
fatāwā: voir *fatwā*.
fatwā (pl. *fatāwā*): avis, opinion émise par un *mufti* sur une question juridique; consultation juridique.
fāyᶜ: partage des terres; butin, prise de guerre.
fiḳh: science qui codifie et explique les prescriptions de la *sharīᶜa*; loi canonique; jurisprudence; droit islamique.
firki (en bornu): les plaines *firki*, terre argileuse.
fitna: rébellion ou guerre civile entre musulmans.
flamenco, ca: adj. et n. m. (en espagnol); se dit de la musique, de la danse et du chant populaires andalous, sur un accompagnement de guitare.
foggāra (ou *ḳanāt*): conduit souterrain de captage et d'adduction d'eau, utilisé pour l'irrigation au Sahara.
fuḳahāʾ: voir *faḳīh*.

gaṣba: voir *ḳaṣaba*.
(la) Geniza du Caire: La Geniza était, dans certaines synagogues, un endroit où étaient conservés des papiers particulièrement précieux pour une communauté juive. Les papiers découverts lors de la destruction d'une synagogue du Caire ont été exploités par des chercheurs depuis une trentaine d'années, en particulier par S. D. Goitein. Ils ont apporté des renseignements extrêmement précieux sur l'activité commerciale dans le monde musulman.
gens (pl. *gentes*) (en latin): à Rome, groupe composé de plusieurs familles se rattachant à un ancêtre commun et portant le même nom, le *gentilice* (ex: la *gens* Cornelia).
ghulām: garçon; jeune homme, jeune esclave, parfois eunuque; ancien esclave militaire, affranchi; par extension: combattant, en général d'origine daylamite, persane ou turque.

al-Ḥabash: terme par lequel les géographes arabes désignaient les Éthiopiens.
Ḥabasha: désignait le territoire des Éthiopiens.
Ḥadānī (Dan'el): il s'agit du général qui a déposé l'empereur d'Éthiopie (VII^e^-VIII^e^ siècle de l'ère chrfétienne) et s'est attribué l'autorité suprême. Parce qu'il s'était emparé du pouvoir, il n'avait pas le titre de négus, mais de *Ḥadānī*.
ḥaddād: forgeron.
ḥadīth: récit d'un acte ou d'une parole du prophète Muḥammad, rapporté et transmis par ses compagnons; l'ensemble des *ḥadīth*, appelé *sunna*, est considéré par les musulmans comme la deuxième source — après le texte sacré — du dogme et de la loi de l'Islam (le *ḥadīth* est, dans l'Islam, le plus proche équivalent du Nouveau Testament des chrétiens, qui rapporte les actes et les paroles de Jésus).
ḥadjdj: le cinquième pilier de l'islam constitué par le pèlerinage annuel à La Mecque, au sanctuaire où se trouve la Kaᶜba.
al-hadjdj ou *al-ḥadjdji*: titre porté par celui qui a effectué le *ḥadjdj*.
al-haḳīr: « le vil ».
ḥammāda: surface rocheuse (dans les déserts).
Ḥamrāʾ: litt. « les rouges »; non-Arabes.
al-ḥasham: 1) entourage, famille (y compris les serviteurs, esclaves et clients); 2) partisan.
al-Hashīshīyyūn: « les Assassins », consommateurs de hashish, secte issue des ismaïliens, implantée principalement en Iran et au Liban, et qui déploya ses activités terroristes au Moyen-Orient entre le VI^e^/XII^e^ et le VIII^e^/XIV^e^ siècle.
hawāriyyūn: disciples; apôtres.
hawz: « douceur du monde », « délices du genre humain ».
haykal: chœur (d'église).

hidjra: terme traduit couramment par «la fuite», ce qui est incorrect. En vérité, le mot arabe signifie «trancher les liens ethniques anciens et en créer de nouveaux»: c'est ainsi qu'on désigne l'émigration du prophète Muḥammad et de ses partisans de La Mecque à Médine (ex-ville oasis de Yathrib) en 622 de l'ère chrétienne (plus exactement le 16 juillet 622, date qui est devenue le point de départ du calendrier musulman [hégire].

hori farima (en songhay): grand prêtre du culte des ancêtres et des génies.

ʿibādāt: obligations, devoirs religieux de tout musulman.

idjmāʿ: consensus de plusieurs éminents docteurs de la loi sur un point de dogme: constitue la quatrième source du droit musulman.

idjtihād: effort de recherche personnelle aboutissant à une interprétation de la loi islamique, basée sur les textes du Coran et de la *sunna*. Dans l'islam sunnite, «la porte de l'*idjtihād*» s'est fermée au X^e siècle; dans l'islam chiite, elle est toujours demeurée accessible aux *mudjāhid*.

ifa oriki (en yoruba): chant divinatoire yoruba.

igbesanwan (en edo): corporation de sculpteurs.

igbo-ile (en igbo): ceinture de forêt dense vierge de toute construction, à l'exception de quelques sépultures; fut trouvée pour la première fois à Igbo-Ile, d'où son appellation.

iḥsān: bienveillance, indulgence, générosité.

Ikhshīyya: du domaine militaire.

iḳlīm: zone, région de même climat.

iḳṭāʿ: 1) attribution, toujours strictement contrôlée et tenue à jour, à chaque émir, du revenu fiscal d'une ou plusieurs localités selon l'importance de l'émir et le nombre d'hommes à son service; 2) délégation de perception accordée par le prince à un officier militaire ou civil sur une circonscription fiscale, à titre de rémunération d'un service rendu à l'État; cette concession était révocable; 3) répartition de concessions fiscales pour l'entretien de la classe militaire; 4) système de fief militaire.

imam: titre honorifique décerné aux éminents jurisconsultes qui, entre le II^e VIII^e et le III^e/IX^e siècle, codifièrent en un système cohérent tout le droit musulman dans divers centres intellectuels du monde musulman, en particulier à Médine et à Bagdad; titre donné aux fondateurs d'écoles juridiques et aux grands théologiens; chef, guide suprême de la communauté musulmane; chez les chiites, équivalent du calife (doit être descendant de ʿAlī).

inbīla: rhinocéros.

indjāfa: machine servant à irriguer les plantations (palmiers, millet, orge…), connue au Maghreb sous le nom de *khaṭṭāra*; puits à balancier (remplacé par la *saḳiya*).

irdjāʾ: tendance de la théologie musulmane dont les adeptes (murdjites) s'en remettent à Dieu du soin de juger les actes humains; foi, salut.

Ismāʿiliyya (ou ismaïliens, ou Sabʿiyya [Sabʿiyyūna], ou septimains): il s'agit des chiites qui, reconnaissant le septième imam, Ismāʿīl, se séparèrent du tronc commun.

isrāʾ: voyage nocturne du prophète Muḥammad à Jérusalem.

Ithnā ʿashāarīyya: les duodécimains, qui forment l'une des branches du chiisme; ils reconnaissent le douzième descendant de ʿAlī, Muḥammad al-Mahdī — disparu en 266-880 — comme «imam caché, maître du temps, le mahdi attendu». Le bastion des duodécimains est aujourd'hui l'Iran, où cette version du chiisme est depuis le IX^e/XVI^e siècle la religion d'État; on trouve aussi des groupes importants en Iraq, en Syrie, au Liban et en Inde.

iʿtizāl: tendance de la théologie musulmane dont l'enseignement est appelé *muʿtazila*.

ʿitḳ: affranchissement conféré unilatéralement par le maître et irrévocable.
izār: vêtements spéciaux portés par les nobles aux XIe et XIIe siècles.

jāmana: voir *kafu*.

(la) Kaʿba: vaste édifice cubique (*kaʿba* vient du grec *kubos*, « dé à jouer ») en pierre grise, au centre de la Grande Mosquée de La Mecque, vers lequel les musulmans du monde entier se tournent pour prier. Dans sa paroi est scellée la Pierre noire apportée, selon le Coran, à Abraham par l'ange Gabriel, pierre que tout musulman devrait, dans la mesure du possible, venir vénérer au moins une fois dans sa vie.
ḳabāʾil: voir *ḳabīla*.
ḳabīla (pl. *ḳabāʾil*): groupe arabe ou berbère (voir note 11, chapitre 2 du présent ouvrage).
ḳadar: prédestination; libre arbitre, déterminisme.
ḳāḍī: chez les musulmans, magistrat qui exerce à la fois des fonctions civiles, judiciaires et religieuses, conformément au droit musulman.
Ḳadirīyya: *tarīḳa* fondée à Bagdad par ʿAbd al-Ḳadīr al-Djīlānī (mort en 561/1166).
ḳādūs: godet d'une noria ou d'une roue hydraulique (*sāḳiya*).
kāfir (pl. *kuffār*): « infidèle », « impie », « mécréant »; qui n'a pas de religion révélée, qui n'adhère pas au monothéisme selon la loi musulmane.
kafu (ou *jamana* en manden): province; petite chefferie; petite unité territoriale de caractère étatique.
Kāfūriyya: désigne les esclaves noirs achetés par Kāfūr au sud de l'Égypte pour renforcer son armée. Kāfūr était lui-même un ancien esclave qui, grâce à ses capacités militaires, administratives et diplomatiques, joua un rôle considérable sous les Ikhshidides (voir le chapitre 7 du présent ouvrage).
al-Kāhina: « la prophétesse »; surnom donné par les Arabes à une femme berbère, mi-reine, mi-sorcière, chef de la *ḳabīla* des Djarāwa de l'Aurès (voir chapitre 9 du présent ouvrage).
kalām: théologie spéculative (en islam) qui s'efforce d'utiliser la raison pour défendre des dogmes.
ḳanāt: voir *foggāra*.
ḳanīr: mesure de capacité.
ḳānūn (ou *lḳanūn*): (du grec *kanôn*, règle); mot emprunté au grec et au latin (a donné canonique en français): désigne le corpus des règlements juridiques (droit canonique).
ḳaṣaba (ou *gaṣba*; casbah/kasbah en français) capitale; bourgade; citadelle (en Afrique du Nord).
ḳaṣr: voir *ḳsar*.
ḳāṣṣ (pl. *ḳuṣṣaṣ*): narrateur professionnel de légendes et d'histoires populaires.
kassāḥīn: « balayeurs » travaillant dans les marais salants (voir *shūridjīyya*).
ḳāt (en arabe) et *chāt* (en amharique): arbuste (*Catha edulis F.*) aux propriétés légèrement stimulantes, cultivé en Éthiopie et au Yémen et exporté sous le nom de *ḳāt* ou *chāt*.
katibo (*en malgache*): « ceux qui savent lire et écrire en caractères arabes »; on peut traduire par « les maîtres du livre » ou « scribes ».
kawārī: originaire du Kawār, importante oasis entre le Fezzān et la cuvette du Tchad, zone de commerce intense entre le nord et le sud du désert.
kefl (*kiflain* en arabe): portion, partie.
Khalīfa: calife, successeur du Prophète, souverain chargé de faire observer sur la terre la loi islamique.
kharādj: impôt foncier, parfois en nature (et en sus de la capitation en espèces ou *djizya*), qui frappait les terres appartenant aux *dhimmī*; désigne par extension l'ensemble des impositions foncières.
khāṣṣa: notables, classe dirigeante, aristocratie (par opposition à *ʿāmma*).
khaṭīb: prédicateur (voir *khuṭba*).
khatīmu l-anbiyāʾ « le sceau des prophètes », c'est-à-dire Muḥammad, qui n'est pas le fondateur de l'islam,

religion qui existait avant lui, mais le dernier maillon d'une chaîne de prophètes (« le sceau des prophètes »).

khaṭṭāra : voir *indjāfa*.

al -khulafāʾ al-rashīdūn : « les califes bien dirigés », « les califes inspirés » ; il s'agit des quatre premiers califes, tous membres de la *ḳabīla* des Ḳuraysh : Abū Bakr, ʿUmar, ʿUthmān et ʿAlī.

khurūdj : chez les Kharidjites, insurrection ouverte ; action de sortir de la clandestinité pour entrer dans l'insurrection directe.

khuṭba : allocution prononcée par le *khaṭīb*, du haut du *minbar* de la Grande Mosquée, lors de la prière du vendredi à midi, au cours de laquelle la faveur de Dieu était invoquée sur le calife reconnu dans la cité ainsi que, le cas échéant, sur le prince dont le gouverneur de la ville tenait sa délégation de pouvoir.

ḳibla : direction de La Mecque, vers laquelle doivent se tourner les musulmans pour la prière rituelle. C'est aussi, dans la mosquée, l'espace en retrait, le coin de prière, orienté vers la Kaʿba de La Mecque.

kiflain : voir *kefl*.

al-kilārī : igname.

kitāba : contrat écrit (approuvé par le Coran) entre le maître et l'esclave, permettant l'affranchissement de ce dernier sous certaines conditions.

kitmān : secret ; clandestinité.

ḳiyas : troisième source du droit musulman, en dehors du Coran et des *ḥadīth* ; le raisonnement par analogie, qui consiste à comparer le cas pour lequel on recherche une solution à un autre cas analogue que l'on a déjà tranché en se basant sur le Coran ou sur le *ḥadīth*.

kom : (à Faras, Nubie chrétienne) empilement de ruines, de monuments superposés ; empilement archéologique ; colline archéologique.

kowār : voir *kurī*.

ḳsar ou *ḳaṣr* (pl. *ḳṣur, ḳuṣūr* en arabe littéraire) : en Afrique du Nord, château, village fortifié ; habitation fortifiée, collective en général.

ḳṣūr ou ḳuṣūr : voir *ḳsar/ḳaṣr*.

kufaraʾ : voir *kāfir*.

kurī (pl. *kowār*) : en Mauritanie, Négro-africain de statut libre.

ḳuṣṣaṣ : voir *ḳāṣṣ*.

ḳuʿūd : (litt. « assis ») ; chez les Kharidjites, action subversive clandestine destinée à affaiblir l'ordre établi.

litham : voile de tête qui ne laisse voir que les yeux de celui qui en est enveloppé ; efficace contre les vents de sable.

lḳānūn : voir *ḳānūn*.

maʿādin : mine ou placer.

madhāhib : voir *madhhab*.

madhhab (pl. *madhāhib*) : écoles juridiques fondées par les imams et qui portent les noms de leurs fondateurs. Ces écoles sont au nombre de quatre : le malikisme, le shafiisme, le hanafisme et le hanbalisme.

madīna : ville, cité.

mādjūs : « adorateurs du feu » ; désigne originairement les zoroastriens ; ainsi les Arabes appellaient-ils les Berbères, fidèles à leurs anciens cultes de vénération des forces de la nature ; le mot désigne plus généralement les adeptes des religions sans révélation ou écritures, par opposition aux chrétiens et aux juifs, appelés *ahi al-Kitāb*.

al-Mādjūs : nom donné par les Arabes à certains Normands (voir le chapitre 1 du présent ouvrage).

madrasa : école coranique, primaire et secondaire ; *madrasa* désigne plus particulièrement un établissement d'enseignement religieux supérieur (en principe rattaché à une mosquée) pour la formation du clergé sunnite, des *ʿulamāʾ*.

mahdī : « celui que Dieu guide », « le guide impeccable », « le sauveur » ; pour les chiites, l'imam caché qui apparaîtra à la fin des temps pour rétablir la paix et la justice sur la

terre sous la forme du *mahdī* (« celui que Dieu guide »); pour les sunnites, celui qui délivre de l'injustice et de l'oppression.

maḥram: octroi — par les chefs — de privilèges aux familles des notables religieux.

mahẓur: acte défendu, interdit, illicite.

mai (en kānembu): roi, souverain.

māʾīda: table; table du seigneur.

makrūh: acte répugnant, répréhensible, désapprouvé.

makuti: palme de cocotier.

makwandju: (du kiswahili *mkwanju*): il s'agit du tamarinier (*Taramindus indica*), arbuste des régions tropicales dont les fruits sont appréciés. Fréquent au Sahel et dans la zone pré-forestière.

malak: ange.

malik al-Sūdān: « roi des Sūdān »; *malik* définit un pouvoir temporel, sans contenu religieux, même s'il est, éventuellement, prestigieux. Il est impossible de reconnaître le personnage historique auquel l'auteur arabe fait allusion (voir chapitre 14 du présent ouvrage).

mālūf: musique d'origine andalouse; influence andalouse (sur la musique).

mamlūk: esclave, plus particulièrement employé dans l'armée.

manābīr: voir *minbar*.

mancus: de l'arabe *manḳūsh*, participe passé de *naḳasha*, « gravé », « peint »; pièce d'or gravée et sans effigie.

mandūb: acte recommandé.

Manḳūsh: voir *mancus*.

mansa (en maninka): roi; détenteur du pouvoir politique le plus important (au Mali).

mansaya (en maninka): royauté; groupes territoriaux politiques ayant à leur tête un *mansa*.

manzil: station.

marabotins: nom donné par les chrétiens d'Espagne et, plus largement, les Occidentaux, aux pièces almoravides dont ils ont, rapidement, fait un large usage, en Espagne du moins.

marabout: le mot n'a pas le même sens au Maghreb et en Afrique noire. Dans le premier cas, il s'applique à la fois au saint personnage fondateur de confrérie et à son tombeau; en Afrique subsaharienne, il désigne tout personnage plus ou moins versé dans la connaissance du Coran et d'autres textes sacrés et qui se sert de ces connaissances pour jouer l'intercesseur entre le croyant et Dieu, tout en puisant dans le fond divinatoire traditionnel et dans la pratique des talismans. Aux yeux du public, il est savant au sens religieux du terme, magicien, devin et guérisseur.

māʿriḍ: « lieu d'exposition »; désignait les marchés aux esclaves.

masdjid djāmiʿ: mosquée du vendredi; principale mosquée d'une ville; lieu de prière commune.

maṣḥaf: copie; livre.

mashāyikh: voir *shaykh*.

maskot: *mishkat* en arabe; fenêtre.

mawālī: voir *mawlā*.

mawāṭin al-Barbar: « le pays des Berbères », qui comprend les montagnes de l'Atlas, mais également la Libye et une bonne partie du Sahara.

mawlā (pl. *mawālī*): esclave affranchi; musulman non arabe attaché en qualité de client à une *ḳabīla* arabe; terme désignant à la fois le « patron » et le « client ».

mawlātuna Miryam: Notre Dame Miryam; ainsi les musulmans désignent-ils la Vierge, mère du prophète Jésus.

mbafu: bois de teinture rouge.

meizon: voir *domestikos*.

mfalīmī: le titre du souverain des Zandj est transcrit de diverses façons dans l'œuvre d'al-Masʿūdī. La racine existe sous des formes variées dans toutes les langues bantu. En kiswahili moderne, le chef politique est désigné sous le nom de *wafalme*. Cette grande permanence de vocabulaire authentifie à elle seule la précieuse information donnée dès le Xe siècle par al-Masʿūdī: à la fois du point de vue de la présence des

bantuphones nommés Zandj dans l'est de l'Afrique et comme jalon de la formation du kiswahili.

mfalme (pl. *wafalme*) (en bantu/kiswahili): titre et fonction; roi ou chef; voir *mfalīmī*.

minbar (pl. *manābīr*): chaire de mosquée, à partir de laquelle le *khaṭīb* prononce sa prédication (*khuṭba*) et d'où l'imam s'adresse aux fidèles.

miṣr (pl. *amṣār*): centre politique et militaire d'une province ou d'un pays; grande ville; capitale.

mīzādj al-tulūl: douceur, clémence du climat méditerranéen (dans les collines du littoral).

mkulu (en bantu): «grand homme»; Dieu.

mkulunkulu: (*unkulunkulu* en zulu, redoublement du mot bantu *mkulu*) quelqu'un de particulièrement éminent.

mmoatia: «petits hommes»; beaucoup de traditions du Ghana et de la Côte d'Ivoire font référence à l'existence d'une population ancienne de petite taille, qui aurait occupé un certain nombre de pays avant les habitants actuels.

moriba (en manden): religieux.

mpela (en bantu; *pera* ou *pea* en kiswahili)rhinocéros.

mtaa (en kiswahili): quartier d'une ville; faubourg; district.

mtepe (en kiswahili): bateau cousu répandu sur toute la côte, mais plus particulièrement au centre et au sud de la côte orientale de l'Afrique.

mu'adhdhin: muezzin, celui qui appelle à la prière.

mu'āwalat: prescriptions juridiques qui définissent la vie de l'individu musulman dans sa communauté (elles sont composées surtout des sourates II, IV et V et de près de 500 versets).

mubāh: acte permis, autorisé, licite; ce qui est indifférent (concept).

mudabbar: esclave affranchi après la mort de son maître; bénéficiaire du *tadbīr*.

mudjāhid: combattant de la foi, qui prend part au *djihād*; celui qui tombe en combattant, martyr (de la foi).

muftī: fonction; juriste qui émet une *fatwā*.

Muhādjirūn: ceux qui ont entrepris la *hidjra*, les émigrants, c'est-à-dire les Mecquois qui ont émigré avec le prophète Muḥammad à Médine.

muḥtaṣib: 1) contrôleur des marchés, des poids et mesures, des mœurs; 2) personnage chargé de veiller à ce que les maîtres traitent convenablement leurs animaux et leurs esclaves; 3) censeur, officier nommé par le calife.

Mulaththamūn: «les voilés», ceux qui portent le *litham*; Berbères du Sahara, Ṣanhādja, Almoravides.

muluk al-ṭawā'if: «rois des partis» (*reyes de taifas* en espagnol); les rois des petits États musulmans après la chute du califat umayyade en Espagne.

muramati (en gikuyu): chefferie de clan thagicu.

muṣaddiḳ: collecteur, percepteur d'impôts (*sadaḳa*).

mushrikūn: «ceux qui associent à Dieu quelqu'un d'autre»: nom par lequel les Arabes désignent les adeptes de la religion traditionnelle africaine et tous ceux qu'ils considèrent comme polythéistes.

musnad: collection de *ḥadīth* réunis selon les noms de leurs transmetteurs.

musta'min (pl. *musta'minūn*): homme qui bénéficie de l'aman; sujet de tout État musulman.

mutawallī: administrateur de bourg, de cité.

Mu'tazila: école ancienne de penseurs musulmans dont les membres (mutazilites), sous l'influence de la philosophie grecque, tentèrent de mettre les ressources de la raison au service de l'Islam et, ce faisant, de prendre ces armes des mains de leurs adversaires et de les retourner contre eux. Dans les textes européens, les mutazilites sont parfois qualifiés de «libres penseurs» ou de «libéraux»,

mais ce sont là des qualificatifs erronés.

muwallad (pl. *muwalladūn*): Andalou de père arabe et de mère ibérique.

mwaa: feuille de palmier.

mwene mutapa: «seigneur des métaux», «maître du pillage»; titre royal; souverain héréditaire, qui régnait sur un pays riche en or, cuivre et fer, d'où le titre de «seigneur des métaux».

nauarchos: voir *domestikos*.

nabīdh boisson fermentée, à base de dattes ou de raisins secs; son usage n'est autorisé que par le *madhhab* hanafite.

nadjjāshī: négus en arabe; titre des souverains d'Éthiopie.

nadjīl: plante des sables. Selon al-Idrīsī, elle est recherchée par les habitants du désert pour ses qualités nutritives.

naḍra: idée de rareté.

naggadie: marchand (en amharique) et musulman (chez les Oromo d'Ethiopie méridionale).

naḳasha: racine arabe d'où est tiré *manḳush*, gravé; ce vocabulaire désigne les pièces épigraphiées musulmanes en circulation depuis la fin du VII^e^ siècle, par opposition aux pièces iconographiées du monde chrétien.

nakhkhās: marchand de bestiaux, d'esclaves.

ngalawa (en kiswahili): pirogue assez étroite équipée d'un balancier.

nimr (pl. *al-numūr*): léopard.

niṣba (ou *ansāb*): élément du patronyme indiquant l'ascendance ethnique, la profession, la secte ou l'école de jurisprudence à laquelle on est attaché; généalogie.

nomoli: dans le centre de la Guinée actuelle et en Sierra Leone, ce terme désigne de petites statues en pierre, dont l'origine et la date sont extrêmement difficiles à déterminer.

nonnen: titre; reine mère; l'un des qualificatifs de la mère du roi en vieux nubien.

nsibidi: écriture locale (chez les Ekoi du Nigéria).

ntoon (en igbo): chef prêtre.

al-numūr: voir *nimr*.

nyame akume: non local (Ghana) de la hache de pierre polie.

oba (en edo): détenteur de pouvoirs religieux et politiques, fondateur du Bénin.

odigba (en edo): collier.

oikouménè (en grec): «la terre habitée»; forme francisée: œcumène ou œcuménée; chez les géographes anciens, partie habitée de la Terre par opposition aux régions que l'on pensait inhabitées.

ombiasy (en malgache): devin.

oni (en yoruba): à Ife, personnage souverain réputé d'origine divine; roi d'Ife; chef religieux d'Ife.

onwina (en edo): corporation de charpentiers.

opa Ogun (en yoruba): bâton d'Ogun, dieu de la guerre et du fer.

opa Oranmiyan (en yoruba): bâton d'Oranmiyan (nom d'un fils d'Oduduwa, devenu le titre d'un dieu).

ozo: personnage haut placé (dans la hiérarchie igbo).

pomda (pl. *pomtan*): voir *nomoli*; pierres sculptées, habituellement de forme cylindrique, et mesurant généralement de trois à six pouces de haut.

primikerios: voir *domestikos*.

protodomestikos: voir *domestikos*.

protomezoteros: voir *domestikos*.

protector: voir *comes*.

rahā'in: otage.

rā'īs: chef, supérieur.

ramaḍān: neuvième mois du calendrier lunaire musulman, au cours duquel les musulmans observent le jeûne (*ṣaum*).

al-rāsan: le *Coleus* (voir ce mot).

raṭl: équivaut à 450 g (selon le système de la Geniza du Caire) et à 504 g (selon le système califal espagnol); possède d'autres valeurs encore selon les régions et les produits.

ribāṭ (ou *rābiṭa*): de l'arabe *rabaṭa*, «lier», «attacher», «lien», «attache», «liaison»; avant-poste fortifié (contre les menaces extérieures); forteresse, ermitage; centre fortifié consacré aux pratiques religieuses et ascétiques et/ou à la propagation de la foi, mais aussi: ensemble des préceptes islamiques (*daʿ-wat al-ḥaḳḳ*).

riḥla: 1) voyage combinant les mérites du pèlerinage et de l'étude; 2) récit de voyage.

saʿālik: célèbres compagnies errantes de «chevaliers-brigands», renommés pour leur comportement chevaleresque et leur sens de l'honneur, en dépit des pillages auxquels ils se livraient.

sābika: lingot de métal fondu.

Sabʿiyyūna: voir *lsmāʿīliyya*.

sadaḳa: impôt prélevé sur la richesse collective des *ḳabīla* (chameaux et moutons).

sāḥil (pl. *sawāḥil*): signifie côte, rivage en arabe. Le mot est étendu à toute ligne qui sépare deux types d'environnements différents, par exemple une côte, mais aussi la bordure sud ou nord du Sahara qu'on appelle en français Sahel (Sahil).

al-Ṣaḳāliba: voir *al-Ṣaḳlabī*.

sāḳiya: roue hydraulique, roue à eau.

al-Ṣaḳlabī (pl. *al-Ṣaḳāliba*): slavon ou esclavon, esclave blanc, eunuque slave; désigne les populations slaves de la péninsule balkanique; esclave d'Europe centrale et, par extension, tous les esclaves européens, quelle que soit leur origine; eunuque slave.

salām: le salut de paix.

ṣalāt: prière rituelle, à réciter cinq fois par jour par tout musulman.

salāṭ: autorité politique et militaire sur la province; gouvernement, sultan.

sana (de l'éthiopien *sannay*): beau.

sarakuna: voir *sarki*.

sarki (pl. *sarakuna*): chef; roi.

ṣaum: jeûne obligatoire à observer pendant le mois de *ramaḍān*, depuis l'aube jusqu'au coucher du soleil. Il consiste à se priver de tous les plaisirs matériels (nourriture, boisson, relations sexuelles, etc.). C'est de là que provient l'expression «observer le ramadan», qui veut dire observer le jeûne musulman.

sawāḥil: voir *sāḥil*.

sebākh: revêtement nitreux du sol.

shadūf: voir *in djāfa*.

shahāda: profession de foi de la religion musulmane, constituée d'une courte phrase: «Il n'y a de Dieu qu'Allah et Muḥammad est le prophète d'Allah.» Prononcer cette phrase est tout ce qu'un converti est tenu de faire pour devenir musulman. La *shahāda* constitue le premier de ce qu'il est convenu d'appeler «les cinq piliers de l'islam» (*arkān al-islām*), les quatre autres étant la *ṣalāt*, le *ramaḍān*, la *zākāt* et le *ḥadjdj*.

shakk: promesse de paiement ultérieur (chèque est dérivé de ce mot arabe).

shaḳḳiyyāt: pagne fin de coton (en Afrique occidentale).

sharīʿa: litt. «chemin», «bonne route»; code de conduite détaillé; la *sharīʿa* comprend les préceptes qui régissent le rituel du culte, les normes de conduite et les règles de vie. Elle consiste en des lois qui prescrivent et autorisent, qui font la part du vrai et du faux. Les prescriptions coraniques qu'elle rassemble sont complétées par les interdictions et précisions contenues dans le droit (*fiḳh*). Les sources de la *sharīʿa* islamique sont le Coran et le *ḥadīth*.

sharīf (pl. *shurafāʾ*): litt. «noble»; titre honorifique donné à tous les descendants de ʿAlī et de Fāṭima («chorfa» en français).

shaykh: (pl. *mashāyikh*)vieillard; chef de *ḳabīla* arabe; maître spirituel; titre donné aux fondateurs de confréries mystiques, aux grands savants, aux professeurs.

shīʿa: litt. «le parti»; nom arabe du chiisme. Au cours des conflits qui ont marqué, pendant un demi-siècle, la disparition du Prophète pour la

recherche de règles de succession à la tête de la communauté musulmane, l'opposition a été vive entre deux légitimités, à l'intérieur du grand groupe où était né Muḥammad, ʿAlī, son neveu et gendre, est devenu le troisième successeur, mais a été contesté par la branche umayyade de la *ḳabīla* du Prophète. Les arbitrages compliqués qui ont finalement écarté ʿAlī du pouvoir n'ont pas été admis par ses plus fidèles partisans. Ceux-ci ont constitué un groupe, la *shīʿa*, qui existe encore de nos jours. Hostiles aux pouvoirs des Umayyades, puis des Abbasides, les shīʿites (chiites) se sont subdivisés en de très nombreux groupes parfois rivaux entre eux. L'Iran représente, de nos jours, le pays musulman le plus fortement attaché à la *shīʿa*.

(les) *shīʿatu ʿAlī*: « le parti de ʿAlī », d'où le nom de chiites (shīʿites) qui leur est donné dans les langues européennes; musulmans qui, contrairement aux kharidjites, demeurèrent fidèles à ʿAlī.

Shīrāz: la Perse.

Shīrāzī: les habitants de Shīrāz, mais également: marchands originaires du golfe Persique, et notamment de Sīrāf, port de l'illustre ville de Shīrāz (dans la province du Fars en Perse).

shorā: sol nitreux.

shurā: consultation.

shurafāʾ: voir *sharîf*.

shūridjīyya (ou *kassāḥīn*): de *shōra*, sol nitreux; « balayeurs » (*kassāḥīn*) employés sur les salants de Basse-Mésopotamie. Ce groupe comprenait aussi quelques hommes libres et quelques esclaves affranchis, ainsi que les ouvriers saisonniers des palmeraies et des sucreries.

sorabe (ou *volan'Onjatsy*) (en malgache): écriture arabe utilisée pour transcrire la langue malgache; caractères arabico-malgaches; manuscrit en langue antemoro rédigé au moyen de caractères arabes. Ce sont les traditions des *katibo*.

ṣūf: laine (d'où *ṣūfī*); allusion à la robe de laine portée par les *ṣūfī*.

Sufāla al-Zandj: Sufāla (Sofala) des Zandj (Sufāla désigne en arabe une plage sur laquelle le commerce peut avoir lieu). Nom donné par les Arabes au pays de Sofala (situé au sud du territoire zandj). Le pays de Sofala, réputé pour son or, était également appelé *Sufāla al-dhahab* [Sofala de l'or] ou *Sufāla al-tibr* [Sofala des sables aurifères].

Sufāla al-Zandj: Sufāla des Zandj.

ṣūfī: litt. « vêtu de laine »; adepte du mysticisme musulman (soufisme ou *taṣawwuf*).

suftādja: reconnaissance de dette dont le paiement peut être effectué à distance et en différé.

sūḳ: souk, marché; boutiques groupées par corporations.

ṣulāʿ: flan n'ayant reçu aucune empreinte, flan non gravé (étape qui précède la frappe monétaire).

ṣulḥān: prise d'une ville par les musulmans après capitulation.

sunna: conduite, manière d'agir, en parlant plus particulièrement du prophète Muḥammad; il s'agit de la tradition prophétique, c'est-à-dire la foi dans les conseils de conduite de Muḥammad pour les affaires de ce monde, croyance solidement établie dans la foi islamique; la voie du Prophète; l'enseignement du Prophète; orthodoxie (par opposition à hétérodoxie/hérésie); ensemble des traditions concernant les paroles et les actes du Prophète.

sūra (pl. *sūrāt*): chapitre du Coran contenant les *āyāt*.

ṣūrat al-arḍ: litt. « image du monde »; description du monde connu; il s'agit d'un genre souvent pratiqué par des auteurs de langue arabe.

tabaḳāt: catégories, classes; sources biographiques arabes.

tābūt: arche d'alliance; coffre.

tachchelt: la vipère, en berbère; divination; au cours de cette pratique, le

reptile est interrogé par le biais de certaines formules.

tadbīr: promesse de liberté faite par le maître, de son vivant, à un esclave, liberté devant prendre effet au décès du maître; affranchissement d'un esclave après la mort de son maître.

taʿdhīb châtiment, punition; droit que possède le maître de châtier son esclave.

taḳiyya: dissimulation de sa véritable croyance en vue d'échapper aux persécutions.

ṭalaḳ: droit de répudiation qui, exercé unilatéralement de mari à femme, revêt un caractère définitif.

tamashegh: langue des Berbères touareg.

tarīḳa (pl. *turuḳ*): litt. « voie »; association ou fraternité (chaque *tarīḳa* porte le nom de son fondateur); congrégation, confrérie religieuse soufie; centre local de confrérie religieuse; loge des confréries.

taṣawwuf: nom arabe du soufisme; mysticisme.

al-Ṭawāriḳ (ou Ṭarḳa): une des plus importantes *ḳabīla* ṣanhādja; il s'agit des fameux (Berbères) Touareg, seigneurs du grand Sahara jusqu'à l'époque actuelle.

tchobro (en copte): village.

tibr: or non traité, or brut, non travaillé, en paillettes ou en poudre; éventuellement, « poudre d'or ».

tibra: or non frappé et non travaillé dans sa gangue.

tifinagh écriture des Berbères touareg.

tira (en berbère): écriture.

tīzī: côteau.

trīḳ al-Sūdān: piste du « pays des Noirs » (*Bilād al-Sūdān*), piste qui conduit à Ghadāmes.

tunka (en soninke): roi.

turuḳ: voir *tarīḳa*.

ūḳiyya: équivaut à 37,5 g (selon le système de la Geniza du Caire) et à 31,48 g (selon le système califal espagnol); varie selon les régions et les produits; souvent traduit par once.

ʿulamāʾ voir *ʿālim*.

umma: communauté politico-religieuse musulmane; « nation musulmane »; ensemble de tous les croyants.

umm al-walad: « mère de l'enfant »; désignait l'esclave de sexe féminin qui avait donné un enfant à son maître.

al-ustādh titre de secrétaire dans la Tunisie musulmane aux IX^e^-X^e^ siècles; professeur; homme fort instruit.

Varyag: nom donné, en Europe de l'Est, aux Vikings.

wādī: oued; rivière, en Afrique du Nord; marigot, cours d'eau (le plus souvent intermittent) des régions sèches.

wādjib: ce qui est obligatoire; un acte nécessaire, obligatoire.

wafalme: voir *mfalīmī*, *mfalme* et *waflīmī*.

waflīmī (pl. *wafalme*) (en bantu/kiswahili): roi ou chef zandj.

waḳf (pl. *awḳāf*): disposition juridico-religieuse prise par le propriétaire d'un bien foncier ou immobilier pour en figer la propriété au profit d'une institution religieuse (mosquée) ou d'intérêt public ou social (*madrasa*, hôpital, etc.), et/ou de ses descendants.

walā: relations entre le maître et l'esclave (ou l'ancien esclave); liens organiques entre maîtres et clients.

wālī (pl. *wulāt*): gouverneur ou vice-gouverneur d'une province (*wilāya*).

wilāya (pl. *wilāyāt*): province; fonctions de commandement, publiques ou privées.

wulāt: voir *wālī*.

zākāt: aumône obligatoire qui consiste, pour tout musulman jouissant d'un certain revenu, à en distribuer une portion — qui varie de 2,5 % à 10 % — aux pauvres et à une certaine catégorie de nécessiteux. La *zakāt* constitue le quatrième pilier de l'islam.

zawāriḳ: voir *zawraḳ*.

zawraḳ (pi. *zawariḳ*): petit bateau, embarcation.

zindīḳ: les manichéens ou adeptes du manichéisme.

ẓuhūr: manifestation; apparition; résurrection; résurgence.

Index

A

Abbasides 51, 66, 74-75, 197, 207, 233, 279, 287, 297, 341, 358, 372, 394, 421, 485, 616, 768-771, 774

ʿAbd al-Malik 72, 196, 264-265, 270, 774-775

ʿAbd al-Raḥmān ibn Rustum 90, 279-280, 307

ʿAbd al-Wahhāb 280, 308, 315

Abū ʿAbd Allāh al-Shiʿī 307, 344-347

Abū Bakr 66, 71, 375, 377-381, 390, 614

Abū ʿImrān al-Fāsī 365, 367, 372

Abū Ṭālib 111, 614, 755

Abū Yazīd 94-95, 148, 426, 787, 834

Aden 110, 112, 617, 640, 746, 759-760

Adjadābīya 310, 317, 330, 434

Adoulis 595-597, 600, 615-616, 828

Adrār 150, 153-154, 328, 337-339, 368, 373, 376

Adrār des Ifoghas 149, 327-332, 402

Afrique australe 709-726,787, 828, 841

Afrique centrale 186, 581, 698, 711, 743, 799, 807, 831, 841

Afrique du Nord 26-28, 37-39, 64, 84, 95, 116, 144, 158, 207, 251, 347, 480, 503, 831

Afrique occidentale 51, 97, 129, 143, 167, 351, 397, 481, 523, 560, 665, 690, 759, 801, 833

Afrique orientale 29, 50, 113, 124, 136, 180, 319, 617, 625, 657, 667, 674, 750, 800, 833

Âge du fer 531, 557, 581, 584, 664, 669, 685, 690, 695, 698, 709, 711-715, 717-719, 724

Aghlabides 27, 74, 90, 270, 280-281, 286, 297, 341, 345, 356, 410, 417, 782, 815

Aghmāt 366, 368, 370, 377, 391, 405, 430-431, 434, 437, 443-444

Aïr 149, 153, 329-331, 446, 463, 466, 788, 810, 819

Akan 527, 529, 533, 535, 538-539, 560, 574-575

Alexandrie 27, 71, 190-191, 198, 213-216, 235, 241, 257, 355, 597, 603, 782, 790

Algérie 88, 255, 307, 380, 384, 410

ʿAlī (cousin du Prophète) 66-68, 71-72, 89, 90-91, 94, 195, 207, 281, 341-342, 345-346, 620, 754

Alides 207, 280, 283-284, 771-772

Almohades 27, 39, 124, 256, 356, 361, 391, 394-395, 839

Almoravides 25, 27, 39, 77-78, 91-92, 100, 122,

125, 154, 157, 160, 329, 374-394, 417, 429, 460, 463, 488, 836
Alodia 222-223, 226, 597
ʿAlwa 109, 223, 476, 759, 806
ʿAmr ibn al-ʿAṣ 191, 217, 257, 259, 613
Anbiyā 148, 333-336, 368
Andalousie 91, 205, 341, 368, 391, 485, 816
Andalus (Al-) 268-269, 381, 393-394, 421, 431
Angola 688, 690-691, 807, 841
Antioche 73, 200, 208, 235
Arabes 22, 85, 100, 108, 113, 117, 189, 194, 221, 225, 236-238, 256, 263-270, 293, 304, 336, 353, 360, 362, 485-486, 503, 602, 616, 628-629, 633-635, 640, 647, 653
Arabie 22, 26, 66, 71, 75, 112, 115, 137, 192, 206, 267, 614, 645-646, 749, 752, 757
Arabo-Persique (golfe) 28, 42, 115, 616, 746, 789
archéologie 226, 388, 397, 404, 446, 456, 466, 470, 525
architecture 95, 216, 223, 298, 393, 459, 470, 519, 606, 645, 647-648, 839
argent 25, 28, 391, 413, 415, 421, 431, 655
armée 27, 75, 88, 93, 158, 211, 347, 355, 391
art 135, 223, 519, 540, 542, 548, 551, 559, 609, 835, 840
Asa 659-660, 662, 670, 677, 679, 682
Asie 23, 25, 31, 40-49, 64, 72, 75, 122, 194, 219-220, 412-413, 654, 667, 728, 749, 776, 784, 792
askiya 103, 132-134, 140
Assouan 194, 199, 206, 222-223, 233, 237, 601
Atlas 124, 252, 255-256, 263, 268, 371, 376-377, 379, 394, 408
Aurès (ou Awrās) 124, 255, 261, 262-266, 330, 350
Awdāghust 100, 148, 157, 160, 292, 327, 334-338, 369-370, 377, 387, 389, 410-412, 419, 426, 434, 441, 449-452, 481, 504, 784, 794
Awrāba 91, 254-256, 261-264, 281
Axum 117, 595-597, 600-602, 605, 607, 609-610, 617, 619, 750, 828, 835
Azhar (Al-) 207, 218, 356
Azuḳī 328, 337, 376, 385, 402, 406, 441-443, 452

B

Babylone 191, 239, 764
Bāḍī 108, 601, 829
Bādīs 357-358
Badr (bataille de) 753-754
Badr al-Djamālī 213-214, 219, 242, 277
Bafing 100, 386
Bafūr 154, 337-338
Baga 576, 579
Bagdad 26, 37, 42, 74, 92, 120, 189, 199, 205, 207-208, 213, 225, 233, 236, 286, 346, 421, 761-762, 773
Bāghāya 261-262, 265, 356
Bagirmi 105, 478
Baḥr al-Ghazāl 166, 187, 319, 465, 469, 471, 475, 478
Baḥriyya (Bahnāsat al-Wāh) 308-309
Baḳḳāra 798, 800
Bakrī (Al-) 94, 96, 98-100, 131-132, 145, 149, 157, 159-162, 303, 310, 312, 314-317, 320, 324, 327-328, 330-332, 335-337, 363, 369, 372, 385, 393, 402, 404, 408, 410-416, 433-434, 436, 438-439, 441, 445, 447, 449-452, 454, 460, 484-486, 505, 513, 782, 785, 790, 839
baḳt 27, 107, 108, 194, 208, 221-222, 225-226, 235, 238, 403, 760
Balādhurī (Al-) 191, 252, 770
Bambara 106, 140, 571
Bambuk 327, 452, 503-504, 787
banane 47, 175, 649, 667, 673-675, 683, 789, 831
Bandiagara 389, 406, 495, 808, 841
Bantu 47, 113, 165-187, 558, 633, 635, 637, 639-641, 643-647, 649, 656-657, 659-660, 662, 665-666, 668, 670-671, 673-674, 677-678, 680, 685, 688, 700, 709, 711, 713, 715-718, 720, 722, 725-726, 757, 784, 789, 792, 807
Banū Ḥammād 325, 358, 362, 438, 443
Banū Hilāl 95, 213, 255, 308, 329, 352, 359-363, 365, 807
Banū Ḥummay 483, 486
Banū Khaṭṭāb 95, 316, 479
Banū Sulaym 213, 359-362, 365, 807
Barāni 253-255
Barḳa 257, 259, 264-265,310-311, 355, 357, 360, 600
Barīsā 441, 445, 452, 454
Baṣra 42, 71, 307, 317, 761, 768, 771-776

Batoka 698, 701
Baule 452, 526-528, 593
bay a 200, 281, 286
Baz 666, 672
Bédouins 26, 55, 108, 198, 200, 206, 209, 361, 773
Bēdja 108, 199, 225, 236, 358, 596, 600-602, 785, 788
Begho 145, 406, 446, 514, 529, 531, 537-539, 562, 832
Benadir 642, 646-648, 650, 654
Benfica 688, 691
Benin (ville) 506, 525, 540-542, 547, 549-550, 552, 555, 560-561, 564, 801, 832, 834
Bénin 498, 505, 516-517, 523, 529, 541, 571, 573, 575
Bénoué 166-167, 495-496, 526
Bénoué-Kongo/Congo 525-526, 543, 576
Berakit 607, 609-610
Berberā 112, 640, 760
Berbères – 27-28, 86, 88-90, 93, 100, 123-124, 128, 140, 144, 147-148, 150, 154, 157, 201, 205, 207, 209-210, 213, 251-271, 278, 293, 318-319, 322-324, 329, 331, 333-334, 336, 350-353, 357-358, 361, 365, 367, 370-371, 374, 376-377, 384, 386, 476, 479-480, 483-487, 640, 760, 784
bétail 470, 477, 493, 496, 527, 535, 581, 585, 648, 651, 659, 661-663, 667, 673, 679, 713-717, 719-720, 725-726, 759, 799
Bidjāya 361, 363, 782
Bilād al-Djarīd 304, 308, 337, 351-352
Bilād al-Sūdān 145, 292, 304, 402-404, 409, 415, 434, 480, 485, 757
Bilma 317-318, 320, 446
Bini 527, 543, 550, 552, 559-560
Bīrūnī (Al-) 49, 637, 641, 651
blé 190, 192, 199, 208-209, 211, 222, 447, 455, 785, 789, 805
Blemmyes 225, 601
Bono Manso 529, 537-539, 560
Bornu 99, 105, 134, 470, 477, 481, 486
Botswana 711, 714, 717, 800
Brava 112, 640, 642, 646, 649, 652, 784
Brong 527, 529, 531, 538
bronze 407, 506, 514, 542-543, 548-552, 556-557, 585
Bukoba 665, 669-670, 675
Bulu 99, 482-483
Bure 327, 454, 503-504, 787
Burkina Faso 137, 145, 561, 571, 573
Burundi 180, 665, 820
Buwayhides 75, 77, 371
Buzurg ibn Shahriyār 637, 649-650, 653
Byzance 25, 71, 191, 196, 208, 222, 259, 261, 265, 596-597, 602
Byzantins 27, 33, 77, 117, 189, 191, 194-195, 208-209, 257, 261, 264, 266, 354, 597, 602, 751

C

califat 23, 28, 37, 42, 67, 77, 91, 145, 189, 194-200, 213, 235, 255, 266, 279, 288, 341, 359, 368, 380, 427, 614, 757, 771-775
Cameroun 151, 167, 496,521, 557, 574, 686, 830
canne à sucre 196, 353, 649, 667, 767, 789, 805, 828
Canton 42, 747, 777
Cape Mount 567, 671, 584
capitation 70, 82, 108, 192, 196, 266, 274
caravanes 28, 93, 110, 198, 206, 257, 308, 312, 391, 398, 401-403, 418, 443, 467, 615, 655, 760, 782, 785
Carthage 86, 259, 261, 264-266, 784
Casamance 496, 567, 569, 580-581
caste 127, 807, 831
cauris 450, 676, 700-701, 790
céramique 114, 219, 226, 232-233, 399, 419, 443, 445, 449, 457, 528, 581, 584, 586, 466, 629, 634, 646, 656, 690, 693, 697, 700, 703, 709, 711, 713, 717, 722, 810, 814, 820, 829, 840-841
céréales 173, 189, 206, 214, 309, 316, 328, 490, 493, 527, 648-649, 659, 662, 665-666, 673-674, 683, 688, 713, 759, 785, 799, 827, 829
Ceuta 268, 351, 357, 380, 408, 785
chameau 149, 157-158, 316, 318, 335, 409, 455, 466, 475, 667, 782, 805
chasse 157, 175, 180, 455, 490, 492, 497, 506, 515, 527, 563, 626, 651, 660, 665-666, 681, 697-698, 701, 713, 739, 795, 799, 801, 804, 831

chasseurs-cueilleurs 180, 592, 658, 660-662, 670, 671, 676-677, 683, 707, 713, 798, 839
chefferie 99, 106, 477, 538, 550, 576, 678-680, 834-835
cheval 38, 157, 158, 163, 263, 320, 391, 401, 466, 475, 477, 517-518, 786-787, 791, 793
chiisme/chiite 67-69, 75-78, 90-92, 195, 205, 207, 256, 261, 280-281, 283, 287, 341-347, 350-352, 355, 358-360, 371-372, 388, 628, 646, 772, 836
Chine/Chinois 25-26, 28, 31, 43-46, 48-49, 172, 634-635, 653-655, 719, 741-742, 747, 757, 776-777, 784, 828, 836
christianisme 32, 37-38, 55, 81, 85-86, 96, 108-109, 116, 126, 190, 195, 225, 256, 295, 313, 596, 605606, 609, 750, 791-793, 835-836, 839
classe d'âge 559, 680-682
commerce 25, 28-30, 33, 37-38, 41-45, 50-51, 55, 78, 95-97, 105-106, 110-111, 125, 137, 148, 158, 161, 194, 208, 234-235, 257, 290-292, 304, 307-311, 315-319, 326-327, 335, 350, 355, 363, 368-370, 377, 397-467, 480, 498-499, 503-505, 518-519, 531, 535, 539, 559-560, 577, 584, 590, 596, 615, 637, 647, 656, 676, 683, 700, 709, 720, 730, 745-747, 781, 785, 819, 827-830, 839-840
Comores 28, 30, 113-114, 625, 633, 646, 650, 654, 746
Congo 167, 179, 187, 525, 675, 686, 695
Constantinople 72, 76, 190-191, 195, 261
copte 72, 84, 189-192, 195, 196-197, 233, 238, 266, 476, 836
coquillages 450, 496, 528, 581-582, 649, 676, 683, 700-701, 737, 739, 790, 804
Coran 63, 76, 115, 120, 134, 370, 614, 616, 756, 763, 767
Cordoue 145, 198, 282-283, 292-293, 296-297, 346, 350, 427, 761
Cosmas Indicopleustès 595-596, 604, 640
Côte d'Ivoire 145, 406, 498, 525, 527-528, 575, 593
coton 38, 353, 419, 460, 593, 722, 785, 787, 789, 798, 821, 825
croisades/croisés 27, 31, 39, 77, 215-216, 786
cueillette 175, 180, 411, 490, 492, 497, 515, 527, 626, 660-661, 665-666, 681, 713, 743, 795, 799, 801
cuivre 332, 391, 404, 406-407, 415, 419, 431, 451, 504-505, 509, 535, 651, 655, 693, 695, 697, 699, 703, 738, 788, 790, 819
Cyrénaïque 153, 255, 257, 270, 329, 331, 355, 760, 785, 789

D

Dādjo 469, 475
Dadoga 662, 670
Dag-Ghāli 149, 330
Dahalo 659, 667
Dahlak 29, 110, 600, 615-617, 829
Daïma 466, 470, 496, 556
Dākhla 308, 310, 504, 513
Damas 74, 189, 194, 197, 200-201, 205-206, 208-209, 213-215, 273, 279, 286, 421
Dāmūt 617, 620, 622
Dar^ca/Dra (Wādī/oued) 93, 255, 263, 268, 278, 303, 337, 370-371, 377, 408
Darafify 730-732, 734-735, 737, 738
Dār al-ḥarb 70, 108, 131-132, 764, 923
Dār al-islām 70, 75, 82, 108, 123, 126, 131, 390, 923
Dār al-murābiṭūn 367, 371-372, 375, 923
Dārfūr 109, 226, 319, 403, 467, 469, 829
dattes 232, 310, 312-313, 316, 327, 447, 449, 451, 455-456, 653
Dawida 663, 669, 674
Debre-Damo 604, 607, 609-610
Delta du Nil 145, 191, 194, 196-198, 201, 205, 215, 759
Delta du Niger 386-387, 389, 406, 446, 452, 454, 497, 523, 542-543, 560, 563, 575, 583, 588, 801, 804, 807, 827
dhimmī 70, 123, 295-296, 759, 924
Diafunu/Zāfunu 95, 312, 338, 385-386
diffusionnisme 147, 151, 163
dinar 25, 161, 192, 199-200, 204, 211, 215, 257, 287, 292, 380, 391, 409-410, 415-417, 426, 428, 431, 438, 762, 774, 785, 790
Dioron Boumak 496, 583
Dioula 96, 101, 106, 134, 496, 581, 571, 582, 583, 592, 792

Dīwān 82, 196, 210-211, 297, 468-469, 476-478, 481-476, 755, 924
Djabal Nafūsa 92, 95, 148, 255, 259, 271, 280, 303, 308, 312-318, 320, 332, 337, 341, 350, 410, 434, 436, 479
Djādū/Djādo 312, 314, 317, 319
Djāḥiẓ (Al-) 744, 768, 770, 772, 775-776
Djarīd 303-304, 308, 322, 326, 332, 337, 351-352, 411, 438, 443, 760
Djarma/Djerma 158, 311, 314-316, 318, 320
Djawhar 35, 206-208, 215, 218-219, 349, 351, 354, 356
Djawhar ibn Sakkam 367, 373
Djazūla 255, 333, 372, 376, 379
djihād 28, 69-70, 79, 111, 133, 200, 208, 288, 370, 374-375, 381, 387, 765, 924
djizya 70, 82, 108, 192, 266, 274, 924
Djuddāla 94, 98, 148, 255, 334, 336-337, 365, 367-368, 372-377
Dongola 107, 109, 158, 194, 221-222, 226, 233, 235, 238, 242-243
dromadaire 123, 147, 391, 398, 401, 411, 418, 451, 456, 782
Druze 68, 210, 214
Dūnama Dībalāmi 469, 478, 484, 488
Dūnḳūla/Dongola 221, 806, 829
Duodécimains 67-68, 342

E

Èbre 21, 269, 384, 393
économie 24, 28, 33-34, 78, 161, 175, 201, 363, 370, 390-391, 408, 429, 470, 490, 527-529, 535-536, 556, 563, 642, 660, 673, 683, 701, 714, 725, 784, 790, 795, 805, 828-829
écriture 115, 135, 149, 559, 600
Edo 515-516, 525-526,542-543, 549-550, 560
égalité 56, 62, 64, 232
Église 27, 31, 84, 190, 195-196,238-239
Égypte 22-23, 26-27, 31, 35, 71, 117, 122-123, 189, 198, 222, 266, 309, 317, 326, 351, 403, 417, 449, 469, 487, 529, 602, 608, 757, 759-760, 769, 770, 782, 785, 805, 827, 833-834, 836
Ekoi 525, 558-559, 588
élevage 321, 407, 470, 596, 650, 660, 663, 665, 673, 688, 697, 701, 714, 799, 801
Elgon (mont) 166, 671, 675-676
Empire byzantin 23, 30, 71, 596, 750
Empire malien/du Mali 104, 106, 133, 793, 798
Empire romain 32, 597, 750
Empire songhay – 139-140
épices 38, 48, 214, 391, 653, 730, 734, 743
Érythrée 596, 601, 602, 640, 731, 743, 749
esclavage/esclaves 29, 37-38, 44, 46, 51, 62, 67, 89, 125, 141, 148, 161, 194, 198-199, 206, 222, 226, 286, 291, 294-295, 311, 316-318, 349, 412, 480, 513, 516-519, 543, 559, 653, 744, 747, 752-755, 759-778, 786
Esie 540-542, 588
Espagne 21-23, 25-27, 29, 37, 64, 72, 74, 88, 198, 256, 268-269, 280, 282, 288, 346, 380-381, 384, 389, 393, 408, 417, 421-422, 427-428, 788, 503
Es-Sūḳ 327, 331-332, 505
Éthiopie 27, 29, 32, 110-111, 117, 222, 468, 595, 597, 601-605, 607, 610, 614, 752, 755, 759, 785, 795, 821, 829, 831, 836
eunuques 134, 209, 291, 294, 767, 769, 786
Euphrate 194, 771, 773
Ewe 526, 537, 560, 575

F

faḳīh/fuḳahā' 63, 120, 288, 290, 296, 298, 300, 371-373, 381, 393, 925
Falémé 386, 415, 785
Faras 221-222, 226, 228, 231, 233, 237- 240, 243-249
Fāṭima 67-68, 207, 281, 346
Fatimides 26, 28, 35, 42, 68, 75, 77-78, 90-92, 107, 145, 201, 205-206, 208, 213-214, 238, 242, 342, 346, 350, 368, 371, 387, 417, 421-422, 426-428, 463, 782, 784, 787, 806, 834
Fayyūm 191, 201, 355
Fazārī (Al-) 148, 308, 334, 413
femmes 62, 131, 134, 208, 618, 719
fer 29, 38, 45, 127, 158, 174, 177, 385-386, 404, 406, 466, 495, 533, 555, 577, 584-585,

587, 595, 651-654, 663, 676, 679, 691, 693, 699, 703, 738, 747, 785, 789, 820-821
Fès 91, 103, 135, 271, 281-283, 291, 293, 296, 350-351, 357, 359, 368, 380, 408, 431, 784, 833
Fezzān 93, 122, 147-148, 257, 260, 310, 312, 314, 317, 319, 329-331, 333, 402, 449, 466-467, 476, 479, 481, 760, 827
fiḳh 63, 76, 120, 297
fiscalité 134, 191-192, 209, 232, 271, 295, 353, 394
foggāra 305, 316, 321, 328-329, 789, 925
Fouta Djalon 152, 493,567, 569, 579, 585
Fouta Toro 106, 152, 154
Francs 33, 72, 77, 214-215
Fulbe 98, 103-104, 116, 144-145, 150-154, 579, 583, 798
Fusṭāṭ 189, 191, 197, 198-199, 201, 203, 205-211, 217, 317, 355, 356

G

Gā-Adangme/Gā/Dangme 525-526, 528-529, 535-536, 560
Gabès 260, 266, 279, 787
Gabon 170, 172, 176
Gambie 106, 154, 407, 499, 567, 569, 571, 573, 582
Gangara 154, 789
Gao 95, 97-98, 103, 125, 140, 160, 162, 310, 327, 330-331, 338, 387, 389, 402-403, 408, 410, 436, 438, 441-442, 446-447, 454-455, 461, 528, 543, 760, 787, 827, 834
Garamantes 147, 313-314, 316, 319, 402, 476
Gedi 626, 629, 631, 633-635, 642, 650, 654
Gênes 290, 354, 416
Georgios I 225, 235-236, 246
Ghadāmes 149, 260, 304, 308, 312-313, 321, 325, 329-331, 436, 438-439, 442-443, 833
Ghana 94-95, 97, 99, 100, 105, 145, 148-149, 153-155, 158-163, 187, 310, 326-327, 331-332, 334-336, 338, 370, 387-389, 404, 410, 412, 414-415, 417, 426, 434, 436, 438-439, 441-443, 445, 451-452, 454, 463, 481, 488, 495, 497, 504, 514, 525, 527-529, 537, 560-561, 760, 784, 789, 792, 795, 827, 832, 834, 839
Ghazālī (Al-) 65, 332, 381, 393-394
Ghiyārū 95, 404, 436, 451-452
Gibraltar 27, 29, 269, 380-381
Gola 579, 589, 592-593
Gold Coast 105, 527-528, 827
Gorhan (Daza) 319, 477
Grands Lacs (région des) 168, 177, 185-186, 661-662,664-665, 668-670, 675, 678-679, 682, 686, 690, 698, 800
Grand Zimbabwe 633, 651, 720, 724-725, 835
grec 32, 190, 195, 239, 241, 601, 605, 611, 759
Guinée 521, 580-581, 585, 589, 593-594
Gurāra 328-329, 402

H

Ḥabash(a) 468, 476, 596, 753, 756-757, 925
ḥadīth 59, 63-64, 68, 119, 128, 274, 276, 614, 754-755, 757, 776
Hadjdjādj (Al-) 274, 276, 774
Ḥākim (Al-) 209-211, 219
Hamdanides 205, 208-209
Hammadides 358-360, 362, 384
Ḥanẓala b. Safwān 277, 285
Harar 110-111, 623
Harātīn 150, 154
Hārūn al-Rashīd 235, 286
Ḥasan (Al-) 342, 620
Ḥassān ibn al-Nuʿmān 264, 267-268, 274
Haut Atlas 255-256, 282
Haute-Égypte 192, 194, 199, 206, 213-215, 225, 233, 360, 789
Ḥawāsh 617, 620, 623
Hawsa 95-96, 104-105, 116, 134, 145, 149, 155, 163, 471, 478, 520, 793, 833-834
Hawwāra 148, 254, 257, 262, 264, 268, 307, 311-312, 315, 330, 391
Ḥidjaz 68, 487, 615, 752, 760, 774-775
hidjra 56, 374-375
Himyarites 597, 751
Hōdh/Ḥawḍ 154, 158, 567, 569
Hoggar 148-149, 329-330, 450, 760
huile de palme 176, 535, 584, 829
Hulwānī (Al-) 280, 344
Ḥummay (mort en 1086) 482-484, 486-488
Ḥusayn (fils de ʿAli) 68, 207, 219, 342

I

Ibadan 525, 541
ibadite 67, 90, 94-96, 100,

122, 128, 148-149, 276, 279-280, 286, 298, 300, 305-308, 311, 313-315, 320-325, 327-328, 332, 341, 347, 350-352, 371, 402, 404, 410, 419, 426, 434, 459
Ibn ʿAbd al-Ḥakam 252-253, 265, 313-314, 317
Ibn Abī Zarʿ 334, 368-369, 374-375
Ibn al-Ashʿath 279-280, 314-315
Ibn al-Athīr 252, 346, 367
Ibn al-Djawzī 614, 756
Ibn al-Faḳīh 310, 330, 333-334, 409, 413, 635, 637
Ibn al-Ṣaghīr 125, 298, 307
Ibn Baṭṭūṭa 103, 104, 124, 145, 330-331, 505
Ibn Ḥawḳal 145, 223, 225-226, 235, 292-293, 314, 316, 320, 330-332, 335, 369, 403-404, 409, 411, 419, 434, 441, 454, 601-603, 785, 790
Ibn Khaldūn 76, 88, 93, 103, 123-124, 148, 251-252, 254-255, 274, 278, 305, 315, 323, 325, 328, 330, 334-335, 344, 346, 354, 361-362, 365, 374-376, 415, 481, 617-618, 620, 767
Ibn Ḳutayba 474, 476
Ibn Lākīs 44, 49, 747
Ibn Saʿīd 318, 468-469, 475, 478, 484
Ibn Ṭūlūn 199-200, 205, 217-219, 236, 310, 770
Ibn Tūmart 123, 394
Ibrāhīm II 280, 287, 289
Idena 540-541
Idoma 525, 542
Idris Ier et II 91, 281-282
Idrīsī (Al-) 45, 49, 132, 157, 309, 316, 317, 319, 327, 329-331, 336-337, 385, 391, 393, 404, 411, 414, 434, 439, 440, 442, 445, 451-452, 454-455, 469, 475, 485-486, 637, 640-641, 651-654
Idrisides 68, 91, 271, 278, 281-282, 287, 351, 408, 421, 784
Idrīs II 91, 281-282
Ifāt 111, 617-621, 623
Ife 145, 406, 496, 506, 514, 517-518, 525, 539, 541-543, 547-549, 552, 555, 560-561, 814, 832, 834, 840
Ifrīḳiya 74, 90-93, 148, 201, 205, 207, 213, 260-261, 263-267, 270, 282, 293, 333, 337, 345, 352-353, 355, 357-360, 410, 413, 417, 419, 422, 426, 428, 434, 438, 480, 760, 785, 805
Igbo 506, 515, 525, 527, 542-543, 550-551, 556-557, 560, 564, 575
Igbo-Ukwu 446, 505, 513, 550-552, 555, 557, 560, 564, 817, 827, 832, 834, 841
igname 176, 493, 514, 538, 648, 663, 665, 667, 673
Ijo 525, 527, 542, 575
Ikhshidides 204, 207, 237, 421
Ilesha 541, 547, 560
imam/imamat 64, 67-68, 89, 104, 210, 270, 275, 281, 342, 344, 926
impôt 72, 82, 85, 108, 190, 192, 260, 266-267, 345, 347
Inde 26, 28, 45, 64, 68, 209, 735, 776, 785
Indien (océan) 40, 64, 71, 112, 115, 194, 595, 628, 637, 640, 642, 649, 652, 656, 667, 676, 719, 742, 747, 762, 782, 828
Indonésie 28, 46, 49, 64, 650, 776
Ioannès 223, 239
Iran 66, 68, 71, 75
Iraq 42, 64, 66, 68, 71, 75, 125, 189, 194, 198-199, 226, 344, 646, 654, 759-760, 767, 770, 773-774, 786
ismaïlien 68, 207-208, 219, 341-342, 344-345, 347, 358, 926
Italie 214, 289, 292
ivoire 44-45, 235, 505, 513, 535, 596, 651, 653-655, 718-719, 750, 787, 828
Iwo Eleru 187, 525

J

Java 48, 777
Jenné 103-104, 136, 139, 445, 471, 514, 792, 841
Jenné-Jeno 145, 406-407, 447, 808, 832
Jérusalem 39, 78, 210, 214, 222, 239
Jordanie 68, 596
Juba 635, 640, 650, 656, 667
judaïsme 85, 96, 256, 295, 751

K

kabīla 66, 71-72, 191, 204, 210, 267
Kabylie 124, 287, 344
kāḍī 104, 115, 200-201, 267
Ḳadirīyya 65, 120
Kafue 698, 700-702
Kāfūr 27, 206-208
Kāhina (Al-) 88, 265, 266
Kafurides 206-207
Ḳā'im (Al-) 342, 349, 351-352, 354-355
Ḳalʿa 328, 358, 360-362, 438, 443

Kalahari 713-714
Kalb 213, 288
Kaleb 597, 604, 607
Kalenjin 671, 677, 681
Kalomo 698, 701, 841
Kalundu 697-698, 701
Kamabai 497, 584, 587
Ḳamnūriyya 439, 441
Ḥanbalū 44, 48, 639, 641-642, 644, 646, 653, 719, 746-747, 784
Kānem 22, 99, 105, 134, 137, 148, 155, 158, 161, 316, 319-320, 434, 466, 468, 474-488, 760, 789, 834
Kānem- Bornu 467, 471, 477
Kānembu 125, 155, 469-470, 473, 477
Kankū Mūsā 132, 418, 459
Kano 104-105, 132, 134, 495, 832
Kansanshi 695, 705
Kanuri 155, 163, 469-471, 473, 480
Kapwirimbwe 691, 697-698, 702
Ḳarāfa 195, 211
Ḳarāwiyyīn (Al-) 283, 298
Karmates 42, 198, 200, 206-209, 345, 646, 768
Ḳaṣāba (al-) 317, 320, 403
Kasaï 179-180, 185-686, 691
Ḳaṣr Ibrīm 231, 233, 237-239, 243
Katoto 693, 705, 838
Kawār 122, 260, 309-312, 315-321, 333, 402-403, 439, 451, 456, 466-467, 475,476, 479-481, 487, 827
Kāw-Kāw (Gao) 98, 148, 159-160, 310, 327, 330-331, 351, 473, 478, 488, 784
Kaya Mudzi Mwiru 629, 633
Kaya Singwaya 629, 633
Ḳayrawān 86, 261, 263-268, 273, 276-277, 279, 282, 286, 288, 292-293, 296-297, 307-308, 327, 345, 347, 352, 358, 360, 362, 372, 421, 436, 784, 787, 833
Ḳays 197, 282, 288
Kenya 187, 626, 632-633, 644, 657, 659, 662-665, 671, 674, 676, 681-682, 686, 799
Kenya (mont) 660, 663, 665-666, 668, 672-674, 678, 680-681
kharādj 192, 196-197, 199, 204, 287, 927
kharidjite/kharidjisme 27, 66-69, 74, 89-92, 94-95, 147-149, 271, 275-277, 279-281, 284, 286, 288, 305, 324, 341, 344, 347, 359, 371, 479, 487, 772, 794
Khoi 172, 185, 798, 800
Khoisan 187, 657-660, 666, 683, 688
Kilimandjaro 659-660, 663, 668-669, 673, 675, 677, 679, 682
Kilwa 114-115, 629, 631, 633, 639, 642, 644, 646, 649-650, 654-655, 719, 748, 784
Kintampo 187, 525, 527-528, 533
Kisi 574, 577, 579, 586, 588,-590, 592-593
kiswahili 11, 19, 41, 46, 114, 172, 637, 639-640, 643-644, 647
kola 412, 517, 535, 539
Kolombiné 385, 438
Komadugu Yobe 469, 471
Kondoa 661, 664
Kong 145, 832
Kono 571, 574, 577, 586, 588-590, 593
Koranko 579, 584, 589, 593
Kordofān 109, 151, 166, 226, 235, 467, 785
Koro Toro 226, 466, 829
Kotoko 469-471
Kpelle 571, 574, 593
Krim 577, 592
Kru 575, 579, 593
Kūfa 71, 307, 317, 754, 770, 774
Kufra 310, 319, 403
Kūgha 95, 404, 436, 451, 504, 583
Kumasi 528, 531, 533, 561
Kumbi Saleh 145, 336, 387, 389, 406, 445, 461, 504, 543, 808, 832
kun-lun 747-748
Ḳūs 206, 214-216
Kusayla 261-265, 268, 274
Kushite 617, 657, 659-666, 669-673, 676, 678-683
Kutāma 90, 255-256, 287, 341, 344-347, 349, 351-352, 357
kwa 525-526, 571, 573-576, 579, 589, 592-593
Kw'adza 659, 661, 670
K2 (site) 717-720, 722, 724-726

L

Lalibela 605, 610
La Mecque 21, 68, 96, 119, 121, 197, 209, 211, 214, 280, 289, 371, 413, 615, 755, 761
Lamṭa 148, 255, 319, 330, 376, 379, 409
Lamtūna 94, 100, 124, 148, 160, 334-338, 368, 373-376, 378-379
Lamu 113, 115, 626, 639, 643, 646, 653
Lasta 111, 604, 619, 829, 835
Lawāta 213, 304, 308, 310-311, 322, 336, 337, 362

Le Caire 35, 207-209, 213, 216, 218, 219, 356, 616, 761, 784, 786, 805
Lelesu 664, 666, 740
Leopard's Kopje 187, 711, 713-714, 717-720, 814, 841
Libéria 567, 569, 571, 574-575, 579, 584-586, 591-593, 801
Libye 95, 252, 292, 481, 785
Limpopo 185, 683, 709, 713, 718-720, 725, 828, 833
Loko 579, 589
Loma 571, 574, 593
Lualaba 693, 700, 705
Luanda 688, 705
Luangwa 698, 702-703-, 705, 707
Luba 165, 695, 705
Luwāta 255, 257, 262

M

Maa-Ongamo 672-673, 676, 681
Madagascar 28, 30, 47, 49, 113-115, 137, 633, 640, 650, 654, 667, 727, 735, 806, 833
Mādharāʿī (Al-) 201, 204-205
madhhab 64, 92, 372, 928
Madjābat al-Kubrā 304, 505, 513
madrasa 78, 214
Maghīlī (Al-) 105, 130-134
Maghreb 25, 27, 72, 120, 122, 148, 251, 256, 258, 263-266, 268, 273, 309, 376, 410, 427, 449, 454, 503, 782, 785, 788
Maghrāwa 323, 350, 356, 358, 368, 370, 377
magie 97, 115, 127
mahdī 67-69, 287, 342, 344-346, 928
Mahdiyya (Al-) 346, 352, 354, 360-361, 363, 426, 782, 839
Maḳrīzī (Al-) 152, 223, 236, 346, 421, 476
Makuria 32, 221, 223, 226, 228, 232, 242
Malacca 48, 747
Malawi 182, 675, 686, 695, 698-699, 702-703, 711
Mali 96, 103, 126, 131-132, 135, 139-140, 145, 187, 495, 516, 795
malikites/malikisme 64, 92, 95-96, 100, 120, 124, 128, 132, 277, 283, 300, 325, 347, 352, 359, 367, 371-372, 376-377, 388, 393-394, 765, 797, 836
Malindi 641, 644, 647, 649, 652, 784
Malinke 99, 101, 103, 106, 116, 136, 571, 589, 793
Mallal 96, 99, 126, 132, 387, 445
Mamlūk 85, 206, 216, 219, 403
Manambovo 737-738, 740
Mānān 321, 478, 484, 486
Manda 626, 629, 631, 633-634, 642, 646, 652, 654-655, 719
Mande (Manden) 136, 153, 496, 537, 565, 571, 573-574, 576-577, 579-580, 583, 585-586, 588-592
Manṣūr (Al-) (mort en 765) 771,775
Manṣūr (Al-) (mort en 953) 346, 349, 352
Manṣūr (Al-) (mort en 996) 357, 480
Mapungubwe 634, 683, 720, 725, 821, 833, 835, 838, 841
marabout 66, 120-121, 127, 929
Maranda/Marendet 310, 330-331, 403, 406, 504
marchands 22, 28, 107, 112, 332, 454, 595, 601, 617, 637, 641, 645
marchés 206, 209, 318, 326-327, 336, 384, 560, 563, 593, 656, 676-677, 747, 760-762, 784, 787
marine 191, 196, 347, 355, 748, 782
Marka 101, 112, 646, 652
Maroc 26, 37, 68, 88, 90, 92-93, 120, 133, 269-270, 277, 282, 329, 333, 336, 357, 367, 369, 371, 376-377, 380-381, 384, 390-391, 393, 408, 421, 429, 782, 805, 827
Marrakech 267, 379, 391, 393, 431, 460, 785, 833
Masaï 648, 659, 662, 670, 672, 800
Maṣmūda 91, 255-256, 268, 282, 359, 376-377, 379
Massūfa 93-94, 148, 333-334, 336-337, 368, 375-376, 378-379, 409
Masʿūdī (Al-) 45, 125, 308, 334, 600, 635, 637, 641, 646, 650-651, 719, 746, 761, 831
Matara 596-597, 609-610
Mau 659, 662, 670-671, 677
Mauritanie 145, 150, 152, 154, 327, 329, 337-339, 375, 385-386, 390-391, 402, 431, 434, 449, 463, 505, 789, 792, 814, 819
Maysara 275-276, 287
Mazāta 304, 311, 315-316, 352
Mbisha 659, 669
Médine 63, 66, 189, 194, 197, 209, 610, 755, 771, 775

mégalithes 499, 503-504, 582-583, 585
mel 574-577, 579, 589-592
Merkurios 222, 239, 242
Méroé 158, 466, 596
Mésopotamie 31, 189, 195, 197-198, 757, 759, 771, 789
métallurgie 158, 163, 180, 185, 407, 419, 445, 451, 466, 495, 497, 529, 531, 533, 537, 551, 555-556, 676, 688, 738, 788, 591, 819-821
métaux 25, 38, 157, 173, 353, 406, 413, 450, 458, 497, 560, 562-564, 675-676, 787, 815, 819, 827
migrations 49, 116, 143, 151-154, 162, 167, 171-176, 186-187, 226, 360-361, 474-475, 484, 526, 529, 537, 565, 573, 576-577, 580, 583, 589, 591-592, 635, 644, 652, 664-666, 669, 734-735, 754, 792, 805
Mijikenda 633, 644-645
Miknāsa 91, 255, 262, 278, 307, 327
mil 320, 412, 456, 477, 493, 514, 714, 785, 789
millet 232, 316, 527, 538, 593, 661, 673
mines 28, 194, 199, 225, 236, 309, 318, 332, 370, 391, 449, 451, 556, 651, 747
Miṣr-Fusṭāṭ 218, 421
missionnaires 94-96, 104, 109, 134, 344, 371
Mogadiscio 112, 628, 640, 642-643, 646-647, 652, 784
Mombasa 639, 641-642, 644, 647, 652, 784
monnaie 25, 33, 44, 234, 390, 416, 420, 422, 426, 429, 431, 505, 790
monophysite/monophysisme 31-32, 84, 190, 194-195, 222, 238-239, 242, 603, 751
Mozambique 113-114, 626, 641, 651, 686, 698, 702, 718, 821, 828, 833
Muʿāwiya 66, 72, 194-195, 260-261
Muhallabī (Al-) 320, 335, 408, 474-478, 481
Muḥammad 21, 30, 34, 53, 105-106, 111, 118, 133, 140, 207, 282, 290, 342, 597, 600, 610, 613-615, 619, 752, 755
Muʿizz (Al-) (mort en 975) 207-208, 218,330, 346, 349, 354, 356,
Muḳurra 221, 597, 759
Mulūya 255, 262, 264, 357
Mūsā 133, 267-269
Mūsā ibn Nuṣayr 88, 93, 266-269, 274, 333
Mustanṣir (Al-) 211, 213-214, 359, 361, 769, 770
Muʿtaṣim (Al-) 198, 225, 235
mutazilite 76-77, 280-281, 298, 300, 307, 321, 328, 775
Muwaffaḳ (Al-) 199-200, 774
Mzāb 86, 92, 95, 266, 270, 281, 287, 307, 321, 324, 327-328, 352, 356, 402, 410, 833

N

Nafūsa 95, 148, 255, 259, 217, 280, 296, 303, 307-308, 313-316, 318, 320, 332, 336-337, 341, 350, 410, 434, 436, 479
Nafzāwa 254, 336-337
Namibie 172, 185, 688, 690-691, 800, 841
navigation 24, 41-42, 45, 194, 208, 523, 615-616, 649, 742, 746-747, 782
New Buipe 497, 531, 562
Niani 103, 145, 406-407, 445, 447, 496, 808, 832
Niger 21, 100, 149, 386, 406, 411, 434, 439, 442, 446, 452, 456, 460, 471, 473, 476, 488, 505, 516, 520, 523, 525-526, 550, 574-575, 757, 784-785, 801, 807, 814, 819, 827, 834
Nigéria 145, 158, 167, 187, 466, 495, 525-527, 529, 550-551, 555, 560-561, 801, 819, 838, 840
Nil 107, 124, 190, 215, 402-403, 436, 439, 451, 463, 466-467, 476, 595, 601, 615, 620, 661, 805, 825
Nil Blanc 830, 841
Nil Bleu 604, 617
Nilotes 662, 671-673, 676-677, 680
Nobadia 221-222, 228, 231, 237, 242, 597
Nok 158, 466, 495, 542, 555, 814, 840
Nūba 151, 221, 226, 469, 476, 757, 773
Nubie 27, 29, 107, 122, 194, 199, 214, 222-224, 239, 403, 413, 459, 466, 603, 615, 752, 759, 785, 806, 815, 831, 834, 836
nukkarite 67, 325, 341, 351
Nyarko 514, 531, 831

O

Oduduwa 517, 540
Oman 42, 45, 641, 653, 719, 746

Onitsha 505, 552, 556
Oran 380, 782, 785
orthodoxie 67-68, 77-78, 95
Oubangui 167, 177, 180
Ouganda 180, 661-662, 671-672, 841
Owo 519, 814
Oyo 539- 541

P

Palestine 21, 32, 39, 209, 211, 213, 215, 357, 421
Pangani 641, 660, 664
Pare (monts) 663, 665, 668-669, 674-675, 677, 679, 682
Paté 626, 639, 642, 643, 784
pêche 171, 173, 385, 470, 490, 496, 527, 536, 642, 649, 655, 739-740, 801
pèlerinage 56, 60, 68, 103, 119-121, 133, 208-209, 371
Pemba 48, 639, 641, 644, 647
perles 332, 448, 457, 503, 506, 513, 518-520, 533, 543, 556, 564, 649, 654-655, 701, 787-788, 827
persécutions 56, 71, 84, 89, 190, 233, 238, 241, 755
Perse/Persans 22, 28, 32, 44, 46, 71, 78, 112-113, 117, 195, 199, 210, 215, 344, 596-597, 616, 628-629, 637, 645-647, 736, 745, 751, 757, 772, 775
Peul 140, 145, 152, 804
pirates/piraterie 41, 363, 615-616, 747
pistes 199, 205, 304, 308, 326, 337, 390, 410, 439
poisson 318, 407, 493, 498, 563, 581, 584, 589-590, 649, 739, 785
Poterie 174, 177, 180, 232, 528, 531, 535, 538-539, 541, 550, 582, 584-587, 596, 629-630, 633-634, 642, 654, 656, 660-661, 664, 677, 685-686, 688, 690-691, 695, 697-698, 702, 709, 719, 740, 814
Proche-Orient 22, 69, 84, 117, 134, 158, 235, 648, 676
prosélytisme 81, 90, 94, 97, 114, 126, 210, 344, 481, 748, 794
Proto-Chaga 669, 673-675, 679, 681-683
puits 55, 305, 316, 321, 323, 410, 418, 801, 805, 815, 819
Pygmée 171, 807, 831

R

Rabat 135, 833
rāʾīs 314, 325
Raḳḳāda 288, 345-346
Ramla 206, 208, 211
razzia 33, 35, 113, 158, 747, 759
relations commerciales 24, 28, 41, 48, 95, 114, 125, 147, 316, 481, 518, 623, 641, 652, 655, 700, 749, 829
relations transsahariennes 159, 398, 402, 408-410, 419-420, 429, 443, 446, 458-459, 461, 463, 805
religion 28, 55, 69, 81, 85, 96, 99, 106, 127, 140, 157, 295, 596, 645, 681, 794, 835, 837
République-Unie de Tanzanie 133, 633-659, 686
résistance 27, 72, 84, 86, 90, 107, 116, 140, 194, 251-271, 359, 381, 477, 622
ribāṭ 106, 287, 300, 371, 374
Rīf 256, 268, 408
Rift 180, 659-660, 662, 669-671, 673, 676-677, 681
riz 407, 493, 496, 514, 569, 577, 582, 586, 593, 649, 667, 785, 789
Rouge (mer) 28, 107, 109, 190, 194, 205, 215, 225, 403, 595-596, 601-602, 613, 615-617, 736, 743, 748, 752, 782, 829
Rūm 257, 262, 264
Rustumides 280, 282, 315, 325, 344, 346
Rutara 670-671, 679
Ruvu 664, 668-669, 674
Rwanda 164, 177-178, 180, 665, 814, 820

S

Ṣabr al-Dīn Ier 620-622
Sadrāta 307, 321, 324-325, 402, 833
Sāfī 91, 263, 370
Sahara 29, 93, 140, 144, 255, 316, 329, 334, 376, 380, 439, 446, 556, 804, 827
Sahel 25, 158, 801
Ṣaḳāliba 35, 209, 391-293, 349, 352
Ṣalāḥ al-Dīn 215, 242
Salamiyya 207, 344-345
Salé 277, 368, 371, 785
Saloum 496, 499, 569
Samarra 199-200, 205, 654, 761
San 172, 185, 841
Sanga 693, 705, 814, 832, 835
Ṣanhādja 148, 157, 163, 255-256, 261, 265, 269, 304-305, 308, 329, 332, 334-337, 339, 347, 350-351, 356-361,

363, 368-373, 375-376, 379-380, 384, 387, 390, 419, 782, 784
Sao/Soo 163, 470-471, 476-477, 496
Sassanides 31, 71, 597, 746, 752
Sayf al-Dawla 205, 208, 242
Sayf ben Dhi Yazan 155, 483-484, 486-487
Schroda 717-718, 720, 726
sculpture 540-541, 548-549, 558-559, 587-588, 841
Sebū 256, 264, 277, 431
sécheresse 132, 154, 361, 566, 738, 794
sédentarisation 470, 476, 478, 515, 798, 801, 804, 810, 830
Sēfuwa 161, 474-475, 479, 482-484, 487-488
Ségou 141, 504, 567, 583
sel 28, 158, 161, 318, 353, 370, 398-399, 402, 408, 410-412, 736, 450-451, 458, 518, 563, 590, 785, 825-829
Seldjukides 75, 77, 213-215
Sénégal 21, 99, 125, 151, 154, 333-334, 337, 384-387, 390, 406, 436, 438, 439, 441-442, 452, 456, 460, 574, 582-583, 785, 787, 792, 801, 804, 821, 826, 841
Sénégambie 106, 499, 503, 580-581, 583, 785
Serer 151-154, 496, 592, 792, 804
Shaba 167, 177, 688, 693, 705, 838
sharī^ca 63, 65, 70, 109, 120, 342, 932
Shashi 709, 717-720, 725
Shīrāzī/Shīrāz 46, 114, 628, 633, 639, 645-647
Shoa 110-111, 603, 617-622, 829
Sicile 21, 27, 29, 37, 74, 205, 207, 260, 286, 288, 290, 292
Sidjilmāsa 90-91, 93, 95, 148, 278, 292-293, 307-308, 326-327, 334-335, 337, 345-346, 350, 357, 359, 368, 370, 375, 377, 390, 408, 410, 418, 422, 426-428, 431, 436, 439, 441-443, 452, 504, 760, 784-785, 787, 790, 833
Sierra Leone 492, 497, 567, 569, 571, 574, 576-577, 579, 584-586, 588-591, 593, 801
Sillā 385-386, 436, 441, 452, 462, 784, 788
Sine-Saloum 154, 499, 581, 583, 826
Sintiu-Bara 384, 407, 445, 447, 841
Sīrāf 42, 616, 646, 719, 746
Slaves 33, 35, 37, 209, 291, 293, 349, 786
Sofala 114, 640-641, 646, 649, 651, 655, 719, 784
Somali/Somalie 111-113, 614, 626, 640, 643-644, 647, 666-667, 731, 752, 760
Songhay 140, 145, 154-155, 163, 516, 795
Soninke 98, 100, 125, 150-151, 153-155, 160, 338-339, 789
sorgho 321, 407, 493, 514, 527, 538, 593, 648-649,673, 701, 703, 714, 785, 789, 799, 806
Soso 389, 574, 579, 834
Soudan 29, 64, 92, 95, 97-98, 101, 105, 133, 140, 145, 158, 177, 187, 194, 292, 320, 326-327, 402, 426, 429, 431, 459, 487, 516, 590, 593, 602, 662, 671-672, 760, 782, 785-786
soufi/soufisme 27, 65, 78-79, 109, 120
Śrīvijāya 42, 48, 747, 776, 778
Sūf 304-305, 322, 338
sufrite/sufrisme 67, 122, 276-279, 298, 300, 305, 307, 327, 347, 390, 395
Sumatra 48, 735, 776, 778
Sunjata 103, 127, 793, 831, 834
Sūs 93, 122, 259-260, 267, 319, 327, 371, 377, 408, 481, 513, 805
Suyūtī (Al-) 105, 132, 133, 614, 756
Swahili 29, 51, 114-115, 633-635, 637, 642-646, 648, 656, 722, 833
Syrie 26-27, 31-32, 64, 66, 68, 71-72, 75, 189, 191, 199-200, 205, 207, 208-210, 213-215, 357, 421, 611, 760, 775, 789

T

Ṭabarī (Al-) 235, 597, 610, 767
Tādmekka 94-95, 327, 329-332, 338, 387-388, 426, 434, 436, 438-439, 442-443, 446
Tafilālet 148-149, 263, 278, 307, 327, 784
Tāgant 150, 152 154, 337, 368, 792
Taghāza 337, 368, 370, 504, 785
Tāhert 90-91, 95, 125, 148, 262, 280, 307-308, 314, 320, 325, 328, 346, 350, 402, 410, 418, 784, 833
Taita (monts) 659-660, 668-669, 675
Takedda 133, 331, 505, 556
Takrūr 98, 131, 152, 155,

158, 160, 376, 385-386, 414, 441-442, 445, 452, 454, 463, 827, 834
Tāmasnā 277-278, 282
Tāmdūlt 327, 368, 370, 408, 410, 436, 439, 443
Tana 643-644, 647, 659, 664, 666
Tanger/Tandja 256, 262,268-269, 277, 281, 292, 351, 357
Tanzanie 166, 177, 180, 628, 633, 659, 660, 663-666, 670, 674, 676, 681
Tassili-n-Ajjer 149, 312-313, 329
Tchad 92, 125, 145, 226, 389, 439, 443, 463, 468
Tchad (lac) 95, 99, 104, 106, 125, 155, 163, 313, 333, 350, 402, 465-470, 473, 475, 477-479, 496, 513, 827, 829
Teda 304, 319, 469
Teda-Daza 317-319, 321, 469, 487
Tegdaoust 145, 328, 336, 406-407, 419, 426-427, 432, 447-450, 459-461, 808, 819, 832
Tellem 389, 495, 821
Temne 574, 576, 579, 586, 589, 592-593
Thagicu 663, 668, 674, 678, 680
Tiāret 262, 279-280, 292-293, 296, 298, 307, 356
Tibesti 313, 319, 449, 466
Tidikelt 304, 321, 328
Tigré 110, 596, 602, 607, 611, 617
Tīraḳḳā 434, 442, 452, 454
tissus 222, 233, 412, 461, 564, 719, 785, 787, 821, 825, 828-829, 840
Tlemcen 255, 261-264, 268, 271, 278, 281-282, 286, 292, 308, 327, 359, 380, 384, 410, 429
Togo 525-526, 541, 561
Tolède 39, 78, 269, 380-381
Tombouctou 103-104, 106, 133, 135, 139-140, 155
Touareg 149, 255, 319, 329, 332
Toucouleur 98, 106, 152
traite 12, 40-41, 138, 140, 148, 161, 226, 316, 318, 543, 653-654, 744, 759-760, 786
Transvaal 185, 686, 711, 716, 807, 819, 830, 841
tribut 199, 214, 222, 225, 235, 238, 257, 311, 334, 354, 357, 642, 720, 760, 777
Tripoli 93, 209, 271, 273, 279-280, 308, 331, 358, 436, 438
Tripolitaine 90, 148, 210, 213, 255, 257, 266, 307, 311, 315, 317, 326, 333, 352, 403, 410, 439, 616, 760
Tubu 105, 144, 305, 309, 319, 466, 468-469, 478, 480
Tulunides 200-201, 205
Tunis 86, 266, 286-287, 358, 782
Tunisie 86, 259-260, 322, 481, 833-834
Turcs 31, 49, 72, 75, 120, 195, 201, 209, 769
Tūwāt 140, 304-305, 321, 328, 329, 402

U

ʿUbayd Allāh al-Mahdī 207, 278, 346, 355
ʿUbayd Allāh ibn al-Ḥabḥāb 266, 272, 333-334
ʿUḳba ibn Nāfiʿ 72, 86, 93, 122, 260-261, 311, 313-315, 317, 333, 467, 476, 479
ʿUmar 66, 71, 614-615, 754-755
Umayyades 25, 27, 66-67, 72, 74, 82, 89, 197, 207, 264, 271-272, 276, 278, 280, 350-351, 354, 368, 417, 421-422, 427-429, 463, 484-485, 768
umma 56, 60, 119, 271, 286, 934
Unguja Ukuu 633-634, 646, 652
Urewe 664, 669, 686, 688, 691, 693, 698
Uswānī (Al-) 601, 806, 829
ʿUthmān 66, 71, 72, 192, 194-195, 259, 275

V

Vaï 571, 574, 579, 589-592
Victoria (lac) 166, 659, 661-665, 668-670, 679

W

Waddān 257, 259-260, 311, 314, 318
Wādī al-ʿAllāḳī 199, 225, 403
Wādī Rīgh 304-305, 307-308, 322-323, 325, 328, 338
Wagadu 136, 145, 153-154, 784, 789, 794
wahbite 315, 325, 352
Wāḳ-Wāḳ 44, 48-49, 640, 719, 747
Walasma' 618, 620, 622-623
Walāta 103, 106, 139, 406, 460, 505
Wangara/Wanḳāra 100, 104, 134, 154, 326, 414-415, 442, 452-454

Wargla 95, 148, 304, 307-308, 318, 322-323, 325, 327, 329, 332, 338, 350, 402, 411, 415, 426, 436, 438, 439, 442, 443, 451, 454, 760
Wolof 152-153, 574, 580, 583, 592

Y

Yagala 492, 497, 584
Yaḥyā ibn Ibrāhīm al-Djuddālī 335, 365, 367, 369, 372-373
Yaḥyā ibn 'Umar 98, 375-377
Ya'ḳūbī (Al-) 125, 145, 148, 284, 314-315, 317-320, 330-331, 334-335, 403, 419, 474-476, 478, 480, 600-601, 761, 766
Yāḳūt 312, 319, 325, 332, 438, 790
Yémen 208, 344, 476, 483, 486-487, 600, 746, 750, 752-753, 760
Yoruba 514-516, 519-520, 525, 527, 539-543, 550, 555, 558-560, 575, 588, 788, 798, 833-834
Yūsuf ibn Tāshfīn 379-381, 384, 390, 394

Z

Zaghāwa 125, 148, 155, 161, 255, 304, 466-469, 473-482, 485-488, 760
Zaïre 166, 171, 176-177, 179-180, 185-187, 663, 691, 702, 814, 819, 829
Zambèze 30, 167, 185, 187, 675, 695, 697-699, 702, 711, 713, 725
Zambie 185, 686, 688, 693, 695, 698-699, 701-704, 711, 807, 819, 841
Zanāta 157, 254-255, 262, 265, 304, 307-308, 314, 321, 323, 325, 327-329, 332, 336-338, 350, 356-359, 361, 368, 370, 376-377, 380, 417
Zandj 42, 49, 51, 75, 125, 319, 468, 476, 635, 637, 639-641, 643, 646, 649-654, 719, 744, 746-747, 757, 759, 761, 767-769, 771-774, 776, 786
Zanzibar 634, 640-641, 644, 646-647, 649-650, 653
Zawīla 95, 148, 257, 292, 308, 311-320, 331, 434, 480, 484, 784
Zaylā' 29, 109-112, 481-482, 600, 622, 760
Zhizo 711, 713, 717, 719
Zimbabwe 30, 114, 187, 413, 634, 655, 683, 686, 697, 699-700, 702, 709, 711, 713, 717-719, 784, 793, 807, 814-815, 830, 833, 835, 838, 841
Zirides 77, 92, 356-358, 360, 362, 368, 372, 417, 428
Zuhrī (Al-) 94, 100, 324, 328, 332, 338, 497